SOSYOLOJİK ÇÖZÜMLEMENİN TARİHİ

DERLEYENLER:
TOM BOTTOMORE VE ROBERT NİSBET

Türkçe Çevirileri
Derleyen ve Denetleyenler:
Mete Tunçay ve Aydın Uğur

V Yayınları

Verso Yayıncılık

●

Birinci Baskı: Mart 1990

VERSO A.Ş.
Konur Sok. No: 13/7
Kızılay Ankara

Dizgi: UDK Yayınları
Baskı: Feryal Matbaası

İÇİNDEKİLER

Giriş
TOM BOTTOMORE VE ROBERT NISBET / Mete Tunçay 7

1. Onsekizinci Yüzyılda Sosyolojik Düşünüş
ROBERT BIERSTEDT / Uygur Kocabaşoğlu 17
2. İlerleme, Gelişme ve Evrim Kuramları
KENNETH BOCK / Aydın Uğur 53
3. Muhafazakârlık
ROBERT NISBET / Erol Mutlu 97
4. Marxizm ve Sosyoloji
TOM BOTTOMORE / Mete Tunçay 134
5. Max Weber Zamanında Alman Sosyolojisi
JULIEN FREUND /Kubilay Tuncer 165
6. Emile Durkheim
EDWARD A. TIRYAKIAN / Ceylan Tokluoğlu 199
7. Pozitivizm ve Eleştiriciler
ANTHONY GIDDENS / Levent Köker 251
8. Amerikan Eğilimleri
LEWIS A. COSER / Alâeddin Şenel 299
9. İşlevselcilik
WILBERT E. MOORE / Şirin Tekeli 336
10. Toplumsal Eylem Kuramları
ALAN DAWE / Füsun Akatlı - Arda Uykur 380
11. Alışveriş Kuramı
HARRY C. BREDEMEIER / Ayşe Buğra 432
12. Etkileşimcilik
BERENICE M. FISHER VE ANSELM L. STRAUSS /Kurtuluş Dinçer 470
13. Fenomenoloji ve Sosyoloji
KURT H. WOLFF / Harun Rızatepe 509
14. Yapısalcılık
TOM BOTTOMORE VE ROBERT NISBET / Binnaz Toprak 572
15. Toplumsal Tabakalaşma
FRANK PARKIN / Fatmagül Berktay 613
16. İktidar ve Otorite
STEVEN LUKES / Sabri Tekay 644
17. Sosyolojik Çözümleme ve Sosyal Politika
JAMES COLEMAN / Ali Kartal 687

Ad Dizini 714
Konu Dizini 727

GİRİŞ

Tom Bottomore ve Robert Nisbet

Çeviren: Mete Tunçay

Bu kitabı hazırlama fikri, her şeyden çok sosyolojinin düşünsel bir disiplin olarak biçimlendirildiği yollara, her iki derleyicinin de öteden beri duydukları ilgiden kaynaklanmış; fakat daha dolaysız olarak da, J.A. Schumpeter'in *History of Economic Analysis*'inin (Ekonomik Çözümlemenin Tarihi) iktisadın tarihine yaptığı katkının düşündürdüklerinden esinlenmiştir. Şu anda varolan sosyoloji tarihlerini aklımızdan geçirince, gördük ki, belirli düşünürler ya da olaylar üstüne yapılmış, aydınlatıcı birçok incelemeye karşın, sosyolojik çözümlemenin nasıl geliştiğini, çeşitli kuramsal tasarımların nasıl oluşturulup değiştirildiğini, bunların birbirleriyle ilişkilerini, kuramsal tartışmaların nasıl ortaya çıktığını, nasıl yürütüldüğünü ve sonunda nasıl bir çözüme bağlandığını ya da bir yana bırakıldığını Schumpeter'in kitabındaki ayrıntılı zenginliğiyle gösterecek kapsamlı bir yapıt yoktur.

Böyle bir tarihin nasıl yazılabileceğini düşünmeye başlayınca, sosyolojik çözümlemenin -gerçekten de öne sürdüğü, toplumsal yaşamı "bir bütün olarak" kavrama iddiasıyla- son derece geniş kapsamının ve (yakın yıllarda bir değişiklik olduysa, daha da artmış bulunan) kuramsal yönelimlerinin çok büyük çeşitliliğinin; içinde, belirli kuram türlerinin, bu alanların her birinde özel bir ilgi ve uzmanlığı olan bilginler tarafından etraflıca inceleneceği bir yapıtı istenilir kıldığı, bize apaçık geldi. Fakat, "kuramsal okullar" hakkında olduğu söylenebilecek bu incelemeleri, başlıca diğer iki çeşit katkıyla tamamlamayı da zorunlu saydık; bunlardan biri, disiplinimizin tarihi boyunca yanyana varolmuş, değişik kuramsal tasarımlarda anlatımını bulmuş, zaman zaman da önemli metodoloji tartışmalarına yol açmış bulunan, çok genel nitelikteki türlü yöntem eğilimleriyle; ötekiyse, belli başlı bütün sosyolojik kuram okullarının hesaplaşmak zorunda kaldığı -iktidar ve tabakalaşmanın anlam ve önemi, sosyolojik çözümlemeyle somut toplumsal yaşamın ilişkisi gibi- bir dizi geniş kuramsal konuyla ilgilidir. Sonunda da, bir örnek - olay türü olarak sosyolojinin başka her yerden daha büyük bir hız ve yaygınlıkla geliştiği, dolayısıyla da önemli bir toplumsal etkisinin olduğu A.B.D.'ndeki sosyolojik çözümleme tarihinin bazı yanları üstüne bir incelemeyi bütün bunlara eklemenin faydalı olacağını düşündük.

Kitabın başlangıçtaki bu tasarımı, sosyolojik çözümlemeyle daha geniş bir anlamda toplumsal düşünüş arasında hayli katı bir ayrım gözetilmesine de dayanmaktaydı. Niyetimiz, toplum hakkında düşüncenin gelişmesinin tarihsel genel görünümünü -çok kısa olsa bile- sunmak ve sosyolojiyi bu bağlama oturtmak değildi; ondan çok, 18. yüzyıldan beri çağdaş sosyal bilimlerin tarihinde belli başlı bir öğe olan bir "yeni bilim"in ortaya çıkışının ve gelişiminin çizgilerini göstermekti. Yazarlarımız, sosyolojinin müjdecilerini büsbütün gözardı etmemişlerdir; ama onlar da, bizim gibi, olanca dikkatlerini kuramsal ve deneysel bir bilim olarak - kesin biçimini ancak son iki yüzyıl boyunca, özellikle de bu yüzyılda alan - sosyoloji üstünde yoğunlaştırmışlardır. Tarihi insanlık tarihiyle eşboyda olan toplumsal düşünüş ve sosyolojik çözümleme arasındaki bu ayrım, elinizdeki kitabın ilk bölümlerinde çeşitli yollardan incelemekle birlikte, yine de burada bir önserimlemesi yapılmak gerekir. Schumpeter'in iktisadı tartışması gibi, biz de sosyolojinin bir bilim olup olmadığı sorununu ortaya koymak; ve yine onun gibi, bizzat sosyolojik çözümleme, yani bir sosyoloji bilimi fikrinin bazı bakımlardan karanlıkta kaldığını, kimileri günümüze değin dinmeden süregelen birçok savaşın tozu dumanıyla kısmen gözlerden saklandığını teslim etmek zorundayız. Genel olarak bilimin doğal niteliğine (mahiyetine), onunla bilim-olmayan arasındaki sınırların çizilmesine[1] ve sosyal bilimlerin kendilerine özgü nitelik ve sorunlarına ilişkin bilim felsefesi çatışmalarının ayrıntılarına girme yeri, burası değildir; bu sonunculardan bazıları, daha ilerki bölümlerde belirli bir takım kuramsal görüşlerle ilişkilendirilerek çeşitli açılardan ele alınacak, pozitivizm hakkındaki bölümde de daha dolaysız olarak incelenecektir. Burada soruna ancak, sistematik bir soruşturma biçimi olarak, türlü türlü olmakla birlikte, kendine özgü bir kavramlar ve araştırma yöntemleri dizisine sahip bulunan sosyolojik çözümlemenin oluştuğu özelliklerden bazılarına değinmekle yaklaşabiliriz.

Toplumsal düşünüşte sosyolojiyi ortaya çıkaran kopuş, çeşitli yollardan yorumlanabilir. Bu doğal olarak, birçok çeşitli etkinin ürünüydü; fakat bunların kesinlikle en önemlilerinden biri, genel olarak siyasal alandan ve devletten,[2] ayrıca kapsamı belirsiz bir evrensel insanlık tarihinden de, "halklar"ın, "devletler"in yahut "uygarlık"ların tikel tarihlerinden de açık seçik ayrımlanmış bir inceleme konusu olarak yeni ve daha pekin bir "toplum" kavramının doğmasıydı. "Toplum" fikri, hiç değilse Marx'tan itibaren, sosyolojik kuramın iç özünü oluşturan toplumsal yapı, toplumsal sistemler ve toplumsal kuramlar çözümlemelerinde geliştirilmiştir ve bu ciltte ele alınan bütün o ayrı düşünce okulları hep toplumsal yapının - gerek evrensel olan, gerekse belirli bir tarihsel nitelik taşıyan - temel öğelerini tanımlamak ve toplumların iç gerilimlerine ve değişme için gizil (potansiyel) olanaklarına olduğu kadar birlik ve sürekliliklerine de bir açıklama ya da yorum getirmek yolunda girişimlerdir.

Amacının böyle tanımlanmasıyla bilimsel bir disiplin olarak kurulan sosyoloji, uçsuz bucaksız, kaba saba ve son derece çeşitli kavramlaştırmalara yatkın olmakla birlikte, almaşık (alternatif) paradigmaların ve bunları savunanlar arasında kuramsal çatışmaların sürekli olarak geliştirilmesiyle, şu ya da bu paradigma ile yönlendirilmiş deneysel araştırmalar sonucunda ortaya çıkan düzenli bir bilgi bütününün birikmesiyle ve araştırmanın uzmanlık dallarına ayrılmasıyla oldukça sıradan sayılabilecek bir biçimde büyümüştür. Kuramların yansız ve eleştirel bir biçimde değerlendirilmesi ve ampirik verilerin nesnellikle toplanıp düzenlenmesi olma iddiasındaki etkinlikleri kapsayan bu

gelişmenin hiç kuşkusuz, doyurucu-olmayan bir takım yanları vardır. Bunlardan biri, uzun dönemler boyunca herhangi biri açık bir başatlık kazanmadan sürüp giden bir paradigmalar çokluğunun yanyana varolmasıdır; dolayısıyla, bir yandan hiçbir sosyoloji kuramının büsbütün ölmediği, ancak "koma"ya girdiği ve her zaman soradan diriltilebileceği söylenebilir, öte yandan da, başat bir paradigmanın kesinlikle devrildiği ve bir başkasının egemen olduğu gerçek "bilimsel devrimler"in hiç bulunmadığı, ikinci bir özellik, sosyolojinin ürettiği bilimsel bilginin sıradan sağduyu bilgisine yakınlığıdır ki, bu bazen, sosyoloji kuram ve soruşturmalarının bir kez özel sözcüklerinin (jargonlarının) koruyucu tabakalarından soyulunca "besbelli"liğine gönderme yapılarak aşırı bir dille ilân edilir.[3]

Bu iki nitelik, sosyologların bazen disiplinlerinin durumu ve gelişimi konusunda duydukları hoşnutsuzluklardan çoğunun nedenidir. Böyle olmakla birlikte, bunlar abartılmamalıdır. Sosyolojik araştırmaların bulguları, her zaman doğruluğu-kendiliğindenbelli-gerçekler değildir; hatta bunlar, belirli bir konudaki gündelik sağduyu inançlarına aykırı olabilirler veya "besbelli" bir sonucu, onunla çelişik, ama yine eşit ölçüde "besbelli" olan ve yaygınlıkla tutulan ve başkasına karşı destekleyebilirler yahut da sağduyunun doğru dürüst fark bile etmediği görüngüler (fenomenler) hakkında bilgi sağlayabilirler. Bu kitabın konusu bakımından daha önemlisi, sosyolojik çözümlemenin insan etkileşimleri üstüne sağduyusal bir anlayıştan ne denli kaynaklanırsa kaynaklansın, daha sistemli, kapsamlı ve sıkı bir anlamaya katkıda bulunmakla kalmayıp, toplumsal dünya hakkındaki bilgimizi yeni kavramlaştırmalar yoluyla dönüştürmesidir. Marx'ın meta üretimini çözümleyişi Max Weber'in Protestan ahlâkıyla kapitalizm arasındaki ilişkiyi incelemesi, Durkheim'ın toplumsal dayanışmanın temellerini anlaması ve akrabalığı yapısal olarak çözümlemesi — bütün bunlar, bize, eskiden dünya üstüne sağduyusal görüşün bir parçası olmayan, ama aralarından bazıları, sonradan çeşitli yollarla gündelik bilgimize katılan yeni bilgiler getirmişlerdir.

Sosyolojideki paradigmalar çokluğunun yarattığı -bu kitapta da pekçok örnekle sergilenen- sorunlar, çeşitli yönlerden incelenebilir. Besbelli ki, birbirleriyle yarışan türlü türlü paradigmalar, hep sınırları iyice belirli bir düşünsel alanda ortaya çıkarlar ve en azından bu ölçüde, sosyolojinin özgül alanını ve sorunlarını nelerin oluşturduğu üstüne, açık seçik dile getirilmiş olmaktan çok, örtük olarak erişilmiş geniş bir anlaşmanın varlığını öngörürler. Şimdiye kadar, bu *gerçekleşmemiştir*- genel olarak sosyolojinin ya da herhangi bir genel sosyal bilimin doğal niteliği ve geçerliği hakkında, ayan beyan son derece geniş anlaşmazlıklar vardır- dolayısıyla, sosyolojik çözümlemenin amacı üstüne her kuramsal çatışmaya bağlam olabilecek, evrensel kabul gören, şu ya da bu biçimde bir anlayış olduğunu öne süremeyiz. Bu belirsizlik, çeşit çeşit kuramsal tasarımların ardalanında insan ve topluma ilişkin, birbirlerini kökten karşıt ya da birbirleriyle karşılaştırılamayacak imgelerinin sinsi varlığı, anlaşmazlıkları çözmek, bir paradigmadan bir başkasına geçmek ya da sosyolojide kaydedilen bilimsel ilerlemeyi değerlendirmek bakımlarından büyük güçlükler çıkarmaktadır.

Gerçekten ilerlemeden söz etmek mümkün müdür? Sosyolojinin başlangıçtaki gelişmesinin insan toplumunun incelenmesinde -bu incelemenin amacını daha büyük bir açıklıkla tanımlaması, yeni izlekler (temalar) ve çözümleme sorunları formülleştirmesiyle- kesin bir ilerlemeyi temsil ettiğini hiç kuşkusuz savunmak isteriz.

19. yüzyıl ortalarından 20. yüzyılın başlarına kadar -Marx'ın, Weber'in ve Durkheim'ın yapıtlarında- cesur kuramsal yapımlar, sosyolojinin yöntemiyle ilgili keskin önermeler ve toplumsal yapının temel öğeleri üstüne okkalı incelemeler görülmüş ve bunların tümü birden sosyolojiyi sıkı bir bilimsel soruşturma biçimi olarak kurmakla, ampirik toplumsal araştırmaların büyük bir yayılım göstermesine yol açmışlardır. Erişilen bu başarıların, müjdeciler olarak ne denli önem taşımış olsalar da, Saint-Simon ve A.Comte'un ya da 19. yüzyıl başlarının tutucu düşünürlerinin daha çok kurgulamaya (spekülasyona) kaçan çalışmalarına oranla hatırı sayılır bir ilerlemeyi temsil ettiklerinden pek şüphe edilemez. Edward Tiryakian, "Durkheim'ın hayatının projesine ilk kapsamlı bilimsel paradigmasını verdiği"ni[4] belirtmektedir; fakat aynı şeyler, ancak azıcık değişikliklerle Marx'ın çalışmaları hakkında da söylenebilir: -Marxistlerin kendi aralarında zaman zaman "dogmatik uyku" dönemleri geçirmelerine karşın- bu yapıtlar, bilimsel bir paradigmanın işareti olan, yeni araştırma sorunlarını türetmek ve bilimsel çatışmalar kışkırtmak yeteneğinde olduklarını çoktan kanıtlamışlardır.

Böyle olmakla birlikte, disiplinin temellerinin atıldığı o parlak çağdan beri, genel bir kuramın ya da belirli toplumsal görüngülere ilişkin daha sınırlı kuramların oluşturulmasında olsun, eski kuramların eleştirilme ve yadsınmasında olsun herhangi bir belirgin ilerleme sağlanıp sağlanamadığı, sosyolojik çözümlemenin gelişmesi açısından sorulacak daha önemli bir soru sayılabilir. Bizim gözümüzde bu çok karmaşık bir sorudur ve herhangi bir yalın biçimde yanıtlanamaz. Bir yandan, Marx'ın, Weber'in ve Durkheim'ın yapıtlarında içerilen sosyolojik çözümleme türlerinin hâlâ yetkeli ve etkili oldukları ve terkedilmiş olmaktan pek uzak bulundukları besbellidir. Bu durumun bir yönü de, 20. yüzyılda henüz, sosyolojinin "altın çağı" denilen döneminde üretilenlerin açıkça önüne geçecek herhangi bir yeni paradigmanın çıkmamış olmasıdır. Böyle bir paradigmaya en çok yaklaşanı, muhtemelen, 1940'ların ve 1950'lerin yapısal-işlevselciliğiydi; fakat o da sosyoloji kuramının kapsamlı bir yeniden-yapılanmasını sağlayamamıştır, çünkü (özellikle Talcott Parsons'un çalışmalarında) içine, Weber ve Durkheim'dan bazı önemli kuramsal kavramlar almış ve yeni bir kavramsal tasarım formüle etmekte onları aşmaya kalkışmışsa da, ne doğrudan doğruya Marxist kurama ya da başka, daha az sivrilmiş sosyolojik düşünce türlerine karşı çıkmış ne de onları kendi bileşimine katmaya gayret etmiştir. Yine de, bu örnek, sosyoloji kuramlarının kurulma ve yeniden-kurulma yollarından birini göstermektedir; çünkü yapısal-işlevselciliğin yükselişi, sonra da gerileyişi, insan toplumunun incelenmesindeki karşıt iki vurgu arasında bir salınma hareketi olarak görülebilir; bir yanda yapısal süreklilik, karşılıklı bağlantılılık, kültürel birlik üzerinde ısrar edilmektedir, bir yanda da süreksizlik, değişme eğilimleri, çatışan çıkar ve değerler üzerinde — bununla birlikte, söz konusu salınma sırasında, daha büyük bir kavramsal açıklığa ve sistemleştirmeye de erişebilmektedir.[5] Ancak, bir bütün olarak, bu süreç çizgisel olmaktan çok çevrimsel *(cyclical)* görünebilir; işlevselciliğin oluşturduğu özgül örnekte, bu akımın gerilemesine -ama büsbütün bir yana atılmamıştır- yol açan güçlük ve eleştiriler, sosyolojik çözümlemeye yepyeni bir yön verecek yeni bir kuramın ya da daha genel bir paradigmanın ortaya çıkmasıyla değil, Marxizmin önemli bir sosyoloji kuramı olarak tekrar canlanmasıyla yakından ilişkiliydi.

Hiç değilse yakın zamanlarda, bütün araştırma alanında dönüşüm yaratan herhangi bir büyük paradigma değişikliği olduğunu, bu tartışmanın anıştırdığı gibi, kanıtlayamasak

bile, bazı tikel kuramların gelişmesinde anlamlı ilerlemeler kaydedilmiş olma olasılığı açık kalmaktadır. Bu kitaptaki bölümlerden birçoğunun gösterdiği üzere, temel kavramları açıklığa kavuşturmakta ve yeniden formülleştirmekte, eleştirel sorgulamaya dayanamayanların (örneğin, bazı organik benzetmelerin) ayıklanmasında ve özgül kuramlardan alınan önermeleri gözden geçirmekte, hiç şüphesiz ilerlemeler olmuştur. Fakat herhangi bir belirli kuramsal çerçevenin içinde, tıpkı daha genel paradigmalar ararken olduğu gibi, geliştirme çalışmaları yapmak, yani bir kez ortaya konulunca aralarındaki farklar herhangi kesin bir çözüme bağlanmadan yanyana varolan almaşık kavramlar üretmek yolunda bir eğilim de vardır.

Marxist düşüncenin son onyıllardaki gelişmesi, buna iyi bir örnek oluşturmaktadır; hiç kuşkusuz çok yoğun kuramsal tartışmaların, Marx'ın yöntemi üstüne kayda değer bir takım yeniden-yorumlamaların ve bir sürü aydınlatıcı kavramsal çözümlemelerin niteliklendirdiği bu çalışmalar, bilimsel olarak daha ileriye gitmiş, tek bir Marxist kuramın pekiştirilmesi yerine birbirlerinden keskin sınırlarla ayrılan bir dizi Marxist "okullar"ın kurulmasına varmıştır.

Marxizm ya da işlevselcilik gibi özgül kuramsal tasarımları irdelemekten, belirli toplumsal görüngüleri çözümlemenin türlü türlü ve ardarda ortaya çıkan yollarını incelemeye geçersek, belirgin bir ilerleme çizgisinin izini bulmakta benzer güçlüklerle karşılaşırız. Frank Parkin'in toplumsal tabakalaşma hakkında gözlemlediği gibi, bu konunun kuramının "... ilkel bir durumdan daha incelmişine doğru bir gelişme kalıbı gösteren bir bilgi birikimi anlamında herhangi bir tarihi yoktur" ve "... bugün sınıf ya da tabakalaşma kuramı sayılan şeylerin çoğunun kökleri, hemen hemen tümüyle Marx'ın ve Engels'in, Max Weber'in ve Pareto-Mosca okulunun yazdıklarında yatmaktadır."[6] Onun için bu durumda-şimdi söylediklerimiz, elinizdeki cildin başka yerlerinde incelenen öteki araştırma alanları için de geçerlidir — daha sonraki düşünürlerin katkıları, daha erken bir dönemde formülleştirilmiş başlıca kuramlarda çeşitli yollardan ufak tefek değişiklikler yapmakla ve örneğin toplumsal tabakalaşmada etnik bağla cinsiyet gibi hesaba katılması gereken yeni öğeleri işin içine katmakla sınırlı kalmış görünmektedir. Esas itibarıyla, kaydedilen ilerleme dikkate değecek herhangi bir kuramsal yenilik ya da rakip kuramları daha geniş bir tasarımın içine alma söz konusu olmaksızın, sadece varolan kuramların inceltilmesini ve onlarla küçük değişiklikler yapılmasını içermiştir. Aynı zamanda, bazı çözümleme türlerinin verimsiz olduğu ve geniş ölçüde terkedilmiş bulunduğu, makul bir biçimde savunulabilir; öyle ki, Parkin'in dediği gibi, "... Warner tabakalaşma okulunun herhangi bir yeni eşdeğerinin yükselmesini beklemek güçtür." [7]

Fakat eğer biraz önceki sözlerimizle imâ edildiği gibi, son yarım yüzyıl boyunca sosyolojide başarılı hiçbir bilimsel devrim olmamışsa bile, hiç şüphe yok ki, işlevselciliğin yükseliş ve gerileyişinin ve son yıllarda Marxizmle fenomenolojinin büyüyen etkisinin örneklediği üzere, konuya yaklaşım yollarında ve dikkati üzerine odaklaştırmak için seçilen sorun türlerinde hayli belirgin çeşitlemeler olmuştur. Onun içindir ki, bu gibi çeşitlenmeler nasıl ortaya çıkıyor, özellikle de, acaba bu düşünce akımları, en azından, bilimsel bir disiplin olarak sosyolojinin içinde yer alan kuramsal tartışma ve buluşlar kadar, toplumsal ve kültürel ortamda olan değişikliklerden de kaynaklanmıyor mu diye sormamız gerekmektedir.

Bu soruyu sormanın bir yolu, sosyolojik çözümlemenin tarihi, düpedüz, gerçek

yaşamda toplumsal mücadeleler veren çeşitli toplumsal grupların ekonomik, siyasal ve kültürel çıkarlarına bir toplumsal düşünüş bütünlüğü içinde anlatım kazandırma yolundaki çeşitli ve değişken girişimlerinden meydana gelen bir ideolojiler tarihi olmasın, demektir. Sosyolojinin tarihi ya da sosyal bilimlerin felsefesi üstünde çalışan bir takım bilginler böyle bir kanıyı üstü kapalı olarak ya da açıkça taşımaktadırlar, fakat bu sorunun iyice irdelenmesi, öncelikle -kendisi çeşitli yorumlara yatkın olan- ideoloji kavramını tartışmayı gerektirir. Marx'ın kuramında ideoloji, sınıf-bölümlü toplumlarda zorunlu olarak bulunup, gerçek toplumsal ilişkileri çarpıtan ve gizleyen, böylelikle de başat bir sınıfın egemenliğini sürdürmeye ve yeniden-üretmeye yardım eden düşünce simge ve biçimlerini anlatır. Bununla birlikte, özellikle çağdaş kapitalist toplumlarda dengeleyici karşı güçler de vardır; bunlardan biri, üzerlerinde egemen olunan sınıfların, hiç değilse bir ölçüde, kendi gündelik yaşantılarının bilincine vararak, hâkim ideolojinin etkisine karşı direnme yeteneği, bir başkası ise, sosyal bilim de dahil bilimin, ideolojinin gizlediği şeylerin-gerçek-durumunun açığa vurulmasını olanaklı kılacak biçimde ilerlemesidir. İdeoloji ile evrensel bir insan aklı ya da anlayışı, hele ideoloji ile (aklın en gelişmiş biçimi olarak) bilim arasındaki karşıtlık, Marx'ın kuramının temel bir öğesidir. Bu, onun bütün amacı ideolojide anlatılan görünüşlerin gerisindeki kapitalist toplumun gerçek toplumsal ilişkilerini bilimsel bir araştırmayla göstermekten ibaret olan, meta üretimini çözümleyişinde kanıtlanmaktadır. Bu açıdan, sosyolojinin -yani toplumun iddialı bir biliminin- ideolojiden başka bir şey olmadığını ileri sürmek anlamsızdır. Bütün bilimler, düşünsel ve kültürel yaşamın bütün öteki belirimleri, ideoloji tarafından etkilenebilir, fakat yine de bilimsel bilginin görece özerk ve sahici bir büyüyüşü vardır. Herşey bir yana, ideolojik *olanı* ayrımlayıp eleştirebilmemizi mümkün kılan, sosyal bilimin gelişmesidir.

En yetkinlikle Karl Mannheim tarafından işlenmiş bir başka ideoloji anlayışı daha vardır; ona göre, sosyal bilimlerin ideolojik olmalarından kaçınılamaz. Bunların ürettikleri -ampirik veriler ve rasyonel sistemleştirmeler gibi öğeleri de içermekle birlikte- sınanıp ussal olarak değerlendirilebilecek bilimsel kuramlar değil, sosyal sınıflar gibi ulusları, etnik ve kültürel toplulukları da kapsayan çeşitli toplumsal grupların çıkar ve özlemlerini formülleştiren öğreti(doktrin)lerdir. Bu görüş açısından, sosyolojideki düşünce akımları toplum ve kültürdeki gelişmelere dayanır, sosyolojik kuramların (gökteki ay gibi içlerinin dolup boşalmaları) büyüyüp küçülmeleri de, çeşitli toplumsal grupların bitmez tükenmez yarışma ve çatışmaları sırasında değişen bahtlarıyla açıklanmak gerekir. Bu gibi fikirler, Marxist düşünüşün bazı türlerine hiç de yabancı değildir: Gramsci ile Lukacs'ın her ikisi de Marxizmi toplumun bir bilimi diye değil, bir dünya görüşü, işçi sınıfının tarihsel olarak gelişen bilinci olarak kavrarlar; Frankfurt okulunun düşünürleri de, çok farklı bir yönden, sosyolojinin -aldığı, çağdaş bilimin büyümesi içinde bir öğe olma biçimiyle- kendisini, kapitalist toplumda kurulan özgül toplumsal ilişkilerde kaynaklanan "pozitivist" bir ideoloji diye eleştirirler; Frankfurtçuların kendi tutumları ise, yalnızca ideolojilerin genel bir eleştirisini yapmakla yetinmeyerek, her türlü toplumsal araştırmayı insanın özgürleşimi amacıyla ilişkilendiren onlara özgü bir felsefî anlayışı içeren bir "eleştirel kuram" çevresindedir.[8]

Bu tartışmanın kısaca işaret ettiği üzere, sosyolojik çözümlemenin esas itibarıyla ideolojik olduğu fikri, bir bilgi sosyolojisinden Hegelci-Marxist bir tarih felsefesine ka-

dar değişen pek çeşitli yollarla ileri sürülmüştür. Fakat bu anlayışların kendileri sorunsal niteliktedir -örneğin, bir bilgi sosyolojisi, ideolojik -olmayan bir sosyolojinin varlığını önceden gerektirir, felsefî bir tarih kuramıysa her türlü ereksellik (teleoloji) sorununa yol açar- ve bunlardan hiçbiri, ideolojik düşünüşle toplumun bir bilimi arasında geçerli bir ayrım yapılamayacağını inandırıcı bir biçimde gösterememiştir. Fakat ideolojinin hangi tarzda anlaşılırsa anlaşılsın, sosyolojik paradigmalara girebileceği ve dolayısıyla, kuramları ve paradigmaları yalnızca iç tutarlılık ve gelişmeleri bakımından değil, daha geniş toplumsal bağlamlarıyla da ilişkili olarak ele almamız gerektiği konusunda, bunlar bize hiç kuşkusuz, daha açık bir bilinç kazandırmışlardır.

Genel olarak bilim tarihine uygulanan bu görüş, Kuhn'nun yapıtından[9] beri daha bir bildik hale gelmiştir ve ayırıcı özelliklerinin somut toplumsal yaşamda ortaya çıkan çıkar ve değerlerle bağlantılı olması nedeniyle, besbelli ki, bunun sosyal bilimler için fazladan bir geçerliliği vardır. Herhangi bir bilimin tarihi, onun kuramsal gelişmesinin, dolayısıyla da güncel kuramlarının daha iyi anlaşılmasını sağlaması, yeni fikirler uyarması ve (içinde, bilginin yavaş yavaş ve aşamalı olarak, ama bazan da ansızın ve dramatik bir biçimde büyüdüğü) sürekli bir soruşturma etkinliği duygusunu vermesi açılarından önemlidir. Yeni ilerlemeler, çoğu kez belirli bir sorunu çözme yolundaki eski girişimlerin yeniden incelenmesi yoluyla olmaktadır. Bu düşünceler, besbelli sosyolojik çözümlemenin tarihi için de geçerlidir; ama bunlara ek olarak sağlanabilecek başka kazançlar da vardır. Birincisi, belirli bir kuramsal fikirler bütününün içinde geliştiği toplumsal ve kültürel bağlamı hesaba katan tarihsel bir inceleme, kuramsal kavramların evrimiyle önermelerin kendileri ve çeşitli toplumsal ve kültürel çıkarların onların üstündeki etkileri arasında daha pekin bir ayrım yapabilmemizi — ya da bir başka deyişle, bir sosyolojik düşünce sisteminin bilimsel içeriğiyle ideolojik içeriğini ayrımlayabilmemizi olanaklı kılar. İkincisi, sosyolojik çözümlemenin konuları yalnızca insan toplumlarının evrensel niteliklerini değil, tarihsel ve değişken görüngüleri de içerdiği için, çeşitli yaklaşım ve kuramların bir tarihi, bunların belirli tarihsel dönemlerin olgu ve sorunlarını inceledikleri kadar, birçoklarının en azından kimi bakımlardan sınırlı ve özgül bir kapsamları olduğunu da ortaya koyar. Ancak, bu açıdan, sosyolojinin ayrı ayrı alanlarındaki kuramlar arasında pek önemli farklar bulunabilecektir. Örneğin, sınıf ve tabakalaşma hakkındaki 19. yüzyıl kuramlarının önemli olmaya devam etmelerinin, bunların ilgilendikleri görüngülerde, uzun bir dönem boyunca, görece az değişiklik olduğu gerçeğinden ileri geldiği; oysa gelişme kuramlarının birkaç on yıl içinde bir sürü dönüşümler geçirmesinin, sadece Marxist olan ve olmayan kuramlar arasındaki anlaşmazlıkların değil, aynı zamanda 1940'larda ve 1950'lerde başat olan ve sosyoloji kuramcılarını da etkileyen kesintisiz ekonomik büyüme anlayışlarının sert bir biçimde eleştirilmiş ve bir ölçüde, yerlerine "büyümenin sınırları" konusunda (haklı ya da haksız) bir kaygının geçirilmiş bulunmasının da bir sonucu olduğu; bu yoldan, gelişme üstüne bir sosyoloji kuramının ele almak zorunda olduğu olgu ve sorunların kendilerinin değişmiş bulunduğu öne sürülebilir.

Bu kitabın bölümlerini kaleme alan yazarlar, belirli kuram ve paradigmaları, genel olarak burada özetlenen biçimde incelemekte ve gerek eleştiri ve yenilik yaratma sonucu olarak kuramların iç gelişmelerinin, gerekse değişen toplumsal ve kültürel koşulların etkilerinin üzerine eğilmektedirler. Ayrıca bazı bölgelerde, rakip kuramsal tasarımlar

arasında bir değerlendirme ve seçme yapmaya çalışırken çıkan sonuçları da tartışmaktadırlar: Comte'tan beri, bu tür tartışmalar sosyoloji için merkezî bir önem taşımıştır. Fakat sosyolojik çözümlemenin yakın zamanlardaki gelişmelerinde ortaya çıkan iki eğilim, bu aşamada öncelikle dikkate değer. Bunların biri, son yirmi otuz yılda, üstünde ısrarla durduğumuz görüş açısı çeşitliliklerine karşın, içinde, fikirlerin ve araştırma bulgularının etkin bir biçimde değiştokuş edilmesi ve eleştirilmesi sonucu, disiplinin sınırlarının ve konusunu oluşturan sorunlar dizisinin daha bir açıklıkla tanımlandığı uluslararası bir bilginler topluluğunun serpilip pekişmesidir. Hiç değilse bu ölçüde, şimdi artık tek bir disiplin, dışında sosyolojik çözümlemenin doğru dürüst yapılamayacağı bilimsel bir söylem alanı olduğu; -kendilerine ayrı ve özgül hedefler koyan bir bilginler topluluğunun hem ürünü hem de onları birarada tutan öğesi olarak- bu disiplinin salt ideolojik etkilere karşı belki gitgide daha çok direnen, görece bağımsız bir alan meydana getirdiği iddia edilebilir.

Daha eski bir dönemin özelliği olan "ulusal" sosyoloji okullarından ve son derece bireysel sosyoloji sistemleri yaratılmasından uzaklaşma yönündeki ikinci bir eğilim de, bu gelişmeyle sıkı sıkıya bağlantılıdır. Ama elbette, önceki koşulların bazı öğeleri varlıklarını sürdürmektedir. Artık pek belirgin "ulusal" sosyoloji okulları kalmamış olmakla birlikte, bir bütün olarak disiplinin içinde Avrupa ve Kuzey Amerika sosyolojisinin bir ağır basışı vardır. Fakat değişik kültürel geleneklerin ve diğer uygarlıkların bağlamı içinde gelişirken, sosyolojik çözümlemenin bundan böyle ne gibi dönüşümler geçireceğini kim güvenle önceden kestirebilir? Aynı şekilde, hâlâ birçok sosyolojik çözümlemenin ana kaynağı kurucu babaların yapıtlarında, yani tikel, bireysel, düşünsel yaratılarda bulunmaktadır. Ama bugün artık bir Weber sosyolojisi ya da bir Durkheim sosyolojisi yoktur; Marx örneğinde bile, Marx'ın kendi toplum kuramıyla şimdiki Marxist sosyolojinin çeşitli biçimleri arasında, bunların "Marxist" olmaktan çok, "sosyolojik" düşüncede olduğunu söylemeye cesaret edeceğimiz ilerlemelerde gelişmeleri sonucu hayli büyük bir boşluk olmuştur.

Öyleyse, bizim iddiamız, sosyolojiye bir ölçüde bilimsel olgunluğa erişmiş gözüyle bakılabileceği, sosyolojinin gelişiminin, Leszek Kolakowski'nin Marxizmin sosyal bilimler arasındaki yerini tartışırken saydığı nitelikleri daha genel bir biçimde örneklediğidir; "...ayrı bir düşünce okulu olarak Marxizm kavramı zamanla bulanıklaşacak, en sonunda da büsbütün kaybolacaktır; nasıl ki fizikte 'Newtonizm', botanikte 'Linnaeizm', fizyolojide 'Harveyizm', matematikte 'Gaussizm' diye bir şey yoktur. Marx'ın yapıtının kalıcı olan yanları, bilimsel gelişmenin doğal süreci içinde özümlenecektir."[10] Fakat, bu görüşü bir çekinceyle ileri sürüyoruz: Kitabımıza katkıda bulunan yazarlardan bazılarının ve okuyucularımızın belki daha büyük bir bölümünün, bunu en azından, birçok niteleme yapmaksızın (kayıtsız şartsız) kabul etmeye yatkın olmayacaklarının pekâlâ farkındayız; ayrıca, bir bilim sıfatıyla sosyolojinin, toplum üstüne daha felsefî düşünme biçimleriyle ilişkisinde hâlâ büyük ve güç sorular olduğunun da farkındayız. Aslında, kitapta ve bizim yazdığımız girişte, iki ayrı, ama birbirine yedirilmiş tartışma dokusu vardır: Bunlardan biri, insan bilgisi topluluğu içindeki yerinin geniş ölçüde oturmuş, olmuş bitmiş sayıldığı bir disiplindeki çeşitli kuram ve paradigmaların gelişmesiyle, ötekiyse bu disiplinin doğal yapısı ve temelleri, ayrı bir varoluşa hakkı olup olmadığıyla ilgilidir. Bizim yapmaya kalkıştığımız şey, bu

tartışmaların -birincisi üstünde daha büyük bir vurguyla da olsa- mümkün olduğu kadar kapsamlı bir öyküsünü sunmaktır; bu öyküde bazı boşluklar olduğunu görmemize karşın -özellikle, sosyolojik kültür ve bilgi kuramlarının üzerinde istediğimiz yetkinlikle duramadık-, yine de bu kitabın çeşitli kuramsal yönelimleri tartmak ve karşılaştırmak, sosyolojik çözümlemenin ne denli ve hangi yollarda ilerlediğini görmek ve sosyolojinin temel kavramları hakkındaki belli başlı çatışmaların tarihsel gelişimini anlamak için gerekli araçları sağladığına inanıyoruz.

NOTLAR

1. I. Lakatos ile A. Musgrave'in derledikleri şu ciltte, genel sorun ve anlaşmazlıkların bazıları iyi aktarılmıştır; *Criticism and the Growth of Knowledge* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1970)

2. Siyasal ile toplumsal arasındaki bu ayrımın W.G. Runciman, *Social Science and Political Theory* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1963) bölüm 2'de tartışılmasına bakınız.

3. Örneğin A.R. Louch, *Explanation and Human Action* (Oxford: Basil Blackwell, 1966), s. 12'de Talcott Parsons'un "genel kuram"ının bazı yanlarını tartışırken demektedir ki, "yeni olan ne? Parsons'un ince ince işlediği yapı, bir bakıyorsunuz, bireyler ve gruplar arasındaki çeşitli etkileşimleri sınıflamanın bir yolundan başka bir şey değil ve tek şaşırtıcı olan da, insan etkinlikleri hakkında zaten bildiklerimizin, bu terminoloji ve sınıflama sistemi içinde yeniden söylenebilmesi." Daha genel terimlerle, Vico'nun toplumsal bilgi düşüncesi üstüne yazdığı bir denemede Isaiah Berlin, "bir etkinliği yalnızca gözlemlemekle yetinenlere karşılık, ona katılanların sahip olduklarını iddia ettikleri" türden bilgiye değinmektedir, "... doğru yahut yanlış, ustaca yahut acemice, başarılı yahut başarısız değil de, esaslı ya da yüzeysel, gerçekçi ya da gerçekçilikten uzak, kavrayışlı ya da ahmakça, canlı ya da ölü diye anlatılan, bir imgelem ya da toplumsal tanımlama yahut bir eleştiri ya da bilginlik veya tarih yapıtında söz konusu olan bilgi." Isaiah Berlin, "A Note on Vico's Concept of Knowledge," *New York Review of Books*, XII, 8 (1969).

4. Bknz. aşağıda bölüm 6'nın ikinci sayfası.

5. Bknz. aşağıda bölüm 9.

6. Bknz. aşağıda bölüm 15'in ilk sayfası.

7. Bknz. aşağıda bölüm 15'in beşinci sayfası.

8. Bu fikirlerin daha çok tartışılması için, bknz. aşağıda bölüm 4.

9. Bknz. Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2. bas. (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1970); Türkçesi: çev. Nilüfer Kuyaş, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* (İstanbul:Alan Yay., 1982).

10. Leszek Kolakowski, *Marxism and Beyond* (London; Pall Mall press, 1969), s. 204.

I

18. YÜZYILDA SOSYOLOJİK DÜŞÜNCE

Robert Bierstedt

Çeviren: Uygur Kocabaşoğlu

Fikirlerin tarihi, bu fikirlerin gizli kökenleri bir yana, daima ortalarda *(in medias res)* başlar. Bütün fikirlerin ataları vardır ve hiç kimse, 18. yüzyılda sosyolojik fikirlerin ortaya çıkışının tarihini, onun kesintisiz örgüsünü katlamadan ve aksi halde ortaya koyacağı genel görünümün çoğunu saklamadan yazamaz. 18. yüzyılda bugünkü anlamıyla sosyoloji diye birşey yoktur. Çünkü böyle bir sözcük yoktur. 19. yüzyıla kadar bu sözcüğü hiç kimse ortaya koymamıştır ve bu adı bulan Auguste Comte da geçmişten önemli ölçüde farklı birşey yaptığını düşünmüştür. Comte, *Pozitif Felsefe* adlı yapıtını hazırladığı sırada yalnızca şiir okumuş ve öncellerinin fikirlerinin kendi fikirlerini kirletmemesi için, o garip "beyin sağlığı" doktrinini benimsememiştir. Boşuna bir çabaydı bu. Sosyolojinin çok kısa bir tarihi olabilir, ama çok uzun bir geçmişi vardır. Aklın şafağından bu yana insanın dur durak bilmeyen ve araştırıcı düşüncesi, yalnızca gökyüzüne atılmak ve dünyanın derinliklerinin gizini araştırmakla (deyim George Berkeley'indir) kalmamış, insanın kendisi ve toplumları hakkında da sorular sormuştur. Aristoteles'in gözlemlediği gibi, yalnızca, bir hayvan ya da Tanrı'nın tek başına yaşamaya elverişli bir konumda olmasına karşın, insanın doğası gruplar halinde yaşamaya uygundur. İster evli çiftler ya da arkadaşlar, isterse yönetenler ya da köleler olsun, bu grupların doğası, Batı'lı filozofların ilgi odağı olmuştur.

Aslında tarihin hiçbir dönemi sosyolojik spekülâsyondan özgür olmamış ve pek az dönemi 18. yüzyıl kadar bunun örneklerini ortaya koymuştur. Kendisinin de kabul ettiği gibi, Crane Brinton, "Toplumdaki insanın sorunları hakkında, tarihin öteki herhangi bir döneminde, 18. yüzyılın ikinci yarısında olduğu kadar insan düşüncesinin olası diğer ilgi alanlarına oranla düşünsel enerji harcanmamış olduğuna inanmak için yeterli neden bulunmaktadır" derken, bir parça abartmış olabilir.[1] Gerçekten de, Brinton, modern Fransızcaya aktarılamayan *philosophe*'ün en iyi *sociologue* sözcüğü ile karşılanabileceğini söyleyecek kadar ileri gitmiştir. Elbette sözcük, çağdaş anlamıyla *filozof* şeklinde çevrilemez. 17. yüzyılın sonunda yayınlanan ilk *Fransız Akademisi Sözlüğü*, bu sözcük için üç tanım veriyordu:" 1. Bilimle uğraşan kişi, 2. Sâkin bir yaşam süren bilge kişi, 3. Özgür düşünce *(libertinage d'esprit)* yoluyla kendini toplum yaşamının sıradan görev ve yükümlülüklerinin üstüne çıkartabilen kişi."[2] Filozofların büyük çoğunluğu dine, özellikle, örgütlü dine düşman oldukları için, *philosophe*

sözcüğü, özgür düşünen bir yazar anlamı taşımaya başladı. Bunların pek çoğu, eğer *atheism'e* (Tanrıtanımazlık) değilse bile, en azından *deism*'e (Yaratancılık) bağlıydılar.[3] Tanrıtanımazlık, Robespierre'in açıkladığı gibi, hizmetçilerin önünde tartışılamayacak soylu bir şeydi.[4] Horace Walpole, 1765 yılında Paris'ten şunları yazıyordu: *"Philosophe*'ların kim olduğunu, ya da terimin burada ne anlama geldiğini biliyor musunuz? bir kere, hemen hemen herkesi içeriyor; ikinci olarak, Papalığa karşı açıktan savaş ilân eden ve pek çoğu, dinin yıkılmasını amaçlayan insanlar anlamına geliyor."[5] 20. Yüzyıldaki kendi gözlem noktasından Robert Nisbet, 18. yüzyılın Hıristiyanlığa karşı ardı arkası kesilmeyen saldırıların yüzyılı olduğunu ve aslında Fransız aydınlanmasının da bundan başka bir şey olmadığını yazıyor.[6]

18. Yüzyılda sosyal bilimlerin, antropoloji, sosyoloji, sosyal psikoloji, ekonomi, siyaset bilimi ve hukuk gibi farklı disiplinlere ayrışması beklenemezdi.[7] Aslına bakılırsa, sosyal bilim diye bir şeyin ortaya çıkması için de çok erkendi Diderot ve d'Alembert'in büyük *Ansiklopedi*'sinde de bu başlık altında herhangi bir madde yoktur. Üstelik yüzyılın sosyal düşünürleri, toplumun incelenmesiyle ilgilenen sosyal bilimciler değil, büyük ölçüde insanlığın yararı için toplumu daha iyiye götürmeyi amaçlayan ahlâk bilimcileriydiler.[8] Bunlar aynı zamanda, toplumun yapısıyla ilgilenen sosyologlardan çok, yönetimin kökenleri ve iktidarın kullanımına ilgi duyan siyaset bilimcileridirler. Toplumsal yapı teriminin onlar için bir anlam ifade edip etmeyeceği kuşkuludur. Bu filozoflar, herhalde, akıl ve aydınlanma adamıydılar. Aydınlanma, çağın adı olmuştu.[9] Onların saygı duyduğu değerler, kuşkuculuk, akılcılık, doğalcılık, hümanizm, hoşgörü ve düşünce özgürlüğüydü. Nefret ettikleri kötülükleri ise, bilgisizlik, boşinançlar, hoşgörüsüzlük ve zorbalık yönetimiydi ve kuşkusuz tümünün çabası, kendilerinden önce gelenlerin budalalıklarını ortaya koymaktı.[10] Condorcet, çağ hakkında şunları yazıyordu: "İnsan ruhunun zincirlerini kımıldattığı, hepsini gevşettiği, kimini ise kırdığı; bütün eski kanaatların gözden geçirildiği ve bütün yanlışlara saldırıldığı; bütün eski âdetlerin tartışmaya konu edildiği ve bütün ruhların özgürlüğe doğru beklenmedik şekilde kanat çırptığı bir çağ." Holbach da güçlü bir ifade kullanıyordu, "Deneyin rehberliğindeki aklın, insanlığın uzun süredir kurbanı olduğu önyargıların kaynağına saldırmasının şimdi tam zamanıdır. Çünkü pek çok insanın içine düştüğü kölelik yanlış yapmaktan ileri gelmektedir. İnsanları korkuyla titreten ya da hayaller uğruna birbirlerini boğazlamaya iten dinsel terör, kök salmış nefretler, barbarca, baskılar, sürekli öldürmeler ve başkaldırmalar trajedileri yanlış yapmaktan ileri gelmektedir."[11] Bu aydınlanmış Filozofların sloganı, *Spare aude - bilmeye cüret ediniz* olmuştur.

Aydınlanma düşüncesinin hiç kimse hakkını veremez ve bu konuda hiçbir özet yeterli olamaz. Ancak belki şu dört önerme, dönemin havasını diğerlerinden daha iyi kavratabilir. Bir kere, doğaüstünün doğalla, dinin bilimle, tanrısal buyruğun doğa yasasıyla ve din adamlarının filozoflarla yer değiştirmesi söz konusuydu. İkinci olarak, sosyal, siyasal ve hatta dinsel bütün sorunların çözümünde bir araç olarak deneyin rehberliğindeki aklın yüceltilmesi geliyordu.[12] Üçüncüsü, insanın ve toplumun mükemmelleştirilebileceğine ve dolayısıyla insan soyunun gelişmesine inanılıyordu.[13] Ve son olarak, Fransız Devrimi'nde kanla talep edilen, özellikle yönetimin baskı ve kötülüklerinden uzak tutulma hakkı olmak üzere, insanın haklarına ilişkin insancıl ve insancıllaştırıcı saygı söz konusuydu. Kuşkusuz filozofların görüşlerinde tam bir birlik

olduğu sanılmamalıdır. Örneğin, söz konusu filozofların ilklerinden, Kilise'nin akıllı düşmanı[14] ve Cizvitler karşısında hoşgörünün cesur savunucularından birisi olan Pierre Bayle (1647-1706) ilerleme düşüncesine büyük kuşku besliyor ve aklın da kolaylıkla duyular kadar yanıltıcı olabileceğini düşünüyordu. Yine de, bu dört önerme, genel olarak *Aydınlanlanma*'nın ana temalarını içeriyordu.[15]

Bu önermelerden en önemlisi, kuşkusuz birincisidir. Batı'nın tarihinde bilimsel devrimin rolünü küçümsemek olanaksızdır. Copernicus'un *De Revolutionibus Orbium Caelestium*[16] adlı yapıtının yayınlanmasıyla (1543) bilimsel devrimi ateşleyen kıvılcım, 1687 yılında Newton'un *Principia Mathematica*'sının yayınıyla tam bir yangına dönüştü. Arada geçen 144 yılda, dünya artık başka bir yer olmuştu. Dünya evrendeki konumunu bile değiştirmiş, merkezdeki yerini terkederek güneşin çevresinde bir yörüngeye oturmuştu. Elbette bu, tüm bilim tarihindeki en harikulâde ve de en başarılı olan dönemdir. O dönem olmaksızın *Aydınlanma* olamazdı.

Öyküyü ayrıntılarıyla yeniden anlatmak iyi olabilirdi, ama hızlıca bir göz atmak da yeterli olabilir. Önce, kuşkusuz, büyük yapıtının bir kopyası kendisine getirildiğinde ölüm döşeğinde olan Copernicus vardı. Yapıt, Lutherci bir ilâhiyatçı olan ve kitabın etkilerinden çekinen Osiander'in önermelerin, gerçek olarak kabul edilmesi gerekmeyen ancak hesaplamaları kolaylaştırmak için ortaya atılmış yalnızca varsayımlar olduğunu öne süren hilekâr önsözünü de içeriyordu. Bu hileyi 1597 yılında Kepler açığa çıkardı, ama pek çokları Copernicus'un kendi bulgularını kabul etmediğine inanmayı sürdürdü.[17]

Daha sonra, Danimarka ve İsveç arasında, Hveen adasındaki Uraniborg gözlemevinden sabırla yıldızları gözleyen, haritasını çıkaran Tycho Brahe vardı. Sonra, ilk dünyanın yörüngesini daireden elipse değiştiren ve güneşi odak noktalarından birisi olarak kabul eden üç yasasıyla bizzat Kepler geliyordu. Çalışmalarının dörtte üçü bir işe yaramadığı, geriye kalan dörtte birine ise paha biçilemediği için Kepler'e astronominin Wordsworth'u deniliyordu.[18] Daha sonra sarkaç yasasını ve önce Pisa'daki katedralin küçük ibadet yerindeki sallanan lâmbayı izleyerek, daha sora katedralin hemen yanındaki Eğik Kule'den hafif ve ağır cisimleri yere atarak, düşen cisimler yasasını bulan Galileo gelmekteydi.[19] Dünyaca bilindiği gibi, ilki 1616'da ve beş kez de 1633'de, Engizisyon'un sanık kürsüsüne oturtulmuştu. Önceki olay konusunda uyarılmış olmasına karşın, 1632 yılında *İki Büyük Evren Sistemi Batlamyus (Ptolemaios) ve Copernicus Sistemleri Üstüne Konuşmalar (Dialogo Sopra i Due Massimi Sistemi del Mondo, Ptolemaico e Copernico)* adlı yapıtını yayımlamaktan geri durmamıştı. *Dialogo*'da üç konuşmacı vardır: Birincisi Salviati, Copernicus sistemini savunur; ikincisi, Sapredo (aslında o da Copernicus yanlısıdır), tarafsız bir hakem rolündedir; ve Galileo'nin Simplicio adını verdiği üçüncüsü ise Batlamyus'un görüşünü savunur [dünyanın sabit ve bütün gök cisimlerinin onun etrafında döndüğünü ileri süren görüş. ç.n.]. Bu kadarı Kilise için çok fazlaydı. Görüşlerini geri alması istendi, kabul etmezse işkence edilmekle tehdit edildi ve içlerinden biri de John Milton olan yabancı ziyaretçi kabul etmesine olanak veren, dolayısıyla bir ölçüde hoşgörüyle uygulanan, ömür boyu hapis cezasına çarptırıldı. Aslında görüşlerini değiştirmediği, Cizvit Antonio Rocco'nun (1633) kitabına yazdığı Batlamyuscu yazarı suçlayan nitelikteki, "Mankafa adam, fil, aptal, ahmak, uğursuz, cahil hadım ve alçak" gibi kenar notlarından anlaşılır.[20] Preserved Smith'in

alaycı bir edayla söylediği gibi, Engizisyon, pek çok ikiyüzlü yaratmış, ama çok az kişiyi görüşünden döndürebilmiştir. Galileo bunlardan ikisi de değildi. O, Condorcet'nin dediği gibi, İtalya'nın bilime kazandırdığı en büyük dâhi idi.

Nihayet John Locke'un, "kıyas kabul etmez Bay Newton" dediği adama geliyoruz. Böylesine büyük bir kitaptan *(Principia Mathematica)* uygarlığından yararlandığı ya hiç olmamış ya da pek ender görülmüştür. *Principia Mathematica* önceki bir buçuk yüzyılın biliminin en yüksek noktasıdır; Edmund Halley, insanlar arasında Tanrı'ya en yakın kişinin Newton olduğunu söylemişti; Cambridge'deki matematik hocası Isaac Barrow onu benzeri olmayan bir dâhi diye nitelemişti; yüksek matematiği (calculus) tek başına buluşunu Newton'un da teslim ettiği Leibniz, Newton'un matematik alanındaki çalışmasının o zamana kadarki bilimsel çalışmaların tümüne eşit olduğunu belirtmişti; Hume onu, "insan türünün eğitimi ve taçlandırılması için gelmiş geçmiş en büyük ve en ender dâhi" olarak övmüştü; Voltaire onun ününü Fransa'ya taşımış[21] ve La Grange, *Principia*'yı insan beyninin en büyük üretimi diye tanımlamıştı. Newton'u yalnızca herhangi bir zamanda yaşamış en büyük dâhi saymakla kalmayan aynı zamanda en talihli kişi sayan da La Grange olmuştu. Niye olabilirdi? Daha sonra Kant, Condorcet'ye en büyük iltifatı, onu maneviyat dünyasının Newton'u olarak nitelemekle yapmıştı ve daha da sonra Saint-Simon, üç meclisli yasama organına "Newton Konseyi" adını takmıştı. Bir tarihçinin yakındığı gibi, Newton'a yönelik bu övgüler pek tekdüze de sayılabilir, ne ki, bu öyküye Alexander Pope'un ona mezar kitabesi olsun diye kaleme aldığı şu dizeleri aktarmadan son verilemez:

> Doğa ve Doğa'nın yasaları gecenin içinde saklıydı.
> Tanrı, Newton Olsun! dedi ve herşey ışıdı.[22]

Artık bilim yükselişe, din ise inişe geçmişti. Aydınlanmayı etkileyen ve aslında onu yaratan yalnızca "cereyanlar" ve tersine kuvvetler, hareketin yasaları ve yerçekimi yasası değil; bunların her birinde çok daha güçlü olan bilimsel yöntemin kendisiydi. 20. yüzyılda sosyolojinin hakkını yeterince veremediği için belki biz bugün ona karşı biraz kıskanç ve düşmanca davranıyoruz, oysa onsuz, insan düşüncesi hâlâ boşinançların, vahiylerin ve otoritenin batağında bulunacaktı. Copernicusculari ele aldığı yetkin çalışmasında, Preserved Smith'in yazdığı gibi:

> Düşünce tarihinde, Copernicus astronomisinin yerleştirdiği düşünceden daha büyük bir devrim asla meydana gelmemiştir. Dünya merkezli bir madde evreninin terkedilmesini, mantıksal olarak *antroposantrik* (insan merkezli) düşünce evreninin terk edilmesi izlemiştir. Ancak yeni fikrin önemi, değişiklik her ne kadar büyükse de, dünyanın değişen görünümünde değil, doğanın ve bilmin derinlemesine incelenmesini olanaklı kılan o büyük aracın, bilimin kazandığı zaferdeydi. Derin düşünebilen bir kafa için -her nesilde bunlardan birkaç tane çıkmıştır- bilimin duygularla, genel kanıyla, kökleşmiş ve hemen hemen evrensellik kazanmış gelenekle ve ilâhi vahiy olmak iddiasını da taşısa her türlü otoriteyle olan savaşında kazandığı zafer kadar etkileyici başka hiçbir şey olmazdı.[23]

Zaferin bir başka etkisi de oldu. Araştırmayı ilâhî şeylerden insancıl şeylere yöneltti. Pope'un dizeleri klişeleşmiştir, ama yine de kaçınılmazdır:

> Sen artık kendini bil, inceden inceye araştırmayı Tanrı'ya emanet etme,
> Araştırmanın insanoğluna yakışır konusu insandır.

Filozoflar onu ciddiye aldılar.

Bütün bir yüzyılın toplumsal düşüncesini, bunu yapabilecek bilgiye sahip olsak

bile, tek bir bölümün sınırları içinde izleyebilmenin olanaksızlığı açıktır. Çok fazla ad sözkonusudur ve tartışma kolaylıkla yozlaşacak bir açıklamalı bibliyografyaya dönüşebilir. Sosyal bilimleri ayrı olarak ele almayacağız. Daha önce de belirtildiği gibi, sosyal bilimler 18. yüzyılda henüz farklılaşmamıştı ve aslında o yüzyılda da ortaya çıkmamıştı. Ekonomik, siyasal, ahlâkî ya da öteki 20. yüzyıl disiplinlerine göre uzmanlaşmış fikirleri değil, sosyolojik nitelikli fikirleri kalburdan geçirip elemek için her türlü gayreti göstereceğiz. Örneğin, siyaset kuramının tarihi, yetkinlikle ve çoğu kez de parlak bir biçimde yazılmıştır. Böylece biz, devletin kökeni, yönetimin doğası ve çeşitli yönetim biçimlerine ilişkin kuramları ele almayacağız, Bir bakıma kenarda kalan çoğrafya ve nüfus bilimi gibi sosyal bilimler de incelenmeyecek.[24] Çağın büyük tarihçileri de atlanacak ve dolayısıyla Gibbon ve Turgot'dan hiç söz edilmeyecek. Hume, tarihçi, ahlâkçı ya da bilgi kuramcısı olarak değil, bir sosyolog olarak ele alınacak. Kısaca, hareket tarzları ve töreleri de dahil toplumun kendisine ilişkin fikirler üstünde dikkatimizi yoğunlaştırırken, yönetim, hukuk, ekonomi ve diğer konuları dikkate almayacağız. 18. yüzyılda toplum hakkında yazmış ve dolayısıyla yapıtları sosyoloji kitaplığını oluşturan kişilerden oldukça seçici ve sınırlı bir portre galerisi sunacağız. Kolaylık açısından bunları ülkelere göre önceleyeceğiz.

Fransa

Durkheim'ın Latince tezinin konusu ve tartışmasız 18. yüzyılın en büyük sosyologu Montesquieu ile başlayabiliriz. Bordeaux yakınlarındaki La Brède'de 18 Ocak 1689 yılında Charles Louis Secondat adıyla ve *Baron de la Brède et de Montesquieu* olarak dünyaya geldi. Büyüdüğü zaman fakir fukarayı unutmasın diye, mâlikanelerinin kapısındaki bir dilencinin isim babası olarak seçildiği yolunda bir öykü anlatılır. Paris yakınlarındaki bir kolejde eğitim gördü ve hukuk okumak üzere 16 yaşında Mordeaux'ya döndü; üç yıl sonra, 1708'de diplomasını aldı. Paris'te dört yıl daha geçirdikten sonra, babasının öldüğü yıl olan 1713'te yeniden Bordeaux'ya döndü. Ertesi yıl 25 yaşında, Bordeaux Parlemanı (Meclis) üyeliğine getirildi. İki yıl sonra amcasından büyük bir serveti ve Parleman başkanlığını miras yoluyla devraldı. Amca, başkanlığı para ile satın almıştı ve daha sonra onu satan Montesquieu, bu uygulamayı, varlıklı ve soylu kişileri başka türlü üstlenmeyecekleri görevleri yerine getirmeye teşvik ettiğini ileri sürerek savunacaktı. Montesquieu'nün bilime olan ilgisi artarken hukuka olan ilgisi azaldı. Bordeaux Akademisi'ne girdi, Laboratuvar deneylerine kendini verdi; fizik, fizyoloji ve jeolojiye ilişkin yazılar yazdı; aslında hiçbir zaman kaleme almadığı "dünyanın jeolojik tarihi"ni tasarladı. 1720-31 yıllarında Avusturya, Macaristan, İtalya, Almanya ve Hollanda'yı dolaştı ve o dönemin son 18 ayını İngiltere'de geçirdi. Kendisini önce bir insan ve sonra bir Fransız olarak görmeye başladı ve bütün halkları tarafsız bir gözle izleme özlemini duydu. Paris'in salonlarında iyi tanınıyordu; 1728 yılında Fransız Akademisi'ne, 1730 yılında da Londra Kraliyet Akademisi'ne üye seçildi. Yaşamının geriye kalan kısmını, içine bir İngiliz bahçesi yaptırdığı La Brède'deki Mâlikanesi ile Paris'te geçirdi. Paris'te bir salgın hastalığa yakalandı ve 10 Şubat 1755'te 66 yaşında öldü.

Otuz iki yaşında yayımladığı *Acem Mektupları* ona derhal ün sağladı. Gerçekten de,

kitap ilk beş yılda sekiz baskı yaptı. Bu yapıtta, kendisine özgü olmayan bir yöntemi, Fransız yaşamını ve Fransız kurumlarını bir Doğulunun gözüyle inceleme yöntemini izledi. Bu ona kendi toplumunun âdetlerini, dışardan gelmiş ve olağanüstü imişler gibi anlatma olanağı veriyordu. Montesquieu'nun Acem'leri, Acem'den çok Avrupalı idiler, çünkü kitaplardan edindiği bilgiler dışında İran hakkında çok az şey biliyordu. Kitabın tutulmasının nedenlerinden birisi, cenneti her kadının kendisine hizmet eden yakışıklı erkeklerle dolu bir harem olarak düşleyen bir kadının gözüyle İsfahan'daki saray yaşamını anlatmasıydı. Herhalde, Montesquieu'nün bu görünümdeki iki "Acem" sorgucusu, Fransızların hareket tarzları ve değerleri hakkında sorumsuzca yorum yapabiliyor; izleyicilerini ekmek ve şarabın et ve kana dönüşeceğine ikna eden Papa adındaki bir sihirbazın yetkileri konusunda ileri geri konuşabiliyor. Engizisyon'un korkunçlukları karşısında hüzün verici bir hayreti açıkça ortaya koyabiliyor ve dinsel hoşgörüyü dolaylı bir yoldan savunabiliyordu: "Eğer tarafsız tartışma mümkün olsaydı. Mirza, bir devletin birkaç dini olmasının iyi bir şey olmayacağı konusunda kuşkularım var... Tarih din savaşlarıyla doludur; ancak... savaşları yaratan dinlerin çokluğu değil; kendisini üstün saymaktan kaynaklanan hoşgörüsüz ruhtur."[25]

Montesqueu bu kitapta, mahkum etmediği tek kurum olan aile hakkındaki görüşlerini de yazdı. Aileyi, sözleşmeden doğmayan, gerçekte bütün sözleşmelerden önce gelen bir kurum olarak ele aldı. Evliliğe gelince, boşanma yasağı nedeniyle çekilmez bir şey olmuştu; tekeşlilik ve çokeşlilik, her ikisini de övmedi; yakın hısımla evlenme onu rahatsız etmedi. Sonuç olarak onun hayata karşı olan genel tavrı bir tür melânkoli idi: İnsanlara ölümlerinde değil, doğumlarında ağlanmalıydı ve hayat, herkesin kendi rızası olmadan yapılmış bir sözleşme olduğu için yine herkesin kendini öldürme hakkı olmalıydı.

İkinci kitabı olan *Considérations*(1734) *(Romalıların Büyüklük ve Çöküş Nedenleri)*'nde Montesquieu, Roma İmparatorluğu'nun çözülüşü ve çöküşünü açıklamaya çalışanların saflarına katılıyordu. Roma tarihinin seyrini izlerken tarih felsefecisi oldu ve Tanrı onun düşüncesinden nazikçe dışlanıverdi. Çöküşün temel nedeni, büyük bir imparatorluğun yönetim yerini tek bir merkeze indirgemek ve böylelikle eyaletlerin gücünü yok etmekti. Buna çok sayıda ikincil nedenler de eklenmişti, ancak Montesquieu'nün kafasında cumhuriyetin monarşiye dönüşmesi ve bunu izleyen uğursuz gelişmeler her zaman önemli bir yer tutuyordu. Bu kitabın bilimsel değer açısından kusurları vardı-yorumcular, Titus Livius'a harfi harfine bağlı kaldığı konusunda görüş birliği içindedirler - ancak, aynı zamanda Fransız nesrinin bir şaheseriydi. Montesquieu, tarihsel süreçten Tanrı'yı uzaklaştırmakla kalmamış, bireyin rolünü de normal yerine oturtmuştur. Montesquieu, erken bir Tolstoy gibi, bireyin, "genel hareket" adını verdiği olayın bir aracından başka birşey olmadığını imâ eder. Eğer Sezar ve Pompeius imparatorluğu çöküntüye sürükleyen şeyleri yapmamış olsalardı bile, onların yerini alacak başkaları gelecekti. Kendi sözcükleriyle:

> Romalıların tarihinden öğrendiğimiz, gibi, dünyayı yöneten Kader değildir... Her monarşide, onu yükselten varlığını koruyan, ya da çökerten, manevî ya da fiziksel genel nedenler yürürlüktedir. Bütün olup bitenler bu nedenlere bağlıdır; eğer bir muharebenin raslantısal sonucu gibi belirli bir neden bir devleti çökertmişse, bu devletin bir muharebeyi izleyen yıkılışına yol açan genel bir neden olmalıdır. Tek

kelimeyle, temel itici güç, kendisiyle birlikte bütün özel oluşumları da sürükler.[26]

Kleopatra'nın burnu bir parça küçük olsaydı dünyanın çehresi farklı olurdu diyen Pascal'ın görüşünü, Montesquieu'nün onaylamayacağı açıktır. Montesquieu, tarihi anlaşılabilir kılmak için genel nedenler aramaktadır ve dolayısıyla sosyolojik sorular sormaktadır.

Üstelik bu ilk iki çalışmasında, Montesquieu'de yalnızca yönetim (hükümet) kavramı değil, toplum kavramı vardır. Plamenatz'ın deyişle: "Onda insanlara, bir yönetim altındaki bireyler kalabalığı olarak değil, fakat görenek ve kuramlarıyla birbirinden ayrılabilen topluluklar olarak bakışı görürüz. Onun gözünde siyasal, dinsel, ekonomik, sanatsal ve aile yaşamına ilişkin bütün kurumlar birbirleriyle karmaşık bir şekilde ilişkilidir."[27]

Montesquieu, büyük kitabı *Yasaların Ruhu* üstünde yirmi yıl çalıştı ve zaman zaman çalışmasını bırakmaya kalkıştı. Ancak çalışmayı sürdürdü ve 1748 yılında, daha önceki kitapları gibi bunu da imzasız olarak (Fransız ruhbanı hâlâ tehlikeliydi), "Yasaların, Her Yönetimin Anayapısı, Görenekleri, İklimi, Dini, Ticareti vb. ile Zorunlu İlişkileri" alt başlığı ile yayımladı. Bundan daha sosyolojik niyet zor düşünülebilir. Her biri 20-30 bölüm ve her bölümü de en çok on ve en az bir tam sayfadan kısa, 31 kitaptan oluşan iki cilt halinde yayımlandı. Kitabın herhangi bir düzeni yoktu. Önsözde, "Amacımı belirli bir plân olmaksızın izledim-ne kural ne de istisnalara uydum. Gerçeği, ancak yeniden kaybetmek üzere yakaladım" dediğine göre Montesquieu de bunun farkındadır. Montesquieu uzmanları, daha makul bir düzene sokmak için kitabı yeni baştan düzenlemişlerdir. İzleyen satırlarda, siyaset kuramını görmezlikten gelerek, sosyolojik nitelikte olan konuları ayıklamaya çalışacağız. İklim ve bunun kölelik üzerindeki etkisi, cinsler arasındaki ilişkiler, bir ulusun âdetleri ve ahlâkı gibi konulardaki vurgulamaları; ticaret, ahlâk ve yoksulluk arasındaki karşılıklı ilişkiler; ve para, nüfus ve din üstüne gözlemleriyle özel olarak ilgileneceğiz.

Montesquiu, yasaların ruhunu ya da geniş anlamda bizim bugün bir halkın kültürü diyeceğimiz şeyi belirlemede iklimin rolüne büyük önem verir. Kuşkusuz, toplumun çoğrafî yorumu onunla başlamış değildir. Bu yorum aslında Hippokrates kadar eskidir ve Bodin, Montesquieu'nün 18. yüzyılda yaptığını daha 16. yüzyılda öngörmüştür. Montesquieu, Cousin'in 19. yüzyılda olacağı kadar aşırı değildir;[28] ancak meramı açıktır. O iklimi mizaçla, mizacı da âdetler, yasalar ve yönetim biçimleriyle ilişkilendirmek ister. Örneğin:

> Soğuk iklimlerde insanlar daha gayretlidirler. Buralarda kalbin hareketi ve uzaktaki dokuların tepkisi daha iyi gerçekleşir, *humor*'ların ısısı daha fazladır. [humor, balgam eski fizyolojide bir canlının kan, safra, irin vb. akıcı maddesine verilen ad. ç.n.], kan kalbe doğru daha rahat akar ve buna karşılık kalp de daha güçlü olur. Gücün bu üstünlüğü kimi etkiler yaratıyor olmalıdır. Örneğin, daha güvenli olma duygusu, yani daha içten, daha az kuşkucu, tedbirli ve akıllı olma gibi. Kısaca çok farklı mizaçları yaratıyor olmalı.[29]

Ve yine:

> Soğuk iklimlerde insanlar zevk konusunda pek az, ılıman ülkelerde daha çok duyarlıdırlar; sıcak ülkelerde ise insanların bu konudaki duyarlılığı pek şiddetlidir.

> İklimler, enlem derecelerine göre belirlendiğinden, biz onları bir ölçüde duyarlılığa göre de ayrıma tâbi tutabiliriz. İngiltere ve İtalya'da, aynı parçaların temsil edildiği, aynı oyuncuların yer aldığı operalar izledim; ancak aynı müzik, iki ulus üzerinde öylesine farklı etki yapıyordu ki: Birisi öylesine soğuk ve heyecansız, diğeri öylesine canlı, kendinden geçer durumdaydı ki, kavranması hemen hemen olanaksızdı.[30]

Montesquieu'ye göre, Kuzey'e doğru seyahat ettiğimizde kusurları çok az, erdemleri çok fazla; Güney'e seyahat ettiğimizde ise tam tersi insanlarla karşılaşıyoruz. Aradaki enlemlerde yaşayanlar görenekleri açısından istikrarsızdırlar ve iklim "onları şekillendirecek ölçüde bir niteliğe sahip değildir." İklim çok sıcak olduğunda, vücut güçten ve canlılıktan yoksun kalır, bu ise göreneklerin ve âdetlerin uzun dönemde değişmezliğine yol açar.

Tarım, insanın temel uğraşıdır. Çok sıcak bir iklim insanların bu tür bir uğraştan kaçınmasına yol açar. Manastır hayatı Doğu'nun sıcak iklimlerinde ortaya çıkmıştır, çünkü buraların insanları eylemden çok spekülâsyona yatkındırlar. İçki kullanımına ilişkin âdetler de aynı şekilde iklim tarafından belirlenir.

> Muhammed'in şarap içilmesini yasaklayan kuralı, bu nedenle, Arabistan'ın iklimine uygundur: Ve gerçekten Muhammed'in döneminden önce Arapların doğal içkisi suydu. Kartacalılar'ın şarap içmesini yasaklayan kural, iklimden kaynaklanan bir kuraldı ve aslında bu iki ülkenin iklimi birbirine çok yakındır.[31]

Öte yandan soğuk ülkelerde iklim, insanları nerdeyse aşırılığa zorlar. "Ayyaşlık, iklimin soğukluğuna ya da ılımlılığına bağlı olarak bütün dünyada egemenliğini sürdürür." İklime dayalı etkenler kuşkusuz, yasalar üzerinde de etkili olur. Ve bu konuda Montesquieu, son olarak, kölelik kurumunun, iklimin bir sonucu olduğu tezini ortaya atar.

> Fazla ısının vücudu gevşettiği ve insanları öylesine tembel ve ruhsuz yaptığı, ancak dayak korkusunun onları yararlı bir iş yapmaya zorladığı bir ortamda kölelik akla daha uygun gelmekte ve en az kölesi kadar tembel olan efendinin durumu, köleliğe siyasal bir öğe katmaktadır.[32]

Diğer taraftan Montesquieu, bu konuda o kadar emin değildir ve köleliğin doğal olmadığına ilişkin düşünceyi kabule hazırdır:

> Ancak bütün insanlar eşit doğduğuna göre, her ne kadar bazı ülkelerde doğal nedenlere dayansa da, anormal sayılmalıdır ve bu tür ülkelerde, Avrupa'da olduğu gibi, mutlu bir şekilde ortadan kaldırılmış olsa da aklın reddettiği kölelik konusunda önemli ölçülerde fark gözetilmelidir.[33]

İzleyen bölümün sonunda, oldukça dokunaklı bir biçimde şunları yazmaktadır.

> Bu yazıyı, aklımın mı yoksa yüreğimin mi yazdırdığını bilmiyorum. Olasıdır ki, en yararlı hizmetlerin özgür insanlara uygun bir şekilde teşvik edilmediği bir iklim dünya üzerinde yoktur. Kötü yasalar tembel adamları yaratmış, belki de onların tembelliği köleliklerine yol açmıştır.[34]

Bununla birlikte, bir bölümde, Montesquieu'nun zenci köleliğini doğal sayarak savunması üzüntü vericidir.

İklimin cinsler arasındaki ilişkiler konusunda da etkili olan yanı vardır. Sıcak ülkelerde dişi cins sekiz veya dokuz yaşında evlenebilecek ve 20'sinde yaşlı duruma gelir. Dolayısıyla bu ülkelerde, bir adamın bir başkasını almak için karı boşaması doğaldır ve

Asya ülkeleri çokeşliliğe izin verirken, Soğuk Avrupa ülkelerinin izin vermemesinin nedeni budur. Bunun aynı zamanda dinsel açıdan da sonuçları vardır. Bu aynı zamanda, çokeşliliğe izin veren İslâmiyetin Asya'da kolaylıkla tutunurken Avrupa'da neden tutunamadığını da açıklar. Aynı şekilde, "Doğanın itici güçlerinin ahlâkın gücünü hemen hemen ortadan kaldırdığı iklimler de vardır."[35]

Coğrafi tezini geliştirirken, Montesquieu'nün yalnızca hava sıcaklığını hesaba kattığını ileri sürmek haksızlık olur. O, toprağın durumunu, suyun varlığını, denize uzaklığını, doğal körfezlerin varlığını, kara ve su kütlelerinin dağılımını da dikkate almaktadır. Aşağıdaki ünlü bölümü kaleme alırken, Britanya Adalarını düşündüğü hemen hemen kesindir:

> Ada sâkinlerinin özgürlüğe olan eğilimi kıtalılardan fazladır. Adaların alanı genellikle küçüktür; halkın bir kısmı diğerini baskı altında tutmak için kolay kolay seferber edilemez; deniz onları büyük imparatorluklardan ayırır; tiranlık dar sınırlar içinde kendine o denli iyi destek bulamaz; istilâcılar deniz tarafından durdurulur; ve adalılar istilâcılardan silâhlarının erişemeyeceği kadar uzak oldukları için kendi yasalarını daha kolaylıkla koruyabilirler.[36]

Montesquieu'nün diğer etkenleri dışlayacak ölçüde coğrafya etkenini vurguladığını ileri sürmek de haksızlık olur. "İnsanlığın genel ruhu" söz konusu olduğunda, yalnız iklim değil, ayrıca din, yasalar, yönetim ilkeleri, teamül, değerler ve âdetler de kendi rollerini oynarlar. Uygarlık geliştikçe, iklimin egemenliği azalır. Bununla birlikte, "İmparatorluk içinde en güçlü ve en önde gelen, iklimin imparatorluğudur."[37]

Tahmin edilebileceği gibi, Montesquieu, sistemsiz bir biçimde de olsa, aktarılan bölümlerde yer alan toplumsal olgulardan çok daha fazlasına değinir. Bunlar arasında, yasalar (hem yasama erkince yapılanlar, hem de fizik bir varlık olarak insanı yöneten yasalar), din, ticaret, görenek, âdetler, eğitim, nüfus, evlenme, boşanma, intihar, aile, savaş, para, tefecilik, festivaller ve pek çok başkaları yer alır. Montesquieu, "Venedikliler öylesine cimridirler ki, onları paralarından yalnızca fahişeler ayırabilir" şeklinde ilginç gözlemler ve "Her şey düzeltilmemelidir"[38] gibi vecizelerle doludur. Âdetler ve yasalar arasındaki ilişki üzerinde önemle durur ve âdetler yoluyla değiştirilebilecek olan şeylerin yasalarla değiştirilmeye çalışılmasının kötü bir politika olduğunu savunur.[39] Bilgi yönünden zengindir, ama bu bilginin tümü güvenilir değildir. Ancak herşeyden önce, sözcüğün çağdaş anlamıyla bir sosyologdur. İnsan toplumlarının açıklanmasında doğaüstü olanı devreden çıkarmış ve toplumsal kuramların incelenmesinde karşılaştırmalı yöntemi geliştirmiştir. Raymond Aron, onu, Auguste Comte'dan (Comte'u küçültmeden) daha büyük bir sosyolog ve bu disiplinin en büyük kuramcılarından biri sayar. Ona göre, *Yasaların Ruhu*'nun amacı tam anlamıyla sosyolojinin amacıyla çakışır ve bu amacın tarihi açıklanabilir kılmak olduğu çok açıktır.[40] Ve Durkheim, Montesquieu'yü izleyenlerin, sosyolojiyi kurarken, "onun yolunu açtığı ve bu çalışma alanına bir ad bulmaktan öte birşey yapmadıklarına" dikkati çeker.[41]

Voltaire'e (1694-1778) Montesquieu'ye göre daha az ilgi gösterecek oluşumuzun başlıca nedeni, onun bir sosyolog olarak değerlendirilmesinin güç oluşudur. Kuşkucu hazırcevap, şair, oyun yazarı, yazışmacı, tarihçi, broşür yazarı ve hepsinden önemlisi militan bir usçu-Georg Brandes'in dediği gibi, edebî ve felsefi yazılarıyla yüzyılı özetleyen adamdan söz etmeden 18. yüzyılın düşünülmesi bile olanaksızdır. Doğaüstü

özetleyen adamdan söz etmeden 18. yüzyılın düşünülmesi bile olanaksızdır. Doğaüstü güçlere aşırı ölçüde inanmayı savunduğu ve toplumsal adaletsizlikleri artırdığı için Hıristiyanlık'tan nefret ediyordu. Biraz fazla, biraz eksik, çağının Bertrand Russell'ıydı. Hıristiyanlığın baş sorumlusu saydığı için Yahudileri sevmezdi. Ortaçağların barbarlığa ve her şeyde hoşgörüsüzlüğe yol açtığını düşünürdü. Siyasal ve dinsel baskının uygarlıkla bağdaşmayacağına inanırdı ve bu görüşlerini büyük bir enerji ve açıklıkla dile getirdiği için çağının en etkili yazarı olmuştu. Karşıtlarını, alçak, dalkavuk, kertenkele, yılan, örümcek, *yılan gibi hain adam, hilekâr, casus ve rezil adam* türünden deyimlerle haşlayabilirdi. Toplum da dahil, herhangi bir şeyin sistemli şekilde ele alındığını görmek için Voltaire'e bakmak boşunadır. Birinin söylediği gibi, o yazılı olarak iyi konuşan birisiydi.

Turgot gibi insanlığın birliğine kuvvetle inanırdı. Dünyanın farklı yerlerinde dış görünüşleri yönünden insanlar ne kadar değişik olurlarsa olsunlar, duygu ve özlem yönünde aynı idiler. *Lettres sur l'Anglais*'de (1733, *İngilizler hakkında mektuplar)* tanık olunduğu gibi İngilizleri çok beğenirdi. Ancak, ne İngiliz kültürü ne de İngiliz yönetimi hakkında sistemli bir açıklama getirmiştir. Özellikle İngiltere'nin özgür bir ülke olduğuna dikkati çekmiş ve özgür bir insan olarak bir İngilizin dilediği yoldan cennete gidebileceğini belirtmiştir. Örneğin, Newton, yalnızca böyle bir ülkede doğmuş olduğu için talihli değildi, fakat ayrıca *"skolastik densizliğin" (les impertinences scolastiques)* yasaklandığı ve tek başına aklın egemen olduğu bir dönemde doğmuş olduğu için talihliydi.

Voltaire'in belirli bir siyasal tercihi yoktu; zenginlerin aristokrasi, halkın demokrasiyi ve kralların monarşiyi tercih edeceklerine işaret etmekle yetinmişti. İklimin, görenekler ve adetlerle bir ilgisi olabilirdi, ama bunlar tarihin büyük olaylarını açıklayamazdı. *Essai sur les Moeurs (1765 ,Töreler Üzerine Deneme)* adlı yapıtında doğa ve âdetleri karşılaştırır: "İki imparatorluk vardır Doğa İmparatorluğu kimi ortak ilkeler etrafında bütün insanları birleştirir; görenek ve âdetleri içeren Âdetlerin İmparatorluğu ise değişiklikleri dünya ölçüsünde yayar."[42] Böylelikle doğal düzen, toplumsal düzene karşıttır ve ikincisinin aksaklıklarına saldırmakta, Voltaire birincisini kullanır. İnsanların herhangi bir zamanda, toplumdan yoksun bir biçimde, tek başlarına yaşamış olabileceklerine inanmak aptallıktır. Gerçekten de insanın içgüdüsü ve kendi türünden olanlara karşı iyilikseverliği onu gruplar halinde yaşamaya itmektedir. İnsanın iki duygusu vardır, acıma ve adalet; ve bunlar olmaksızın toplum olmaz. Voltaire, toplumsal eşitliğin şampiyonu değildi: Bu dünyada her zaman aşçılar ve kardinaller olacaktır ve dolayısıyla eşitlik bir hayaldir. Kültürel görecelik konusunda kimi çağdaşları kadar ileri gitmemiştir. İnsanın emeğinin ürünlerini kendisinden çalmasının onu incitecek ve yalan söylemenin, velinimetine yüz çevirmenin, iftira etmenin, öldürmenin saygı gördüğü bir ülkeye rastlamamıştır.

Son olarak Voltaire, insanlığın barbarlıktan uygarlığa geçirdiği aşamaları öğrenmek istemiştir. Tarihin, askerî zafer ya da yenilgilere göre değil, büyük fikirlere göre yazılması için çağrıda bulunmuştur. Yazmış olduğu tarihlere ek olarak, tarih üzerine gözlemler de kaleme almış olmasına rağmen, bunların bir tarih felsefesi olduğu söylenemez.[43] Tarih konusundaki alaycı yanını, "ölüler üzerine oynadığımız bir sürü oyun" diye yazışından ve yaşanan tarih konusundaki karamsarlığını, "uzun ve gereksiz gad-

darlıklar silsilesi" şeklinde dile getirişinden biliyoruz. Eğer iklimin Âdetler İmparatorluğu ile ilgisi varsa, şans ve rastlantının da ilgisi vardır. Âdetler, görenekler, yasalar, bilim ve sanat da dahil toplum, uzun dönemde insanlarla çevrenin etkileşimi sonucu oluşur.

Dünyanın kendini, yalnızca katı, soğuk ve çoğu kez insafsız aklın ışığında görmeğe çalışmasına tepki oluşmakta gecikmeyecekti ve bu tepki Jean Jacques Rousseau (1712-78) ile geldi. Rousseau, bu kentte yaklaşık iki yüz yıldır yaşayan ve adlarının başında "hemşeri" ünvanını taşıma ayrıcalığına sahip Fransız kökenli bir ailenin oğlu olarak Cenevre'de dünyaya geldi. Annesi onun doğumundan bir hafta sonra öldü, çocukluğu güvensizlik içinde geçti. Bunun öyküsü, *Confessions*'da *(İtiraflar)* anlatılır. Tüm yaşamı ordan oraya dolaşmakla ve çoğunlukla da acılı geçti. Ona beş çocuk doğuran Thérèse Levasseur adlı eğitim görmemiş bir otel hizmetçisiyle ömür boyu süren duygusal ilişkileri oldu. Çocukların hepsi de, o zamanlar oldukça yaygın bir uygulama olduğuna inandığı bir adet nedeniyle kimsesiz çocuklar yuvalarına gönderildi.

1749 yılında Dijon Akademisi, bilim ve sanattaki gelişmenin ahlâk üzerinde terbiye edici mi yoksa bozucu mu etkileri olacağı konusunu irdeleyen bir yazı yarışması açtı. Rousseau, "Sanatların ve Bilimlerin Ahlâkî Etkileri Üzerine Bir Söylev" adlı yazıyla yarışmaya katıldı ve birincilik ödülünü kazandı. Burada, uygarlığın bozucu bir etki yaptığı ve bilgisizliği, maalesef kuşkuculuğun izlediğini öne sürdü.

> Gel-gitin günlük çekilişi ve yükselişinde ayın etkisi, sanatların ve bilimlerin gelişmesinin insanların ahlâkı üzerindeki etkisinden daha düzenli değildir. Onların ışığı ufkumuzda yükselirken, erdem kaybolmuş ve aynı olay her yerde ve her zaman düzenli olarak gözlenmiştir.[44]

Eski bir geleneğe göre bilimleri icad eden tanrı, insanlığın huzuruna düşmandı. Rousseau da aynı görüştedir.

Burada, kuşkusuz, sosyolojik bir tez vardı. Yalnızca sosyolojik bir tez değil, Rousseau bu tezi destekleyen deneye dayalı kanıtları da sunmaktadır. Mısır, Yunanistan, Roma ve İstanbul'da olan tamamiyle buydu. İran, İskitya ve Almanya gibi "yararsız bilgilerin bulaşıcı etkisinden korunmuş" ülkelerde ise aynı şey olmamıştır. Gerçekten de Sparta, Atina'nın sahip olmadığı erdemlere sahipti ve eğer hayatta olsaydı Sokrates 18. yüzyılın yararsız bilimlerini küçümserdi. Ve "her yandan akın eden kitap selinin kabarmasına yardım etmezdi."[45] Dürüst insanlar erdemin uygulanmasıyla yetinirler; onu incelemeye çalıştıkları zaman ise perişan olurlar. Bu ayrıca, bir toplum içinde yaşamanın onu çözümlemekten daha iyi olduğunu ve eğer sosyoloji o zamanın bilimlerinden biri olsaydı, Rousseau'nun diğerleriyle birlikte onu da mahkum edeceğini ifade eder. Bununla birlikte, kendi yazısında, Rousseau, tümevarımla tarihten nasıl yararlanılabileceğini araştırmaktadır. Sokrates'in bilgisizlik iddiasını bilgisizliğin yüceltilmesiyle karıştırmasında olduğu gibi, bunların bir kısmı yanlıştır. Diğerleri ise tartışma götürür.[46] Ancak tezi açıktır. Bilimin yükselişi, ahlâkın çöküşüyle birlikte gider. Rousseau, basım sanatına lânetler savurur ve İskenderiye kütüphanesinin yakılışını bile onaylar.[47]

Rousseau'nun bir yıl sonra Dijon Akademisi'ne sunduğu ikinci denemesi, "İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni Nedir ve Buna Olanak Sağlayan Doğa Yasası mıdır?" adını taşıyordu. Deneme Pope'un bilimlerin en yararlı, buna karşın en eksik olanı in-

sanlığın bilimidir sözünü yankılayarak ve Delphoi Mabedi kâhininin "kendini tanı" uyarısına selâm vermekle başlıyor. Denemenin çerçevesi ikinci paragrafında ortaya çıkmaktadır:

> İnsan türleri arasında iki eşit eşitsizlik olduğunu düşünüyorum; birine doğa tarafından belirlendiği, yaş, sağlık, beden gücü ve de kafanın ya da ruhun özelliklerindeki farklılıktan oluştuğu için doğal ya da fiziksel diyorum; ve ötekine, bir tür sözleşmeye dayandığı ve insanların rızasıyla belirlendiği, hiç değilse onaylandığı için ahlâkî ya da siyasal eşitsizlik denebilir. Bu ikincisi, bazı insanların değer bazı insanların zararına yararlandıkları, daha zengin, daha onurlu, daha güçlü olmak ve hatta boyun eğdirme gücüne sahip olmak gibi değişik ayrıcalıklardan oluşur.[48]

Toplumun temellerini araştıran filozoflar, doğal duruma geri gitmek zorunluluğunu duymuşlardır; ancak bunların hiçbiri, Rousseau'ya göre, hiçbir zaman oraya ulaşamamışlardır. Onların hepsi doğaya, kaynakları yalnızca toplumda olabilecek özellikler atfetmişlerdir. Doğrusu, tarihsel anlamda herhangi bir doğa durumunun, herhangi bir zamanda varolduğu da kuşkuludur.[49] İnsanlığın ilk dönemlerine ilişkin olarak Rousseau'da doğal ayıklanmaya işaretler vardır.[50] Dilin kökeni konusunda görüşler ileri sürer ve insan toplumunun kökeniyle dili karşılaştırır; toplumun mu dilden, dilin mi toplumdan önce geldiği sorusunu kendi kendine sorar, ancak bunu cevaplandıramaz. Doğal durumu, olması gerekeni dikkatle ve ayrıntılı bir şekilde inceleyerek, o durumdaki insanlar arasında farklılıkların az olduğu ve doğal eşitsizliklerin, toplumsal kuramların eşitsizlikleriyle büyük ölçüde arttırıldığı sonucuna varır.

Şu ünlü paragrafı içeren, işte bu ikinci konuşmadır: "Bir parça toprağı çevirip 'Burası benim' demeği ilk aklına getiren ve buna inanacak kadar saf adamları bulan ilk insan, uygar/sivil toplumun gerçek kurucusuydu." "Bu sahtekâr"a hiç kimse kulak asmamış olsaydı, nice cinayetler, savaşlar, korkular ve felâketlerin önlenmiş olabileceğini bir düşünün. İnsan cinsinin sayısı arttıkça orantılı olarak gailesi de arttı. Özellikle insanların iş-güçlerinde toprağın, iklimin ve mevsimlerin, insanlar arasında farklılık yaratıcı etkileri oluyordu. Topluluklar ve diller, ilkin adalarda ortaya çıktı. Çünkü buralarda insanlar biraradaydılar ve etkileşim için daha fazla olanaklara sahiptiler. Yavaş yavaş, büyük, küçük, güçlü, zayıf, hızlı, yavaş, korkak, cesur ve benzeri terimlerle ifade edilen ilişkileri anlamaya başladılar. Ayrıca, başkalarına güvenebilecekleri durumlarla, başkalarının kuşkusuna yol açabilecek durumları da algılar oldular. Yavaş yavaş ve uzun süreler zarfında karılar ve kocalar, ana, babalar ve çocuklar bir çatı altında yaşamaya ve bir aile oluşturmaya başladılar ve "her aile küçük bir toplum oldu." Daha sonra erkekler ve kadınlar büyük gruplar halinde bir araya geldiler ve törenler başladı:

> Kim daha iyi şarkı söylüyor, ya da en iyi dans ediyorsa, kim daha yakışıklı, daha güçlü, daha becerikli ya da daha güzel konuşuyorsa, en fazla itibarı o görüyordu. Ve bu, eşitsizliğe ve aynı zamanda kötülüğe doğru atılan ilk adımdı. Bu ilk farklılıklardan, bir yanda kendini beğenmişlik ve nefret, diğer yanda utanç ve kıskançlık doğdu ve bunların mayasının yol açtığı hamur, saflığa ve mutluluğa zararlı bileşimleri yarattı.[51]

İnsanlar böylece birbirlerini incitmeye başladılar ve bu durum bazı yazarların ilkel insanın gaddar olduğunu sanmasına yol açtı. Bununla birlikte gaddarlık, daha sonra ortaya

çıktı. "Doğa tarafından, zorbaların aptallığından ve uygar insanın öldürücü dehâsından aynı derecede uzakta tutulmuş ilkel durumundaki insandan daha asil birşey olamaz."[52] Bu durum, insanın sürekli içinde bulunması gereken durumdu ve bu durumda insanlar özgür, mutlu dürüst ve sağlıklıydılar. Metalurji ve tarım büyük bir devrim meydana getirdi; demir ve mısır insanı uygarlaştırdı ve insanlığı perişan etti. Daha önce Locke'un da işaret ettiği gibi, mülkiyet yalnızca emekten kaynaklanabilirdi ve en güçlü ve en hünerli olanlar en fazlasını biriktirebileceğinden, insanlar arasındaki eşitsizlikleri artırıyordu. Gerisini tahmin edebilmek diyor Rousseau, kolaydır. Eşitliğin yıkılışını korkunç karşılıklar izledi. Egemenlik ve esaret, soygunculuk ve şiddet ve sürekli çatışma doğdu.

Bu durumda birinin ortaya çıkıp, ortak korunma için insanları birlik olmaya ikna etmesi gerekiyordu. İnsanlar kolaylıkla baştan çıkarılıyorlardı; özgürlüklerinin bir kısmını, geri kalanı koruyabilmek için feda etmenin daha iyi olacağını sanarak, "paldır küldür zincirlerine koşuyorlardı." "Toplumun ve yasanın kökeni buydu ya da pekâlâ böyle olmuş olabilirdi." Bir topluluk ötekileri zorunlu kıldı ve toplumlar çoğaldı. Karamsar bir Ek'te Rousseau, vahşi ile kentliyi, doğa durumu ile toplum durumunu karşılaştırıyor ve bu ikisinden hangisini tercih ettiği konusunda hiçbir kuşkuya yer bırakmıyor. Uygarlığın düşmanı olmak doğrudur. İnsan doğası gereği iyidir ve yalnızca yarattığı kurumlar onu kötü yapmıştır.[53]

Diderot'nun *Ansiklopedi*'sinde 1755 yılında yayınlanan "Ekonomi Politik Üzerine Bir Tez" adlı makalesinde, toplum ve uygarlık konusundaki görüşünü yumuşatır. Yönetim, hukuk, mülkiyet ve miras gibi kurumları savunur. Çocukların ana babalarından miras yoluyla mal mülk edinmeleri, hem çocuklar da bunun kazanılmasına katkıda bulunmuş olabilecekleri, hem de zenginlik ve toplumsal konum yönünden insanların sürekli yer değiştirmesi ahlâka ve Cumhuriyet'e kötü etki yapacağı için, uygundur. Burada yine, "her insanın toplumsal birlikten sağlayacağı yararlar" üstüne yazmaktadır. Kısaca değinmek gerekir ki, Rousseau, 1758 yılında d'Alembert'e, bir eğlenim sosyolojisinin ilk çizgilerini, içeren uzun bir mektup yazmıştı. Monarşiler, tiyatro gibi bir lüksü göze alabilirdi, oysa küçük kentler ve cumhuriyetler için şenlikler, törenler, atletizm yarışmaları ve diğer açıkhava etkinlikleri teşvik edilmeliydi.

Rousseau'nun eğitim konusundaki risalesi *Emile* 1762 yılında yayınlandı. Bu kitapla çocuk psikolojisi disiplininin doğduğunu belirtmemiz yeterli olacaktır. Bununla birlikte, Montesquieu'nün kültürel göreceliğinin Rousseau'da bulunmadığına işaret etmek, raslantısal bir meraktan fazla bir önem taşır.

> Dünyanın bütün ülkelerine bir göz atın: Dünya tarihinin bütün ciltlerini karıştırın, bütün bu acayip ve gaddar tapınma biçimleri ortasında, bu şaşırtıcı görenek ve âdet farklılıkları arasında, her yerde doğruluk ve adalet konusunda aynı fikirleri, her yerde aynı ahlâk ilkelerini, aynı iyilik ve kötülük düşüncesini bulacaksınız.[54]

Her insanın kalbinde yaradılışından gelen bir ilke vardır ki, Rousseau buna bilinç *(conscience)* adını vermektedir. Sosyologlar için geçerli bir öğüt, toplumu incelemek için insanı ve insanı incelemek için de toplumu incelemeliyiz şeklindedir. Hangisinin önce yapılması gerektiği, onu izleyen iki yüzyılın da yanıtını bulmakta başarısız kaldığı bir sorundur.

Emile'i yayımladığı yılda (1762) Rousseau, siyasal konular üstüne yazmayı tasar-

ladığı bir başyapıtın yalnızca bir bölümü olan *Toplum Sözleşmesi*'ni de yayımladı. Bu yapıtın büyük bölümü sosyolojik konulara değil, egemenliğin niteliği, yaşama süreci, yönetim biçimleri, iyi bir yönetimin alametleri, seçim süreci ve anayasaları güçlendirmenin yolları gibi bugün siyaset bilimi ve siyaset felsefesinin ilgi alanına giren konulara ayrılmıştı. Birinci bölüm, herkesin bildiği şu ünlü sözcüklerle başlar: "İnsan özgür doğmuştur; ve her yerde zincirler içindir." Rousseau'nun daha önemli yazılarında olduğu gibi bunda da uygarlık felaket, doğal durum nimettir. Doğal durumlarında sahip oldukları özgürlüğü insanlar nasıl olur da yönetimle güvenceleyebilirler? Bir noktada yaşamın korunmasına yönelik engeller, bunları aştetmeğe yönelik kaynaklardan daha büyük olur. O zaman insanlar birbirleriyle sözleşmeler yaparlar, kollektif bir yapı oluşturarak bu sözleşmeden birlik ve ortak kimlik edinirler. Sözleşmede vazgeçmiş göründükleri şeyi, değiş-tokuşla yeniden kazanırlar. Rousseau'nun altını çizerek belirttiği gibi, "Her birimiz kendi şahsını ve ortak olduğu tüm gücünü genel iradenin yüksek yönetimine terk eder ve ortak kimliğimizle her üyeyi bütünün ayrılmaz bir parçası olarak kabul ederiz."[55]

Genel irade kavramı, sonsuz yorum güçlükleri yaratmıştır. Bu herkesin iradesi'nden farklıdır. O tür bir kamusal varlıktır ki, hem şimdi hayatta olan, hem de geçmiş ve gelecek nesillerden bütün insanların birliğini ifade eder. Durkheim'ın *kollektif vicdan*'ıyla büyük benzerlikler gösterir. Bütün yurttaşlara aynı özverileri yükler ve onların özgürlüklerinin sonul güvencesi sayılır. Bireyi, hükümdarın gücünü kötüye kullanmasına ve tek tek bireyleri de diğer bireylere karşı korur ve onu kelimenin tam anlamıyla özgür olmaya zorlar. Arzularımızın tahriklerine teslim olmak esaret, oysa kendimiz için kendi koyduğumuz bir yasaya boyun eğmek özgürlüktür.

Rousseau'nun adetin yasaya göre daha güçlü oluşunu vurguladığı ve kamuoyunun gücünü teslim ettiği bir paragraf, nerdeyse saf sosyolojidir:

> Bu üç çeşit [siyasal, toplumsal ve cezaî] yasa ile birlikte hepsinin en önemlisi olan bir dördüncü vardır ki, mermer ya da bronz tabletlere değil, yurttaşların kalplerine yazılmıştır. Devletin gerçek anayasasını meydana getiren budur; her gün yeni güçler kazanır, diğer yasalar çürüyüp yok olduklarında ya onları yeniler ya da onların yerine geçer; insanları olmaları gereken yolda tutar ve farkına varılmadan alışkanlığın gücünü otoritenin yerine geçirir. Ahlâk, Adetler ve hepsinden önemlisi, siyasal düşünürlerin bilmediği, bununla birlikte herşeyde başarının ona bağlı olduğu bir güçten, kamuoyundan söz ediyorum. Mahir yasa koyucular, belirli kurallarla sınırlı kalıyormuş gibi görünürlerse de onunla gizlice ilgilenirler; çünkü asıl önemli olan yalnızca odur; ahlâkî değerlerin ve göreneklerin harekete geçirilmesi yavaş olsa da, sonunda yerinden kımıldatılamaz kenet taşı olurlar.[56]

Rousseau ayrıca, âdetler bir kere yerleşti mi onları değiştirmeye çalışmanın yararsızlığını da kabul eder.[57]

Rousseau'nun çalışmalarındaki tutarsızlık ve sıkıntılar pek çok eleştirmence saptanmış ve tartışılmıştır. Kendisi bile *Toplum Sözleşmesi*'nin yeniden yazılması gerektiğini ve bu kitabı anladığını iddia edenlerin, kendisinden daha zeki olduğunu söylemiştir. Ancak bu kitabın ve önceki risalelerinin, hem siyaset felsefesi hem de sosyolo-

ji açısından önemi konusunda kuşku duyulamaz.[58]

Diderot'un abidesi, 1751-72 yılları arasında 17 cilt metin ve 11 cilt levha halinde yayımlanan, yüzyılın büyük *Ansiklopedi*'si hakkında da birkaç söz söylenebilir. İleriye ya da geriye dönük makalelerinin özgün ya da derleme ve aktarma, yazarlarının birer dâhi ya da yalnızca kâtip olup olmadığı burada yanıtlanacak sorular değildir.[59] Yayımcısı ve yazarlarından bazıları tanrıtanımazlık'la suçlanmıştı. Örneğin, İnsan'ın tanımında, "yeryüzünde özgürce dolaşan, duygulu düşünen, zeki bir varlık. Öteki bütün hayvanlardan üstündür ve onlar üzerinde egemenlik kurmuştur; yaradılışı gereği topluluk halinde yaşamayı sever, değişik sanatlar ve bilimler icad etmiştir ve kendi türüne özgü erdemleri ve kusurları vardır" denilirken, yaratılış öyküsünden hiç söz edilmemiştir. "Toplum" sözcüğü de burada yer almış ve anlamları arasında, aile ve köy topluluğu örnek gösterilerek, belirli hedefleri olan insanların birliği tanımı verilmiştir. "Toplum" ayrıca, birlik ya da örgütlü grup olarak çağdaş anlamda da ele alınmıştır. İnsan toplum içinde yaşar, çünkü tek başına yaşamak için gerekli donanımdan yoksundur. Bize benzeyenlerin *(nos semblables)* birlikteliğini ararız ve yalnızca onlarla bir arada mutlu olabiliriz. "Toplumsal" sözcüğü yeni bir sözcük ve insanı hemcinslerine yararlı kılan nitelikler olarak ele alınmaktadır. "Tanrısal" sözcüğünün "Toplumsal" sözcüğü ile yer değiştirmesini sağlayan *Ansiklopedi* olmuştur demek, pek fazla abartma sayılmaz. Sosyoloji disiplininin onda gerçek anlamda kavramlaştırıldığını görmeyiz. İnsanlığı incelemek için birey yerine gruptan yola çıkmamız gerektiği düşüncesi burada dikkate alınmaz. *Ansiklopedi,* sansürcülerle olan sorunlarına karşın, sosyolojik düşüncenin ve hatta sosyolojik spekülâsyonun gelişmesindeki adımlardan birisi sayılamaz.

Genel olarak fikirlerin Toplumsal değişimindeki rolü gibi, Fransız Devrimi'nin önemli olaylarının meydana gelmesinde Filozofların rolü yaygın tartışmalara konu olmuştur. Bastille'in basılmasından 19 yıl önce, 1770'te, *avocat général Séguier* şunları yazıyordu: "Filozoflar bir elleriyle tahtı silkelemeyi bir elleriyle de mihrabı altüst etmeyi amaçlıyorlardı. Toplumsal ve dinsel kuramlara ilişkin olarak kamuoyunu değiştirmeyi hedef almışlardı ve deyim yerinde ise devrim bundan etkilenmişti. Tarih ve şiir, roman ve hatta sözcükler inançsızlık zehiriyle kirlenmişti. Yazıları, taşrayı bir sel gibi kaplamadan önce, başkentte pek nadir olarak yayınlanıyordu. Bulaşıcı hastalık işliklere ve kulübelere kadar yayılmıştı."[60]

Filozofların sonuncusu, yalnızca devrimi etkilemekle kalmadı, onun içinde yer aldı ve yaşamını o uğurda harcadı. Adı Condorcet Markisi, Marie-Jean-Antoine-Nicolas Caritat'dır. 1742 yılında soylu, ama fakir bir baba ile zengin bir burjuva ananın çocuğu olarak dünyaya gelen ve daha sonra papazların militan bir düşmanı olacak olan Condorcet, Cizvit okulunda papazlarca eğitilmişti. On altı yaşında, matematik konusunda bir tezi çok parlak bir şekilde savundu. Matematiği meslek olarak seçtikten sonra, mesleğini sürdürmek üzere on dokuz yaşında iken Paris'e gitti ve orada d'Alembert'in vesayeti altında, salonlara devam etmeğe başladı. Bunların birinde en yakın arkadaşlarından birisi olacak Turgot ile tanıştı. Yirmi iki yaşında iken, 1765'te, konusu yüksek matematik *(calculus)* olan ilk kitabını yayımladı ve bu yapıt başka yazılarla birlikte, yirmi altı yaşında olduğu sırada ona Bilim Akademisi üyeliğine seçilme hakkını kazandırdı ki, ölünceye kadar bu kurumun değişmez sekreteri olarak kalmıştır. 1782 yılında Fransız Akademisi'ne seçildi. Turgot'un Bakanlığı'nda Darphane Müfettişliği, yasama meclisi

üyeliği ve onun Kamu Eğitim Komitesi başkanlığı ve daha sonra da 1792'de Ulusal Konvansiyon üyeliği ve burada anayasayı hazırlayan komisyonun başkanlığı gibi kamu görevlerinde de bulunmuştur. Jironden'ler ve Jakoben'ler arasındaki düşmanlığın kurbanı olmuş; Jakoben'ler aleyhine yazdığı çok ağır bir yazı nedeniyle bozgunculukla suçlanmış ve Konvansiyon tutuklanması için oy kullanmıştır. Alicenap bir kadının, Madam Vernet'in pansiyonuna sığınarak dokuz ay saklanmış ve yalnızca bir iki kitap ve nottan yararlanarak *İnsanlığın Düşünsel Gelişmesinin Tarihi*'ni yazmıştır. Onu saklamanın tehlikesi Madam Vernet için çok artınca, gizlice oradan ayrılmış ve bir süre sonra polisce tutuklanmış, Bourg-lâ-Reine'deki hapishanenin bir hücresine kapatılmıştır. Ertesi sabah, 8 Nisan 1794'te hücresinde ölü olarak bulunmuştur.

Condorcet'nin toplumsal sorunlara ilişkin görüşleri öylesine ileriydi ki, bu görüşlerin pek çoğu 20. yüzyılın tutucularınca da tepkiyle karşılandı. Köleliğe ilk karşı çıkanlardan birisidir. *Zenci Köleliği Üstüne Düşünceler* (1781) adlı bir broşür yazmış ve *Zenci Dostları* adlı bir derneğin başkanlığını yapmıştı. Kadın haklarının güçlü bir savunucusuydu ve kamu görevi yapabilme de dahil erkeklere açık bütün olanaklara kadınların da sahip olması gerektiğini savunuyordu. Genel seçim, genel ve parasız eğitim, kilise ve devletin ayrılığı, istisnasız bütün mezheplere dinsel özgürlük, fakirler için sosyal güvenlik ve sosyal refah, herkes için dava hakkı, tek meclisli bir yasama organı, uluslararası anlaşmazlıklara bakma yetkisine sahip bir dünya mahkemesi, özel girişim, medenî nikah ve boşanma hakkı ve doğum kontrolünü savunuyordu. Kölelikle birlikte, savaşa, ölüm cezasına, büyük evladın ayrıcalıklı haklara sahip olmasına, fahişelere ve eşcinsellere verilen insafsız cezalara karşıydı. Aydınlanma için bile, aydınlanmış bir adamdı.

Bir matematikçi olarak Condorcet, toplumun incelenmesinde matematiksel yöntemleri uygulamak istiyordu. Onun için "Toplumsal matematik", siyasal aritmetik ya da daha sonraki adıyla istatistik anlamına geliyordu. Fransız Akademisi'ne sunduğu bir risalede şunları söylüyordu:

> Ahlâkî toplumsal bilimlerin doğasını dikkate alınca insan tıpkı doğa bilimleri gibi gerçeklerin gözlemlenmesi esasına dayandırılınca, bunların da aynı yöntemi izleyeceğini, aynı şekilde kendine özgü terimlere sahip olacağını ve aynı kesinlik düzeyine ulaşacağını görmekten geri kalmıyor. Bizim türümüzden olmayan biri, bizim kunduzları ya da arıları gözlemlediğimiz gibi, insan toplumunu duygudan arınmış olarak gözlemleyebilir. Gözlemleyenin de gözlem konusunun bir parçası olması gerçeği, büyük güçlüğe yol açmaktadır ve gerçek, önyargılı ya da kötü olanlarca değerlendirilemez. Sosyal bilimlerin gelişmesinin fizik bilimlerin gelişmesinden daha yavaş olmasının nedeni budur.[61]

Son iki cümlenin özellikle çağdaş bir çerçevesi vardır. Tasarılarını gerçekleştirmede yeterince başarılı olmasa da, her şeye karşın, bizzat katkıda da bulunmuş olduğu yüksek matematiğin olasılık hesabını, mahkeme kararlarının adaletini ölçmek, yasama kararlarının seçmenin arzularını ne ölçüde yansıttığını incelemek ve daha iyi bir seçim sistemi bulunması amacıyla kullanmaya çalışmıştır. Cinsiyet, hava sıcaklığı, iklim, meslek, yönetim ve "sıradan alışkanlıklar" gibi etkenlerin yaşam süresini belirlemedeki rolü; ölüm oranını etkileyen değişik etmenler; nüfusdaki değişmelerin nedenleri ve sonuçları; yaş, cinsiyet ve işe göre nüfusun bileşimi vb. toplumdaki çeşitli etkenlerin birbirleriyle ilişkileri konusunda duyarlıdır. Bütün bu açılardan Quételet'den daha önce davranmıştır.[62]

Her ne kadar Condorcet, bugün bizim sosyal bilimler dediğimiz alanın tümünde kalem oynatmışsa da, en büyük yapıtı, *İnsan Düşüncesinin Gelişmesi Üstüne Tarihsel Bir Tablo Taslağı*, amaç ve önemi açısından sosyolojiktir. Comte'un çalışması ne kadar sosyolojikse, o anlamda, bu da o kadar sosyolojiktir. Bu yapıt, gelişmeye, aklın kullanımına, insanlığın mükemmelleşmesine ve insan soyunun mutluluğuna bir şükran veya zafer şarkısıdır. Ancak, özellikle bir kent ya da ulus ya da imparatorluğun tarihi olmayışı, aksine insanlığın ilerlemesinin ya da bugün söylememiz gerekeceği gibi toplumun araştırılmasını amaçladığı için sosyolojiktir. İlerleme, bireysel yeteneklerin gelişmesinde ortaya konabilecek aynı genel yasalara tâbidir ve gerçekten de "toplum olarak bir araya gelmiş çok sayıda bireyin gelişmesinin toplamıdır."[63]

Condorcet bize, ilerlemenin devam etmesini garanti edebilmemiz için şu dersi vermektedir.

> Üstlenmiş bulunduğum çalışmanın amacı budur ve sonucu da, akla ve gerçeklere başvurarak doğanın insan yeteneklerinin mükemmelleşmesine hiçbir sınır koymamış olduğunu, insanın mükemmelleşmesinin gerçekten sonsuz olduğunu ve bu mükemmelleşmesinin gelişmesinin onu durdurmak isteyecek herhangi bir güçten bağımsız olarak süreceğini ve bunun sınırının, doğanın bizi üzerine yerleştirdiği dünyanın ömründen başka bir şey olmadığını göstermektedir.[64]

Voltaire'in tarih, bir sürü cinayetler, budalalıklar ve talihsizliklerden başka bir şey değildir şeklindeki görüşü, Condorcet'ye göre değildir. O, barutun askerî amaçlarla kullanılması konusunda bile iyimserdir. Savaşanlara, birbirlerinden hayli uzakta bulunma olanağı verdiği için zayiatı azaltacaktır.

Kitap insanlığın geçtiği evreler ya da aşamalara uygun düşen on bölüme ayrılmıştır. (Başlıklar onundur): 1. İnsanlar boylar [kabile] halinde bir araya gelirler; 2. Çoban (hayvancılıkla geçinen) halklar: Bu aşamadan tarımla uğraşan halklar aşamasına geçiş: 3. Tarımla uğraşan hlakların alfabenin bulunuşuna kadar gelişimi; 4. Yaklaşık Büyük İskender döneminden bilimlerin farklılaşmasına kadar Yunan'da insan düşüncesinin gelişimi; 5. Farklılaşmalardan gerileyişlerine kadar bilimlerin gelişimi; 6. Yaklaşık Haçlı seferleri dönemindeki canlanma dönemine kadar bilimlerin çöküşü; 7. Batı'da ilk canlanışından, matbaanın icadına kadar bilimlerin gelişimi; 8. Matbaanın icadından felsefe ve bilimlerin, otoritenin boyunduruğunu sarstığı döneme kadar; 9. Descartes'tan Fransız Cumhuriyeti'nin kuruluşuna kadar; 10. İnsan düşüncesinin gelecekteki gelişmesi. Sonuncu bölüm, ileriye, geleceğe dönük ütopyacı niteliği ile diğerlerinden ayrılır.[65]

Condorcet'nin iyimserliği, önyargının ve yanlışın bazı durumlarda bilginin sağladığı kazanımları yok edebileceği, aydınlanmış insanların çok daha büyük cahiller dünyasında yalnızca küçük bir azınlık olarak kalabileceği ve ilerlemenin kısa ya da uzun dönemlerde durdurulabileceği gibi itiraflarla zaman zaman azalmaktadır. Bazen raslantı etkeni, "doğanın düzenli olarak ileriye doğru yürüyüşünü" yavaşlatabilir ya da hızlandırabilir. İngiliz ampirist geleneğinin düşünürleri ve özellikle Locke gibi, Condorcet de, araştırma süresince dilin öneminin bilincindedir:

> Herhangi kusursuz bir felsefenin zorunlu öğelerinden birisi, her bilim için her sembolün birtakım iyi tanımlanmış ve çerçevesi iyi belirlenmiş fikirleri temsil edecek ve böylelikle her fikrin iyi tanımlanması ve çerçevesinin iyi çizilmesini

güvenleyecek kesin çözümlemelere olanak veren, kesin ve belirgin bir dili olmasıdır.[66]

Özellikle matbaanın icadının dünyada yol açtığı değişiklikler konusunda çok şey söylemiştir. Matbaa topluma yeni bir güç, özellikle yanlışa karşı doğruyu savunabilen kamuoyunun gücünü kazandırmıştır. "Şimdi artık soruşturmasından yakayı sıyırmanın kolay olmadığı ve yargısından kaçınmanın olanaksız bulunduğu bir mahkeme ile karşı karşıyayız."[67]

Nüfusun artışı gerçeğine dikkati çeken Condorcet, kendi kendine bu artışın çok hızlı olup olmadığını ve sonunda yiyecek arzını aşıp aşmayacağını sormaktadır. Bu durum mutluluğun azalmasına, gerçek bir gerilemeye yol açmayacak mıdır? Buna iki yanıt verilebilir. Birincisi, makine kullanımının toprağın verimini artıracağıdır. İnsan dehasının, doğanın kaynaklarını kendi kullanımı için nasıl seferber edeceğini hiç kimse önceden bilemez. İkincisi, doğum kontroludur. Eğer çok artmış olan nüfusun yeterli yiyecek bulamadığı bir dönem gelirse ve eğer aynı zamanda akıl, ahlâk kurallarını bozan saçma hurafeleri yenebilirse, o zaman insanlar henüz doğmamış olanlara karşı da görevleri bulunduğunu, onlara dünyaya gelmiş olanların yok olması pahasına varolabilme şansı tanımamaları gerektiğini anlayacaklardır. Dört yıl sonra Malthus. *Nüfus Üzerine Deneme* (1798) adlı yapıtının bir bölümünü Condorcet'ye ayırır ve onun iyimserliğini çürütmeğe çalışır. Ancak Condorcet'nin doğum kontrolune ilişkin görüş açısını gözden kaçırır. Gerçekten de Malthus'un denemesinin alt başlığı, "Mr. Godwin, Mr. Condorcet ve Diğer Yazarların Spekülâsyonları Hakkında Görüşler" adını taşır. Malthus, her şeye karşın 19. yüzyıla aittir.

Hem Saint-Simon hem de Comte, Condoret'ye değer vermişler, ancak her ikisi de onu eleştirmekten geri kalmamışlardır. Saint-Simon şunları söylemiştir: "Genel aklın geçmişteki tarihini ve geleceğini yazma fikrini ilk kavrayan Condorcet olmuştur. Onunki büyük bir projedir." Bununla birlikte, projeyi gerçekleştirme tarzının değersiz olduğunu da hemen eklemiştir. Saint-Simon *Taslak*'a üç noktadan karşı çıkmıştır. 1. Condorcet dilin en başından itibaren var olduğunu öne sürmüştür, oysa dil yalnızca uzun bir gelişme süreci sonunda ortaya çıkmış olabilir. 2. O dini, insan mutluluğuna bir engel olarak göstermiştir, oysa aslında din bir zamanlar toplumda birleştirici bir öğe olarak görev yapmıştır; 3. Onun insanlığın mükemmelleşmesine sınır tanımayan görüşü yanlıştır.[68] Comte, Saint-Simon'a göre daha olumludur. O, Condorcet'yi manevî babası olarak adlandırmış, *Taslak*'ın giriş ve sonuncu bölümlerinin ölümsüz olduğunu söylemiş ve "Sosyolojinin temel kavramlaştırılmasında, Montesquieu'den sonra en önemli atılım, unutulmaz yapıtı *Esquisse* ile talihsiz Condorcet tarafından gerçekleştirilmiştir." Bununla birlikte Comte, Condorcet'nin bir gelişme kavramı getirmiş olmasına karşın buna yanıt verecek bir kuramı geliştirmede başarılı olmadığını düşünüyordu. Bulmak istediği, yerçekimi yasası gibi gerçek bir yasa, onun kafasını karıştırmıştır. Condorcet için, hiç kuşkusuz, öteki bilimlerin gelişmesinin değerlendirileceği bir ölçüt ve fizikî evrenin hareketlerini yöneten aynı evrensel yasaların toplumda da bulunabileceği konusunda bir ilham kaynağı olarak, Newton hep varolmuştur.

İtalya

Bizden bugün o denli uzakta olan erken antikiteyi saran derin karanlığın içinde, gerçeğin ölümsüz ve hiç sönmeyecek olan ışığı, kuşkuya yer vermeyecek şekilde parlar: İnsan toplumları kesinkes insanlarca yaratılmıştır ve bu nedenle onun ilkeleri bizim o insan aklımızın değişik yönleri içinde aranmalıdır. Bu konuda kafa yoran herkes, filozofların bütün enerjilerini Tanrı tarafından yaratıldığı için en iyi şekilde yalnız O'nun bileceği doğa âleminin incelenmesine yöneltmiş olmalarına ve insanlar tarafından yaratıldığı için ancak onların bileceği toplumsal âlemi ya da uluslar âlemini incelemeyi ihmal etmiş olmalarına şaşırmaktan kendini alıkoyamaz.[69]

Bunlar, sosyoloji disiplini tarihinin özgün, İtalya'nın ise en büyük sosyologu bir İtalyan düşünürünün, Giambattista Vico'nun sözleridir. Eğer, şans eseri, girişimine "sosyoloji" sözcüğünü etiket olarak yapıştırmış olsaydı, bugün Comte'un yerine o sosyolojinin isim babası sayılacak ve bu disiplin şimdikinden yüz yıl daha yaşlı olacaktı.

Vico 1688 yılında Napoli'de doğdu ve 1744'te aynı kentte öldü. Yetişkinlik döneminin hemen hemen tümünde Napoli Üniversitesi'ndeki az maaşlı *rhetorika* hocalığı ile yaşamını sürdürdü. Bu görevinden elde ettiği para o denli azdı ki, özel ders vererek gelirini takviye etmek zorunda kalıyordu. Kitabını yayımlamaya sıra geldiğinde, ne Papalıktan ne de başka bir yerden herhangi bir yardım görmüş yayımcıya ödeme yapabilmek için en değerli eşyası, yüzüğünü rehine koymak zorunda kalmıştı.

Bugün dünya çapında *Scienza Nuova* ya da *Yeni Bilim* diye bilinen kitabın adı *Principi di una Scienza Nuova d'intorno alla commune natura delle nazioni (Ulusların Ortak Nitelikleriyle ilgili Yeni Bir Bilimin İlkeleri)* idi ve yıl 1725'ti. Ölümüne kadar tekrar tekrar gözden geçirdiği ve bugün bizim sosyal bilimler dediğimiz her şeye değinen bir kitaptı bu. Ancak herşeyden önce, ulusların doğuşunun ve çöküşünün sosyolojisinin kuramıydı. Toplumun meydana gelişinin ve uygarlığa geçişin, dinle başlayan, sanat ve bilimlerle son bulan ebedî bir sürecin öyküsüydü.

Napoli'de Engizisyon henüz tatsız bir şekilde varlığını sürdürdüğü için Vico, Cennet Bahçesi'ni korumak zorunda kaldı. Ancak Tufan'dan sonra insanlar, "dünyanın ormanına dağılmış", gök gürültüsü ve şimşekten dehşete düşmüş, cinsel ilişkileri için utançla mağaralara sığınmış, vahşi bir durumdaydılar. Böylece aileler ve sonra da topluluklar ortaya çıktı. Sırasıyla önce ormanlar, sonra kulübeler, daha sonra köyler ve kentler geliyordu. Toplumlar, aynı zamanda korkuya karşı bir tepki olan dinle başladı. "Varro, titizlikle, sayıları yirmi binden az olmayan Yunan tanrısının adını derlemiştir. Bu adlar, ilk zamanlardan itibaren, doğal, ahlâkî, ekonomik ve toplumsal yaşam gereksinmelerine işaret ediyordu."[70] Toplumsal sınıflar tarih sürecinin erken dönemlerinde ortaya çıkarlar. Mülteciler yerleşik ailelerin korumasını talep ederler ve çalışma karşılığı bunu elde ederler. Böylelikle iki sınıfla karşı karşıyayız; kahramanlar ve kaçaklar (serseriler) ve daha sonra da Roma'da olduğu gibi patriciler ve plebler.

Vico, düşünceyi Mısırlılara dayandırarak insan toplumlarının tarihinde üç evre ya da dönem ortaya koyar ve böylelikle Turgot, Saint-Simon ve Comte'dan daha önce davranmış olur. Bunlardan birincisi Tanrılar çağıdır ki, bu çağda insanlar ilâhî yönetim altında yaşarlar, kehanet ve vahiy ile yönetilirler. İkinci evre, patrisyenle plebin çatıştığı, birincisinin toplumu olduğu gibi sürdürmek, ikincisinin ise değiştirmek istediği kahramanlar çağıdır. Üçüncüsü, insanların kendi niteliklerinin farkına vardığı ve ilkin bir siyasal birlik *(commonwealth)* daha sonra da bir monarşi kurmayı başardıkları,

insanlık çağıdır. Vico, Comte gibi, her yerde "üçler" görür. Dilde ilerleme, kutsaldan, sembolik ve "genel"e doğru olmuştur. Örneğin Homeros, kendi dilinden daha eski bir dilden söz eder ki, bu Tanrıların dili olmalıdır. Aynı şekilde dünyayı kavramanın da üç yolu vardır. Ruhlar *(animistic)*, efsanevî-şiirsel *(mythopoetic)*, bilimsel; üç tür de görenek vardır. Dinsel, kılı kırk yarıcı *(punctillous)* ve insancıllaştırıcı *(humane)*. Hukuk, önce Musa'nın yasalarında olduğu gibi ilâhîydi; sonra Lykurgos'ta olduğu gibi kahramanca, akıl geliştikçe de insanca oldu. Her evren organik bir bütündü ve kendi gelişimi içinde dil, sanat, yönetim ve dini de içeriyordu ve bunların her biri diğerleriyle birlikte her evrede değişiyordu. Üçüncü evrede ayrıca toplumlar şiirden nesire ve âdetten yasaya geçtiler. İnsanın neredeyse *Gemeinschaft*'dan *Gesellschaft*'a diyesi geliyor.

Bununla birlikte üçüncü evre, birinci ve ikinciden daha kalıcı değildir. İnsanlar yasaya uymayı bıraktıklarında, başıbozukluk eşitliği bozduğunda ve felsefe dinin yerini aldığında, insanlık çağı çöküntüye uğrar. Yeni bir barbarlık ortaya çıkar ve çevrim yeniden başlar. Böylece tarih, bir çevrimler dizgesidir, *corsi e ricorsi* sonsuza dek kendini tekrarlar. Kuşkusuz toplumlar, dışardan gelen istilâlara yenik düşebilirler ve üç evrelik gelişmelerinde kesintiye uğrayabilirler. Ancak genellikle, toplumların tarihi çevrimsel kalıba uyar. Bunlar hem Roma'nın hem de Avrupa'nın içinden geçtiği evrelerdir. Üstelik, kültürün bir toplumda doğduğunu ve oradan öteki toplumlara yayıldığını sanmak yanlıştır. Her toplum kendi kuramlarını ötekilerden bağımsız olarak geliştirir. Dolayısıyla, birbirleriyle teması olmayan toplumlarda özdeş fikirlerin ortaya çıkması durumunda, bunların ortak bir temelinin bulunduğu ve hiçbir geleneğin bütünüyle yanlış olamayacağını kabul edebiliriz.

Tacitus ve Orta Çağların Aristoteles'inden etkilenen Vico, çok önceden Descartes'ı reddetti ve Francis Bacon'u benimsedi. Çünkü Vico için, dünyanın durumu hakkında bize gerçekleri söyleyen matematik değil tarihtir ve dolayısıyla tümden gelim değil tümevarımdır. Her ne kadar Tanrı'ya hürmet eder ve insan toplumlarında dinin önemini vurgulamaktan geri kalmazsa da, Vico, her şeye karşın tarihe bilimsel bir rol yüklemiştir. İnsana özgü olayların gelişmesini belirleyen Tanrı değil, insanların zihinsel durumudur. Tarihin ve genel olarak toplumun açıklaması insanda aranmalıdır ve böylece tarih, psikolojik bir temele sahip olur. Her toplumun kendi içsel kaderi vardır ve bu kaderin değişmesinin nedenleri Tanrısal değil doğaldır. Burada Vico, yeni bir noktaya dikkati çekmektedir ve bu ona Aydınlanma'nın sosyologları arasında bir yer kazandırmaktadır. Eğer Voltaire, 18. yüzyılın Bertrand Russell'ı ise, Vico da Oswald Spengler'idir.

Scienza Nouva'nın nasıl karşılandığının öyküsü ilginçtir. İnsan böylesine yenilikçi bir başarının, Vico'nun Fransa, Almanya, İngiltere ve hepsinden önce İtalya'daki çağdaşları üzerinde derhal etkili olacağını beklemektedir. Venedik'deki küçük bir grup dışında böyle bir şey olmamıştır. Leipzig'deki *Acta Eruditorum*'da kısa ve olumsuz bir yorum yer almış, bunun dışında kitap bütünüyle görmezlikten gelinmiştir. H.P. Adams'ın belirttiği gibi, "Dünyanın bütün okyanuslarında seyredebilecek bir gemi yapılmış da, mucidinin bir iki dostu ara sıra ziyaret etsin ve değerine değil de yapımındaki inceliğe önem veren başkalarından üstün bir iki kişi de mektuplarında bundan söz etsin diye, onu yapanın havuzunda palamarla bağlanmış gibidir."[71]

Adams'a göre, Montesquieu, 1728 yılında Venedik'i ziyaret etmiş ve Antonio Conti adında edebiyata meraklı birisi tarafından Scienza Nouva'nın bir kopyasını satın almağa ikna edilmiştir, ama ertesi yıl Napoli'de bulunduğu sırada Vico ile buluşmaya çalışmamıştır. Benedetto Croce'yi kaynak olarak gösteren Max H. Fisch ise, Montesquieu kitaplığında korunan kitabın ilk baskısını muhtemelen Vico'nun kendisinden aldığını söylemektedir. René Wellek, Montesquieu'nün Venedik'te bulunduğu sırada *Scienza Nouva'yı* elde etmek istediğini günlüğüne not ettiğini, ancak kitabı edinmemiş olabileceğini bize bildirmekte ve Fisch ve diğerlerini açıkça nakzetmektedir: "Ne Montesquieu kitaplığı kataloğunda ne de La Brède'de korunmuş olan kitaplar arasında bu cildin bir kopyası mevcuttur."[72] Goethe 1787 yılında bu kitabın bir kopyasını Napoli'de satın almış ve Jacobi'ye ödünç vermiştir. John Stuart Mill, Auguste Comte'a yazdığı 1844 tarihli bir mektupla, Vico'yu okumadığını itiraf etmiş ve Comte'da, *Pozitif Felsefe*'nin ikinci cildi yayımlandıktan iki yıl sonra, yani 1844 yılında, Vico'nun kitabını okumuştur. Pozitif Siyaset'te onunla ilgili kısa bir inceleme yer almış ve adı *Pozitivist Takvim*'e gereği gibi geçirilmiştir. O sıralar Virginia Üniversitesi'nde ders veren Amerikalı George Frederick Holmes, 1852'de Comte'a yazdığı mektupta, Comte'un habercisi olma açısından Condorcet'den daha çok Vico'nun hak iddia edebileceğini söylemektedir.[73] Kısaca Vico, 19. yüzyıla kadar keşfedilmemişti. Benedetto Croce, yaşadığı dönemde tanınmamış oluşunu, Vico'nun "dehasının büyüklüğü nedeniyle bir çağa uymazlık olarak felsefe tarihindeki tek ve belki de benzersiz yerine" bağlamaktadır.[74]

İskoçya

Bilgi kuramcısı, ahlâkçı, siyaset kuramcısı ve tarihçi olarak tanınan David Hume (1711-76) filozofların en büyüklerinden biri ve çok sevimli bir insandı. Akıldan çok, bütünüyle âdetlere dayandırdığı nedensel çıkarsamanın geçerliliği konusunda kuşkuluydu ve ayrıca insan düşüncesi evreninin öteki alanlarında âdet ve sözleşmenin rolü konusunda da duyarlıydı. Gerçekte insan yaşamının büyük rehberi, âdetlerdir. Deneyimlerimizi yararlı kılar ve geleceğin de geçmiş gibi olacağı konusundaki beklentimize yol açarlar. Doğanın seyri ile fikirlerimiz arasında önceden belirlenmiş bir uyum söz konusu ise bunun da nedeni yine âdetlerdir: "Âdet, türümüzün varlığı ve insan yaşamının her olayında ve her koşulunda davranışlarımızın düzenlenmesi için öylesine gerekli olan bu uygunluğu olanaklı kılan ilkedir."[75] Burada aslında, tam gelişmemiş bir bilgi sosyolojisiyle karşı karşıyayız. Hume, doğa yasası doktrinine de saldırmış ve doğru ve iyiye verdiğimiz anlamların toplumsal örf ve âdetlerden kaynaklandığı konusunda direnmiştir. Kurallar, ya da bugün bizim normlar dememiz gereken şey, hem bireysel çıkarların karşılanması hem de toplumun istikrarı için gereklidir. Yönetimden yoksun bir toplum olanaklıdır, ne ki biz onu bu şekliyle yalnızca ilkel koşullarda görürüz. İnsanın zayıflığı şimdiki iyiyi daha uzaktakine tercih eder görünmesindendir ve bu eğilim, yönetim kurumunun iyileştirmekten çok yatıştırmayı olanaklı kılmasına yol açmaktadır.

Hume'un sosyolojik bir değerlendirmeye en yakın yaklaşımı, kuşkusuz adını koymadan, belki de aşağıdaki paragrafta ortaya çıkar:

> Bütün toplumlarda ve çağlarda insanın eylemleri arasında büyük bir yeknesaklık (tekbiçimlilik) olduğu ve insan doğasının ilke ve uygulamada aynı kaldığı evren-

sel olarak kabul görür.

Ve paragraf daha sonra şöyle devam eder.

> Yunanlıların ve Romalıların duygularını, eğilimlerini ve yaşam seyirlerini bilmek mi istiyorsunuz? Fransız ve İngilizlerin de mizaçlarını ve hareketlerini iyi inceleyin: İkincilere ilişkin yaptığınız gözlemlerin *çoğunu* birincilere aktardığınızda çok fazla yanlış yapmış olmazsınız. Bütün zamanlarda ve her yerde insanlar o kadar aynıdırlar ki, tarih bize bu bağlamda yeni ya da alışılmamış hiçbir özellikten söz etmez. Tarihin başlıca yararı yalnızca insanları çok değişik koşul ve durumlarda sergileyerek ve bize gözlemlerimizi dayandırabileceğimiz malzeme sunarak, insan eylem ve davranışının düzenli kaynaklarıyla bizi tanıştırarak, insan doğasının düzenli ve evrensel ilkelerini keşfetmemizi sağlamaktır."[76]

Kuşkusuz kişilik, önyargı ve kanaat, yaş ve cinsiyet farklılıkları konusunda hoşgörülü olunmalıdır ama genelde insanların yatkınlıkları konusunda bir yeknesaklık söz konusudur.

Adaletin ve mülkiyetin kaynaklarını tartışırken, Hume toplumun kökeni konusunda spekülâsyon yapma frsatını bulmaktadır. Doğa insanlara, olanaklarına göre karşılayabileceklerinden daha fazla gereksinme vererek zalim davranmıştır ve bu nedenle yalnızca toplum içindedir ki, "İnsanın zayıflıklarının üstesinden gelinebilir."[77] Bu gereksinmelerle bir araya gelen bir başkası da vardır ki, toplumun ilk ve özgün temel ilkesi budur: "Bu gereksinme, onları birleştiren, birlikteliklerinin ortak ürünü olan çocuk meydana gelene kadar bu birlikteliği koruyan cinsler arasındaki doğal istekten başka bir şey değildir. Bu yeni ilişki, ayrıca ana baba ve çocuklar arasındaki birliğin de asıl nedenidir ve daha kalabalık bir toplumun oluşmasına yol açar."[78]

Bu arada Hume, doğa durumunun boş bir hayal olduğuna inanır. "İlk Sözleşme Hakkında" adlı makalesinde, bunun yalnızca insanlar arasındaki sözleşme sonucu adaletin ortaya çıkışını göstermesi açısından yararlı olduğunu söyler. Daha işin ilk başlarında, yönetimin "ilk örneklerinin ormanlarda ve çöllerde" ortaya çıktığı dönemlerde, "anlatılması bile gereksiz sayılabilecek son derece açık ve belirli" koşullar altında bir tür toplumsal sözleşmenin varolabileceğini kabul etmeye hazırdır. Ancak tarihte bilinen bütün yönetimler, rıza ile değil, zorla kurulmuşlardır.[79] Hume'un bu denemesi, Peter Gay'e şunları söyletmiştir: "Hume yalnızca ahlâk felsefesini değil, siyasal felsefesini de sosyolojiye dönüştürmek istemektedir."[80]

Hume, *"Ulusal Nitelikler Hakkında"* adlı denemesinde oldukça ayrıntılı bir biçimde toplumdaki çoğrafî etkenlerin rolünü tartışmakta ve Montesquieu'den farklı olarak, "insanların mizaç ve zekâlarına ilişkin herhangi bir şeyi, hava, yiyecek ve iklime borçlu oldukları" konusunda kuşku duymaktadır. Gerçekten de konuya ilişkin bilimsel bir incelemesinde, coğrafî yorumun niçin kabul edilemeyeceği konusunda dokuzdan fazla neden ortaya koymaktadır. Kuzey bölgelerinde erkeklerin alkole eğilimli olmalarına karşın Güney'de aşka ve kadına düşkün olmaları mümkündür, ancak bu bağlamda bile ahlâkî nedenler fizikî nedenler daha önemli olabilirler. Hume sosyolojik sayılabilecek -zevk ve tutkular, önyargılar ve heyecanlar, insan doğasının onurlu ve adi yanları, toplumsal özgürlük, bilimlerin ve sanatların doğuşu ve gelişmesi, çok eşlilik ve boşanma, zarafet ölçüleri, para, faiz, âdetler, antik ulusların nüfusu, tevazu ve küstahlık, aşk ve evlilik ve intihar gibi- konularda pek çok yazı yazmıştır. Son olarak, *Dinin Doğal Tarihi* adlı

çalışması, kullandığı karşılaştırmalı bilgilerle din sosyolojisine gerçek bir katkıdır.[80a]

Adam Ferguson'un (1723-1816) sosyolojinin gerçek babası olduğu yolundaki iddialar o kadar çoktur ki, Newton'a düzülen özgüler gibi tekdüze hale gelmişlerdir. Daha iyi tanınan David Hume, Adam Smith ve diğer sanat ve bilimlerdeki aydın çevrelerin, İskoç aydınlanmasını yaratan grubun önemli üyelerinden birisiydi. Gerçekten de, "Kuzey'in Atina'sı" olarak bilinen zamanın Edinburgh'u, bir kültür ve bilim merkezi olarak Londra ve Philadelphia'yı geride bırakmış, Paris'le yarışır olmuştu.[81] Pek çok yönden 18. yüzyıl İskoçya'sının Fransa ile ilişkileri, İngiltere ile olandan daha ileriydi. Ferguson, *Edinburgh Review*'de kendisinden söz edildiği şekliyle,[82] ırkının tipik bir örneği olan bu İskoç, Black Watch Highland Regiment'ın vaizi olarak görev yaptı, bugün hâlâ gizli kalmış nedenlerle İskoçya Kilisesi'nden ayrıldı.[83] Hume'dan sonra Advocates Library'nin *hafız-ı kütüblüğü'nde* bulundu ve Edinburg Üniversitesi'nde ilkin Doğal Felsefesi profesörlüğü daha sonra ise Gaz Mekaniği *(Pneumatics)* ve Ahlâk Felsefesi profesörlüğü yaptı; bu görevleri 1759'dan emekliye ayrıldığı 1785 yılına kadar sürdürdü. 1767 yılında *Uygar / Sivil Toplumun Tarihi Üzerine Denemeler'i* ve daha sonra (1792'de) *Ahlakî ve Siyasal Bilimin İlkeleri* başlığı altında Konferanslarını kitap halinde yayımladı. Ayrıca, 1782 yılında yayımladığı *Roma Cumhuriyeti'nin Gelişmesi ve Sona Erişinin Tarihi*'ni yazdı.

Ferguson toplumun insanın doğal durumu olduğuna ve insanlığın asıl inceleme konusunun bireyler değil gruplar olduğuna inanıyordu. "İnsanlar gruplar halinde ele alınmalıdır... ve bu konuya ilişkin her deney, tek bir adamla değil, toplumun bütünüyle ilgili olmalıdır."[84] Ve yine, "İnsanlar hep kümeler ve topluluklar halinde dolaşmış, ya da yerleşik hayatı seçmiş; uyum içinde olmuş ya da kavga etmişlerdir.[85] Hume'un bir önermesiyle ilişkili bir paragrafta ileri sürdüğüne göre, insan düşüncesi, kendi gelişmesi açısından topluma bağımlıdır.

> İnsan düşüncesinin ilk zeka kıvılcımını, bir bütün olarak toplumun atmosferinden aldığı sonucuna varabiliriz: Hayatî bir hava olmasa bile, ahlâk duygusunu ateşleyen ilâhî bir havanın alevi başlattığı konusunda güçlü bir etki yaptığından kuşku duyamayız; daha bilinen bir örnek vermek gerekirse, insanların kafası, birbirinden ayrı yerlere konmuş ateşlenmeyi bekleyen yakacak odunlara benzer; eğer öbekler halinde toplanırsa alevlere dönüştürülmesi kolay olur.[86]

Ve yine;

> Yalnızca güç değil, insanın en mutlu duygularının varlık nedeni; akılcı kimliğinin yalnızca en iyi kısımları değil, hemen hemen tümü toplumdan elde edilir. İnsanı tek başına bir çöle gönderin, kökleri koparılmış bir bitki olur: Aslında biçimi eski halini korur ancak bütün melekeleri solar ve kurur; insan kişiliği ve insan kimliği varlığını yitirir.[87]

Toplumun incelenmesinde buluşlardan, tahminlerden ve spekülâsyonlardan (burada Rousseau'yu imâ etmektedir) kaçınmak ve bunların yerine gözleme dayanmak zorunludur. Gerçekten ahlâk felsefesi bilimsel temellere dayanmak ve coğrafya, psikoloji, dil tarihi ve nüfusun ampirik verilerini kullanmak zorundadır. Ancak Ferguson, toplumun yapısını psikolojik ilkelerden çıkarsamaya çalışmıştır.

Bütün çağdaşları gibi Montesquieu'den etkilenen Ferguson, coğrafyanın önemini kabul etmiş ancak tek etkenli herhangi bir toplumsal değişme kuramını reddetmiştir. Üç

aşamadan söz eder-vahşet, barbarlık ve "incelik" - ve bunlar MacRae'nin onu Darwin'den önce evrimci bir düşünür olarak değerlendirmesine yol açar. Ferguson ayrıca, 'doğa durumunda insanlar' düşüncesini de reddetmiştir. Eğer biz doğa durumunu ararsak, nerede olursak olalım, Ümit Burnu'nda, Britanya Adalarında olduğu kadar da onu çevremizde buluruz. 19. yüzyıldaki ardıllarından daha basiretli davranarak organizmacı ilişkiyi de kabul etmemiştir.

İnsan bedeninin genel bir düzeni vardır; her bireyde nazik bir bünye ve sınırlı bir ömür olur; insanın bünyesi hareketle aşınır ve işlevlerinin tekrarıyla tükenir; Oysa, onu oluşturan üyeleri her nesilde yenilenen, ırkı sürekli genç kalan, bir takım üstünlükleri biriktiren toplumda, herhangi bir nedenle, yalnızca yaş ve günlerin uzunluğuna ilişkin bunaklıklar görmeyi bekleyemeyiz.[88]

Ferguson insan toplumlarının hem tek biçimliliklerini hem de çeşitliliklerini vurgulamıştır. Toplumsal evrim amaçlı değildir: Toplumlar, "aslında insan eyleminin sonucu olan, ama herhangi bir insan tasarımının sonucu olmayan kurumları raslantısal olarak bulurlar." Kabul edecek olan toplum, bu değişmeye hazır olduğunda, birbirlerinin âdetlerini benimserler. Toplumsal evrim doğrusal değil, fakat çevrimseldir. Ferguson kendi kendine sık sık toplumların niçin en yüksekte kalamadığı sorusunu sorar ve erdemden sapma olmasının dışında, tümüyle açıklayıcı bir yanıt ortaya koyamaz. Erdem, mücadele dönemlerinde güçlenerek çoğalır ve amaca ulaşıldığında kötülüğe yenik düşer.

Simmel'den yaklaşık bir buçuk yüzyıl önce Ferguson, toplumsal çatışmanın yararları olduğunu ve aslında bunun zorunluluğunu savunuyordu. "Hemcinsleriyle hiç mücadele etmemiş birisi, insanlığın duygularının yarısına yabancıdır." İnsanlar çatışmayı olumlu karşılar ve severler; karşıt durumları mutlulukla kucaklarlar. Saldırı zindelik verir. Savaş, uygar/sivil toplumun birliğine katkıda bulunur; toplum onsuz biçimden yoksun kalır: "Karşı olanların düşmanlığını kabul etmeden, aralarında birlik duygusu olduğunu halk yığınlarına anlatabileceğimizi beklemek boşunadır." ve "erdemini ortaya koyabilmesi açısından nasıl ateşi yakmak için çakmak taşının yanında çelik gerekli idiyse, Sparta için de Atina gerekliydi." İç-grup / dış-grup ilkesinin bundan daha açık bir ifadesini bulmak zordur. Bir başka konuda da Ferguson, Condorcet gibi ve her ikisi de Malthus'tan önce- geçim kaynaklarını nüfus artışının sınırlandıracağını fark etmişti. "İnsanlar ortamın çekici olduğu yerlerde birikecekler ve birkaç nesil içinde her ülkede geçim kaynaklarının sınırına dayanacaklardır."

Son olarak, Ferguson işbölümü üzerine de yazmış ve kendinden sonra gelen sosyologlar gibi, hem yararlarını hem de sakıncalarını değerlendirmiştir. İşbölümü, gelişme ve "yaşamın hünerleri"ni besleyebilmek için gereklidir. Vahşi ve barbar toplumlarda erkekler, hiçbirini iyi yapamayacak sayıda, pek çok iş yapmak durumundaydılar. İşbölümü ile görevleri birbirinden ayırabiliyor ve her birinde uzmanlaşabiliyor ve sonuçta daha verimli olabiliyorlardı. Ancak işbölümü, (Ferguson'a değer vermiş olan) Marx'ın belirttiği gibi, aynı zamanda yabancılaşmaya yol açıyor. Böylece işbölümü hem bir nimet hem de bir bela idi. Toplumu bölüyor, onun bütünlüğünü tehdit ediyor ve böylelikle Durkheim'ın bir yüzyıl sonra çözmeye çalışacağı bir sorunu yaratıyordu. Peter Gay'in, "işbölümü üzerine Ferguson'un yazdıkları, 18. yüzyıl sosyolojisinin küçük bir zaferidir" yolundaki görüşüne rahatça katılabiliriz.[89] Eğer bunlara onun sosyolojik konularda diğer yazdıklarını da eklersek, küçük değil, büyük boyutlarda bir başarıyla karşılaşırız. Fergu-

son'da çağdaş bir hava vardır ve onun hakkında, o güne olduğu kadar, bu güne de uygun bir dille konuşabiliriz.

Donald MacRae'nin ileri sürdüğü gibi, eğer Ferguson'da biraz ekonomi bilimi varsa, bu onun sosyolojisine hizmet etmiştir. Adam Smith için ise tam tersi geçerlidir. Onun sosyolojisi, hem *Ahlakî Duyguların Kuramı'nda (The Theory of Moral Sentiments,* 1759) ahlâk kuramına, hem de *Ulusların Zenginliği*'nde *(The Wealth of Nations,* 1776) ekonomi kuramına hizmet etmiştir. İkincisi kuşkusuz ekonomi tarihinin en büyük kitaplarından birisidir. "Görünmez el"i devreye sokarak *Laissezfaire (bırakınız yapsınlar)* kapitalizminin temellerini atmış, hemen olmasa da, sosyal bilimlerde yazılmış en etkili kitaplardan birisi olmuştur. Almanların dediği gibi, bir "Adam Smith sorunu" bile yaratmıştır, çünkü Smith'in ahlâk kuramı özgeciliği, iktisat kuramı ise bencilliği destekler görünmektedir. ("Akşam yemeğimizi, kasabanın, fırıncının ya da biracının iyi kalpliliği sayesinde değil, kendi açılarından çıkarlarını gözetmeleri sayesinde yiyebiliyoruz.") Ancak biz bu kitabı sosyolojik bir yapıt sayamayız. İlk bölümündeki işbölümü konusu dışında, bütünüyle ekonomiye aittir.

18. yüzyıl İskoçya'sındaki bir tur, John Millar'dan söz edilmezse eksik kalır. 22 Haziran 1735'te Glasgow'dan birkaç mil doğuda, Edinburg yolu üzerindeki Kirk o'Shotts'da doğdu; on bir yaşında Eski Kolej'e (Glasgow Üniversitesi) girdi; orada altı yıl okudu, daha sonra yakın arkadaşı olacak Adam Smith'in derslerini izledi; 1760 yılında Edinburgh Barosu'na kabul edildi ve 1761'de, 26 yaşında iken GlasgowÜniversitesi'nde Medeni Hukuk profesörlüğüne atandı ve 30 Mayıs 1801'de ölene kadar 40 yıl süreyle bu kürsüyü başarıyla işgal etti. Her ikisi de yaşadığı dönemde büyük ilgi gören, sonra unutulan ve yakın zamanlarda sosyolojiye yapılmış önemli katkılar olarak yeniden keşfedilen iki temel eser yazdı. Bunlardan birincisi olan Mertebe Farklarının Kökeni *(The Origin of the Distinction of Ranks),* şu açıklayıcı alt başlığı taşır: *Toplumun Değişik Üyeleri Arasında Etki ve Otorite Farkı Yaratan Koşullar Üzerine Bir Araştırma (An Inquiry into the Circumstances Which Give Rise to Influence and Authority in the Different Members of the Society)* 1771 yılında yayımlanmış ve dört kez basılmıştır. İkincisi, Saksonların Britanya'ya Yerleşmesinden Stuart Hanedanının Tahta Çıkışına Kadar İngiliz Yönetimine Tarihsel bir bakış *(An Historical View of the English Government from the Settlement of the Saxons in Britain to the Accession of the House of Stewarts)* 1787'de yayımlandı ve bu da yeni eklerle birkaç kez basıldı.[90]

Millar'ın düşüncesi, Ferguson'unki gibi, sosyolojik bir çerçeveye kolaylıkla yerleşir. O, insanoğlunun toplumsal ilişkilerini yönlendirdiği için âdetler, görenekler ve kurumlarla ilgilenir. Her ne kadar, Lykurgos, Solon, Kral Alfred gibi yasa koyucuların insan ırkına yaptıkları katkıları takdir ederse de, yasaların oluşumunda âdetlere bireylerden daha fazla ağırlık tanır. Montesquieu'ye tepki olarak, iklimin toplumsal değişmede belirleyici bir rolü olduğunun vurgulanmasını reddeder ve aynı genel konumu paylaşan Sparta ve Atina; İspanya ve Fransa; Yunanistan ve Türkiye ve aynı şekilde İngiltere, İskoçya ve Galler'de ortaya konabilecek farklılıkları açıklayamaz. Ayrıca: "Aynı ülkedeki insanların, farklı dönemlerdeki değişik âdetleri de daha az dikkat çekici değildir ve ulusal kimliğin iklimden doğrudan doğruya pek az etkilendiğinin çok daha tatminkâr kanıtlarını ortaya koymaktadır."[91] İnsanlar arasında mertebe farklılıklarına yol açan eşitsizlikleri, Millar, yetenek ve başarı farklılıklarına ve ilginçtir, üstleri onurlandırma arzusuna

bağlamaktadır. O, bu eşitsizlikleri ortadan kaldırma isteğinden çok uzaktır; aslında, sınıfsız bir toplum boşuna bir umuttur.[92] Yüksek sınıfların hem asalaklık hem de önderlik nitelikleriyle donanmış; aşağı sınıfların ise hem aptal hem de canlı bir zekâ ile cihazlanmış oldukları bilinmektedir.

Millar, konuyu kavramış olarak işbölümü üzerine yazmış ve işbölümünün fazlasının insan ruhu üzerindeki etkisinin farkına varmıştır. Toplumsal Devrimin seyrinde dört evreye-avcılık, hayvancılık, tarım ve ticarete - işaret ederek, 19. yüzyılın habercisi olmuştur. Toplumda, cehaletten bilgiye, kabalıktan incelmişliğe doğru, ne başarılı bir şekilde karşı konulabilen ne de zamanından önce hızlandırılabilen doğal bir ileri gidiş söz konusudur.

Böylelikle John Millar, adı konmamış bir sosyologdur. Robert M. MacIver ondan, tohum halinde bir düşünür ve sosyolojinin öncüsü diye söz eder.[93] Aydınlanmış çağdaşlarının Kilise'ye karşı duygularını bütünüyle paylaşmış ve kendisi de İskoçya'nın Augustus Çağı'nın [İngiltere ve İskoçya'da neoklasik çağ - ç.n.] önde gelen isimlerinden birisi olmuştur.[94]

Almanya

Her ne kadar o zaman bir ulus değildiyse de, 18. yüzyılda Almanya da kendi Aydınlanma'sını yaşamıştır. İngiliz deizmi (yaratancılık) ile Fransız özgür düşüncesinin bileşiminden etkilenerek, Almanya'nın da isim defterine, Goethe, Kant, Schiller, Herder ve bizzat Büyük Friedrich gibi ünlüler girmişti. Gerçekten Friedrich, toplam 30 cildi bulan eserleri arasında, tamamı yedi ciltlik Fransızca bir tarih bırakmıştır; *L'Histoire de mon temps'ında (Zamanımın Tarihi)* yalnızca askerî ve siyasal olayları değil, bilim, felsefe, edebiyat ve sanatları da işlemektedir. Lessing, aslında bir tarih felsefesi olan, insan soyunun eğitimi üzerine bir kitap yazmış[95] ve burada Hıristiyanlığın, tarihin yalnızca bir evresini temsil ettiğini ve onu, kimi bireylerin şimdiden ulaşmış oldukları, aklın egemen olacağı bir evrenin izleyeceğini söylemiştir. Ancak yalnızca Herder'in, etiket konusunda çok çok cömert olmak koşuluyla, sosyolog olarak nitelenmesi mümkün olabilir.

Usçudan *(rationalist)* daha ziyade bir romantik olan Herder (1744-1803) Fransız ve İskoç çağdaşlarına göre daha dindardı ve onun düşünce sisteminde Tanrı'nın bir yeri vardı. Usçular, Orta Çağları yalnızca küçümserler, oysa Herder, aksine o çağları yaratıcılık, sadelik ve barış dönemi olarak över, Tarih felsefesi üzerine ilk kitabında, *Auch eine Philosophie der Geschichte* (Bir Tarih Felsefesi Daha) (1774), akla tapınmayı eleştirmiş, Yunan ve Romanın klâsik uygarlıklarına olan hayranlığını dile getirmiştir. Büyük yapıtı, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (İnsanlığın Tarihinin Felsefesi Üstüne Fikirler) (1784-91) adıyla dört cilt halinde yayımlanmıştır.[96] Önsözde, önceki çalışmasında, bütün uluslara bebeklik, çocukluk, erginlik ve yaşlılık gibi temsili terimler yakıştırma niyetinde olmadığını ya da "irfan tarihi"nin tümünün sağlıklı bir şekilde izlenebileceğini ima etmediğini söylemektedir. Ancak dünyada herşeyin bir felsefesi ve bilimi olduğuna göre, bizi en çok ilgilendiren şeyin, yani insanlık tarihinin kendisininde bir felsefesi ve bilimi olması gerektiği düşüncesine ulaşmıştı. Doğada başka herşeyi düzenlemiş olan Tanrı, tarihin seyrini rastlantıya bırakmış olabilir miydi?

Kitap belki de en iyi şekilde bir evrensel tarih olarak tanımlanabilir. Dünyanın yaratılışı ve güneş sistemi içindeki yeriyle başlar, bitki ve hayvan alemlerini, bitkilerin ve hayvanların yapısını, hayvanların içgüdülerini, insanlarla hayvanlar arasındaki

farklılıkları ve insanların zihinsel kapasitesini çözümler. Yazar, dünyanın çeşitli yerlerindeki insanların fizikî özelliklerini gözden geçirerek ve farklı ırkların oluşmasında iklimin rolünü özel olarak değerlendirerek konuyu sürdürür. Ancak bu konuda dogmatik değildir:

> İklimin elindeki şekil verilebilir bir çamur olduğumuz doğrudur, ancak onun parmakları öylesine değişik biçimler verir ve etkisini bozan yasalar o kadar çoktur ki, bütün bu güçlerin ilişkilerini bir tek bütün içinde biraraya getirebilmek belki de yalnızca insan dehâsının başarabileceği bir şeydir.[97]

Bir konuda ısrarlıdır - aslında kitabının bölümlerinden birinin başlığı da budur - "İnsan Formunun Değişiklik Göstermesine Rağmen Dünyamızın Her Yanında Bir ve Aynı İnsan Türü Vardır."[98] Dört ya da beş insan ırkı olduğunu ileri sürmemelidir, çünkü (renk ve sima gibi) "görünüşler birbirine karışmaktadır." Bununla birlikte, insanı maymunla karşılaştırmada çok ileri gidilmemesi konusunda bizi uyarmaktadır ve böylece Darwin'i haber verme bağlamında onda çok az şey vardır.[99]

Hobbes'dan farklı Herder, insanı ve toplumsal olmayan bir yaratık ne de yırtıcı bir hayvan olarak görür. Yeteneklerini geliştirmesi için insanın diğer insanlara bağımlı olduğunu kabul eder:

> Aşkın sinesinde vücut bulan ne sevgisinin göğsünde beslenen insan, insanlarca eğitilir ve onlardan binlerce kazanılmamış yarar sağlar. Böylece insan aslında toplum içinde ve toplum için biçimlenir, onsuz ne varlığına kavuşabilir ne de insan olabilir.[100]

Her ne kadar savaş bazen "ihtiyacın ürünü" olursa da, savaş değil barış insanın doğal durumudur. Doğa, "kendine" benzemeyecek kadar kendine benzeyen ve tutkuları, erkeğin tutkuları ile çatışamayacak olan ve sonunda bir birlik kurmalarıyla tutarlı olacak şekilde erkeği kadına iter.[101] Herder, "daha yumuşak cinsin "erkeğe bahşedilmemiş erdemlere sahip olduğunu ve kadının erkeği şefkatle yönettiğini söyler. Erkeğin erdemleri, cesaret, baba sevgisi, dostluktur; ve dostluk "insanın en soylu ilişkisidir".

Kitabın büyük kısmı ortodoks tarih yazıcılığıdır. Herder, Çin ve Japonya, Babil ve Asur tarihini, Medleri ve Persleri, İbraniler ve Mısırlılar, Yunan ve Romayı, Germenleri ve Slav uluslarını, barbar krallıklarını, Hıristiyanlığın gelişmesini, Haçlıları ve Avrupa tarihini ayrıntılı olarak anlatır. Her tarihsel olayın doğal bir görüngü *(phenomenon)* olarak görülmesi gerektiğini ve bu yapıldığında, "niçin başka türlü olamayacağının nedenlerinin genel olarak ortaya çıkacağını" söyler bize,[102] Bunun yalnızca, gerçekten böyle olmasını dilemek kalıyor. Bu arada, Herder'de olayları sınıflandırma, tekrarlanan kalıplar, kısaca bizim toplumsal kurumlardan anladığımız kavramlar yoktur. Bir paragrafta sosyolojinin ne yapabileceği konusunda belli belirsiz bir pırıltı görünür. İnsan, yaradılışın bir parçası olduğuna göre, "bütün göksel cisimlerin hareketini belirleyen yasadan daha az güzel ve daha az yetkin olmayan" yasalara boyun eğmek gerekir.[103] Bununla birlikte, onda ifadesini bulan yasalar çok basit, hatta pek yavandır.[104] Kendine sorduğu sorulara verdiği yanıtlar bizi hayal kırıklığına uğratıyorsa, olumlu bir not olarak şu kadarı belirtilmelidir ki, soruların kendileri gerçek anlamda sosyolojik nitelik taşıyordu. Her halükârda, von Ranke ve Mommsen'in tarih yazıcılığı ve Kant ile Hegel'in felsefesi üzerindeki etkisi inkâr edilemez.

Sonuç

Bu bölümü okuyan, içinde, 18. yüzyılın İngiltere'sinin sosyolojik düşüncesine ilişkin bir kısmın olmadığını kuşkusuz fark etmiştir. Garip gelebilir, ama bu ülkede Locke'den Malthus'a kadar olan dönem boyunca, bu iki yazarın çapında tek bir kişi yoktur ve toplumun niteliği ile birincil olarak ilgilendiğini güvenle belirtebileceğimiz pek az kişi vardır. Newton bir yana, Bacon, Hobbes ve Locke, Fransız Filo-zoflarını ciddi bir şekilde etkilemişlerdir. Ancak İngiliz ampirist geleneğinde Locke'dan sonra gelenlerden birisi, George Berkeley bir İrlandalı, diğeri David Hume bir İskoç'tur. David Hartley, *Observations on Man: His Frame, His Duty and His Expectations*'ı (İnsan Üzerine Gözlemler: İnsanın Vücudu, Görevi ve Beklentileri) 1749'da yayımlamıştır, ama o Manş'ın ötesindeki Condillac gibi sosyolojiyle değil psikolojiyle uğraşır. Yüzyılın başlarında Shaftesbury *Characteristics of Men, Manner, Opinions and Times* (1711, İnsanoğlunun Görenceklerinin Kanaatlerinin ve Zamanların Özellikleri) adlı yapıtında, toplumun insanın doğal toplumsallığı üzerine kurulu olduğunu savunmuştur; ne ki o da kitabın başlığında yer alan görenceklerden çok, etik ve estetikle ilgilenmiştir. *The Fable of the Bees*'in (1714, Arıların Öyküsü) yazarı Mandeville, kitabına 1723 yılında yazdığı, "Toplumun Doğasına Dikkatli Bir Bakış" adlı ekte, özel kusurlar, kamusal yararlardır diye ısrar etmiş, toplumun kökenini insanların arzularında görmüş ve toplumsal Darwinizmin habercisi olmuştur.[105] *Letter on the Study and Use of History*'yi (1735, Tarihin İncelenmesi ve Yararı Üstüne Mektuplar) yazan Bolingbroke, bize "Tarihin örneklerle öğreten felsefe" olduğunu söyler; bizden tarihsel olayların nedenlerini ve sonuçlarını araştırmamızı ister. Ve filozoftan daha çok bir uygulayıcı olan Burke, toplumsal düzenden Tanrının sorumlu olduğuna inanır ve insan toplumsal bir hayvan olduğuna göre, incelenmesi gereken en uygun birimin de aile olduğuna karar verir; kaçınılmaz olduğu gerekçesiyle toplumsal eşitsizliği savunur. Ancak bunların hiçbiri sosyolojik düşüncenin ciddi birer temsilcisi değildir. Yapıtları yüzyılın daha sonraki yıllarında yayımlanan Bentham ile Blackstone ve kitabı İngiliz tarih yazıcılığına heybet kazandıran Gibbon hakkında da aynı şeyler söylenebilir.

Atlantik'in Batı yakasında, her ikisinin de Fransızlarla güçlü fakir bağları olan ve yine her ikisi daha yönünden en az Fransız çağdaşları kadar büyük, her ikisi de Aydınlanma'nın adamı, Franklin ve Jefferson vardı. Franklin kimi gözlemlerini, *Observations Concerning the Increase of Mankind, Peopling of Countries etc.* (İnsan Soyunun Çoğalışı, Ülkelerin İskânı vb. ile İlgili Gözlemler) adı altında 1735 yılında yazdı ve burada, bir ülkeye göçün uzun dönemde nüfusu arttırmayacağını, çünkü doğal artış hızını baskı altında tutacağını ve örneğin İngiltere gibi tek bir ülkenin bile, başka yaşayanlar olmasa da bütün dünyayı insanla doldurabilecek kadar doğurgan olduğu yolunda bir demografik önerme ortaya attı. Jefferson'un nüfus katmanlaşma ve çeşitli toplumsal konular üstüne dikkatli gözlemleri vardı. *Notes on the State of Virginia* (Virginia Eyaleti Üstüne Notlar) adlı kitabı, istatistiksel bir araştırma olmak üzere hazırlanmış, oysa Amerikan yaşamının ve toplumunun pek çok yönüne canlı bir şekilde ışık tutan bir çalışma olarak ortaya çıkmıştır.[106] Ancak yine de Franklin ve Jefferson'un edebî katkılarının sosyolojik araştırma alanına ait olduğu iddia edilemez.

İtalya'da Vico'nun, İskoçya'da Ferguson'un durumunda olduğu gibi, 18. yüzyıl İngiliz ve Amerikan düşünürlerinde sosyolojik düşüncenin gelişmesi yönünden bir devamlılık yoktur. Kendilerini izleyenler olmadığı gibi, bunlar, sosyolojik önemi uzun yıllar görmezlikten gelindikten sonra keşfedilebilen birer sıçrama ve geriye çekilmenin öyküsünden başka bir şey değildir. Fransızların durumu farklıdır. Burada bir yanda Montesquieu'den Rousseau'ya, Condorcet'den Malthus, Spencer ve toplumsal Darwinciler'e; öte yanda Saint-Simon, Comte ve daha sonra Durkheim'a uzanan doğrudan bir çizgi söz konusudur. Kısaca, Comte'un darphanesinde yeni basılmış "sosyoloji" sözcüğü ile damgalanacak bir disiplin ve geleceğin araştırma çizgisidir, bu.

NOTLAR

1. Crane Brinton, "The Revolutions" *Encyclopedia of the Social Sciences* (New York: Macmillan Co., 1930), Cilt 1, s.129.

2. Preserved Smith'in *A History of Modern Culture* (New York: Henry Hold and Co., 1934) Cilt 2, s. 355-56'da geçiyor. D'Alembert, filozofu ölümünden sonra hatırlanabilmek için yaşarken kendine cenaze eden kişi olarak tanımlıyor!

3. Dönemin deizmi, özellikle Bolingbroke, Pope, Voltaire ve Lessing'in bu konudaki görüşleri için Paul Hazard, *European Thought In the Eighteenth Century*, J. Lewis May çevirisi, (New Haven: Yale University Press, 1954)'e bakınız. Hazard deizm konusunda bizi uyarıyor: "Tek bir deizm yoktu, herbiri farklı, hepsi birbirine karşı ve hatta birbiriyle kanlı bıçaklı deizmler vardı. Pope'un deizmi, Voltaire'inkinden başkaydı, Voltaire'inki ise Lessing'in deizminden dağlar kadar uzaktaydı." 17. yüzyılın Lord Herbert, Tindall, Toland, Wollaston, Collins ve Chubb gibi adları da dahil İngiliz deistleri de çok farklı görüşler ortaya koyuyorlardı. Bununla birlikte esas olarak hepsi, yalnızca us (akıl) temeline dayanan doğal bir din kurmak istiyorlardı. Onların, evrenin yaratılışını kabul eden dinselliği, daha sonra doğal yasaların işleyişini gözlemleyen bir konuma indirgeniyordu. Dolayısıyla Addison, "ateist" (Tanrıtanımaz) terimi eski moda olduğu için kendisini özgür-düşünür sayıyordu.

4. Carl Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers* (New Haven: Yale University Press, 1932) s.31, 157

5. Smith, *A History of Modern Culture*, Cilt 2, s. 356'da geçiyor.

6. Robert Nisbet, *The Sociological Philosophers* (New York: Thomas Y. Crowell, 1973), s.217-18.

7. Görünüşe bakılırsa "siyaset bilimi" terimi ilk kez 1701 yılında, Leibniz'den (Piskopos) Burnet'ye yazılan bir mektupta kullanıldı. 1726 yılında Jonathan Swift, *Gulliver'in Seyahatleri*'nde, Brobdingnagianlar'ın "Avrupa'nın daha zeki beyinleri bunu yapmışken, politikayı bilime dönüştürmede başarılı olamadıklarını" yazar. Terim Hume'den sonra yaygın olarak kullanılmaya başlanmıştır. Smith, *A History of Modern Culture*, Cilt 2, s., 191.

8. Bunu söylemekle, iki alanın birbiriyle bağdaşmaz şeyler oldukları ima edilmek istenmiyor.

9. Sık sık kullanılan *Lumières'i Aufklärung* olarak Almanca'ya çeviren ve "insanın kendi kendine zorladığı çocukluktan kurtulması" diye tanımlayan İmmanuel Kant'dır. Kant, kendi neslinden bir nesil önce insanın rüştünü isbat ettiğini söyler. Immanuel Kant, *Wast ist Aufklärung?* (1794); Smith, *A History of Modern Culture*, Cilt 2, s.359.

10. Nisbet, bunların da çoğu kez karşı oldukları papazlar kadar hoşgörüsüz olduklarını ve bunlardan ikisinin, Marmontel ve d'Alembert'in, gazeteci, tarihçi ve eleştirmen Elie Fréron'u susturması için sansüre başvurduklarını hatırlatır. Nisbet, *The Social Philosophers*, s.218. Hoşgörünün şampiyonu olan Locke bile, bu hoşgörüyü ateistler, Unitarian'lar ve Yahudilerle Katoliklerden esirgiyordu.

11. Condorcet'in sözleri *Eloge de Buffon*, Holbach'ınkiler ise onun *Système de la*

Nature'ünde yer alır. Her ikisi de Smith, *A History of Modern Culture*, Cilt 2, s.358-359'da aktarılıyor.

12. Şimdi unutulmuş bir isim, aklın ilâhiliğini iddia edecek kadar ileri gitmişti: Johann Christian Edelmann, *Die Göttlichkeit der Vernunft* (1741)

13. Bu konudaki klâsik yapıt, Charles A. Beard'in önsözünü yazdığı J.B. Bury, *The Idea of Progress* (New York: Macmillan Co., 1932) dir. Bu kitabın bir başka bölümünde ayrıntılı olarak ele alındığı için biz burada konuya yalnızca dolaylı olarak değineceğiz.

14. Böylesine saygın bir yazarları olmasaydı, Kutsal Kitap'taki mucizelere çok az kimse inanırdı!.

15. Peter Gay'in iki ciltlik yapıtı, *The Enlightenment: An Interpretation* 'New York: Alfred A. Knopf,1967, 1969)'a bakınız.

16. Vesalius'un *On the Structure of Human Body* adlı yapıtı o önemli yıl, Cardanus'un *The New Art't* (cebir kitabı) ise iki yıl sonra yayımlandı.

17. Kitabın yayımlanmasını güçleştiren ya da önleyen engelleri ortadan kaldırma konusunda, önsözün yararlı etkileri olmuş olması muhtemeldir.

18. Sosyal bilimlerde 20. yüzyıldaki kimi takipçileri gibi, matematiğin yararlarına abartmalı bir biçimde inanan yine Kepler'di. Geliri, ünü gibi büyük olmadığından, karısı öldüğünde, yeni bir eş seçmek için tanıdığı bütün hanımların niteliklerinin sayısal değerlerle ifade edildiği bir liste hazırladı. Öykünün geri kalan kısmını da Preserved Smith şöyle anlatıyor: "Bu yeni eş seçme yöntemi öylesine akıllıcaydı ki, kendi hesaplamalarına göre seçime en uygun olan hanım bu onuru reddettiğinde, bu ona hikmeti anlaşılmaz bir çelişki olarak görünmüş olmalıdır. Matematik denklemiyle evlilik sorununun çözülebilmesi için listede daha alt sıralara inmek zorunda kalmıştı. Smith, *A History of Modern Culture*, Cilt 1, s.27.

19. Bu ikinci deneyin gerçekliği konusunda da, Engizisyon Mahkemesi'ndeki kesin hükümden sonra fısıldadığı söylenen 'Eppur si mouve' (Yine de dönüyor) konusunda olduğu gibi, Lane Cooper'in çalışması bir hayli kuşku uyandırmıştır. Galileo'nun yayımlanmış yapıtlarının herhangi birinde bu deneye ilişkin hiçbir kayıt yoktur. İlginçtir ki, konunun doğru anlatımı - yani eşit ağırlıkta olmayan cisimlerin boşlukta aynı hızla düşecekleri - Lucretius'un *De Rerum Natura*'sında bulunabilir. Bkz. Lane Cooper, *Aristotle, Galileo and the Tower of Pisa* (Ithaca: Cornell University Press, 1935).

20. Smith, *A History of Modern Culture*, Cilt 1, s.53.

21. Hem *Lettres sur l'Anglais* (1734) hem de *Élements de la Philosophie de Newton* (1738) adlı yapıtlarında.

22. Bu dizelere 20. yüzyılda bir ek yapılmıştır:

"Ve işte böyle; bağırınca Şeytan Hey!
Dedi, Einstein olsun ve hak eski yerini bulsun."

23. Smith, *A History of Modern Culture*, Cilt 1,s.58. Copernicus'un Polonyalı, Brahe'nin Danimarkalı, Kepler'in Alman ve Galileo'nun İtalyan, Newton'un ise İngiliz olduğu belki şöyle bir geçerken söylemekten daha büyük bir önemle belirtilmeğe değer.

24. Haritacılık ve keşif araştırmalarını da içeren coğrafya, 17. ve 18. yüzyıllarda hızla gelişti. Bkz. Preserved Smith, *A History of Modern Culture*, Cilt 1, Bölüm 5 ve Cilt 2, Bölüm 3. Nüfus bilimi ve istatistik konusunda A. Wolf, *A History of Science, Tech-*

nology and Philosophy in the Eighteenth Century, D. McKie tarafından gözden geçirilmiş 2. Baskı (London: George Allen and Unwin, 1952). Nüfus bilimi konusunda ayrıca, *The Determinants and Consequences of Population Trends* (Population Studies No.17, New York: United Nations, 1953)'e bakınız.

25. 86. Mektup. Montesquieu, *Persian Letters*, John Davidson çevirisi, (New York: M.W. Dunne, 1901) s.166-67.

26. Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (1734), Bölüm xvi. Bu yapıtın A. Saki tarafından yapılmış eski bir Türkçe çevirisi vardır. *Romalıların Azamet ve Inhitatları hakkında Mülâhazat*, 2 Cilt (İstanbul, 1919-21).

27. John Plamenatz, *Man and Society: Political and Social Theory: Machiavelli Through Rousseau* (New York: McGraw-Hill Book Co., 1953) Cilt 1, s.256. Her ne kadar büyük bölümü siyaset kuramı ile ilgiliyse de Montesqueu üstüne olan bölümün (s.253-98) tümüne bakınız.

28. "Evet baylar, bana bir ülkenin haritasını verin, şeklini, iklimini, sularını, rüzgârlarını ve bütün fizikî coğrafyasını söyleyin; doğal üretimini, bitki örtüsünü, hayvanlarını söyleyin, ben de *a priori* o ülkenin insanının ne olacağını, belli bir çağda değil bütün çağlarda, raslantısal olarak değil, zorunlu olarak o ülkenin tarihte ne gibi bir rol oynayacağını size söyleyeyim. " Victor Cousin, *Introduction à l'Histoire de la Philosophie*. Aktaran, Lucien Febvre, *A Geographical Introduction to History* (Londron: Routledge and Kegan Paul, 1925) s.10. İnsan ayrıca Hegel'in sabırsız "reddiye"sini de hatırlıyor: "Bana coğrafî belirleyicilerden söz etmeyin. Bir zamanlar Elenlerin yaşadığı yerlerde şimdi Türkler yaşıyor. Bu bütün sorunu çözer."

29. Montesquieu, *The Spirit of the Laws* (1748) 16. Kitap, Bölüm 1. Çev. Thomas Nugent, (New York: Hafner Publishing Company, 1949). Türkçesi: Çev. Fehmi Baldaş, *Kanunların Ruhu Üzerine*, 2 Cilt (Ankara: MEB Yay., 1963-65.).

30. *Ibid*, 16. Kitap, Bölüm 1.

31. *Ibid*, 16. Kitap, Bölüm 10.

32. *Ibid*, 15. Kitap, Bölüm 7.

33. *Ibid*, 15. Kitap, Bölüm 7.

34. *Ibid*, 15. Kitap, Bölüm 8.

35. *Ibid*, 16. Kitap Bölüm 8.

36. *Ibid*, 17. Kitap, Bölüm 5.

37. *Ibid*, 14. Kitap, Bölüm 14. Montesquieu ve genel olarak iklim ve fikirlerin kaynakları konusunda bkz. Robert Shackleton, *Montesquieu: A Critical Biography* (Oxford University Press, 1961), s.302-19. Ayrıca bkz. Plamenatz, *Man and Society*, Cilt 1, s.257-60; ve Raymond Aron, *Main Currents in Sociological Thought*, Richard Howard ve Helen Weaver çevirisi, (New York: Basic Books, 1965), Cilt 1, s. 33,38. Türkçesi: Çev. Korkmaz Alemdar, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri* (Ankara: Türkiye İş Bankası Yay., 1986).

38. Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, 19. Kitap, Bölüm 6.

39. İnsan, "Bir yasa bütün gücünü âdetlerden alır" diye yazan Aristoteles ve ünlü "Quid leges sine moribus?" sorusunu ortaya atan Tacitus'u hatırlıyor.

40. Aron, *Main Currents in Sociological Thought*, Cilt 1, s.13-14.

41. Emile Durkheim, *Montesquieu and Rousseau, Forerunners of Sociology* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1960) s.57. Ayrıca bkz. Werner Stark, *Montesquieu: Pioneer of the Sociology of Knowledge* (Toronto: University of Toronto Press, 1961.).

42. Voltaire, *Essai sur les Moeurs* (1765) Bölüm cxcvii (Paris: Editions Garnier Frères, 1963), Cilt 2,s.810.

43. Voltaire'in kitabı *The Philosophy of History* (1766), evrensel tarih tanımına daha iyi uyabilir. Ona göre 'tarih felsefesi' terimi, bir filozof ya da özgür düşünen biri tarafından yazılmış tarih anlamına geliyordu. Aynı yıl, (1766) çevireni bilinmeyen bir İngilizce baskısı da çıktı. Bu İngilizce baskının 1965 yılında tıpkı basımı da yapılmıştır. (London: Vision Press Ltd.).

44. Jean Jacques Rousseau, *The Social Contract and Discourse*, çeviren ve önsözünü yazan G.D.H. Cole (London: Everyman's Library, G.M. Dent and Sons, 1947), s.123. Türkçesi: Çev. Vedat Günyol, *Toplum Sözleşmesi* (İstanbul:Çan Yay., 1965). Diderot'nun *Ansiklopedi*'sini 1759 yılında yasaklayan Devlet Konseyi de aynı görüşteydi: "Bu tür bir çalışmadan sağlanabilecek yararlar, sanatlar ve bilimdeki gelişmelerin ışığında ahlâk ve din açısından vereceği onarımı olanaksız zararları hiçbir zaman karşılayamaz." Aktaran Will ve Ariel Durant, *The Story of Civilization*, cilt 9, *The Age of Voltaire*, (New York: Simon and Schuster, 1965), s.642.

45. Rousseau, "A Discourse on the Moral Effects of the Arts and Sciences", *The Social Contract and Discourse*, s. 127.

46. "Gotlar Yunanistan'ı yağmaladıklarında, kütüphaneler alevlerden, kafalarına egemen olan bir inanış sayesinde kurtuldu. Buna göre düşmanın dikkatini askerî faaliyetlerden başka yönlere çekecek ve onları yerleşik ve tembel olmaya itecek işlerde serbest bırakmak en hayırlısıydı. *"Ibid.*, s.135.

47. Rousseau'nun bu makalede "toplum" kelimesini "bir insan sürüsü" ile eşanlamlı kullandığına dikkati çekmek gerekir. Başka yerlerde "halk kitlesiyle" eşanlamlı kullanılmıştır.

48. Rousseau, "What is the Origin of Inequality among Men, and is It Authorized by Natural Law? *"The Social Contract and Discourses*, s.160 Türkçesi: Çev. Erdoğan Başar [Berktay] *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı Nedir ve Bu Eşitsizlik Tabiat Kanuna mı Dayanır?* (Ankara: Anadolu Yay., 1968).

49. Durkheim bu noktayı açıklıkla görmüştü: *"Doğa durumu*, bazen ileri sürülmüş olduğu gibi, toplumlar ortaya çıkmadan önce insanın içinde yaşadığı durum değildir. Terim aslında insan gelişmesinin başlangıcındaki bir tarihsel dönemi ifade ediyor olabilir. Rousseau'nu söylemek istediği bu değildir... Doğal insan, basitçe, her zaman tek başına yaşamış olsaydı, insan ne durumda olursa o duruma indirgenmiş, toplumdan hiçbir şey almamış insan olurdu. Dolayısıyla sorun tarihsel olmaktan çok psikolojiktir, yani insan doğasının toplumsal öğeleriyle, bireyin psikolojik yapısında var olan öğeler arasında bir ayrım yapabilmektedir. "Durkheim, *Montesquieu and Rousseau*, s.66.

50. Rousseau, "The Origin of Inequality" s. 164.

51. *Ibid*, s.197.

52. *Ibid*, 198.

53. Rousseau, *Discourse on Inequality*'nin bir kopyasını Voltaire'e göndermiş ve çok

cana yakın bir cevap almıştı. Bir kısmı şöyledir: "Mösyö, insan ırkına karşı olan yeni kitabınızı aldım. Bunun için size teşekkür ederim. Onları ilgilendiren doğruları söylediğiniz için insanları memnun edeceksiniz, ancak yanlışlarını düzeltemeyeceksiniz. İnsan toplumunun korkularını çok gerçekçi renklerle resmediyorsunuz... Şimdiye kadar hiç kimse, insanı hayvan olmaya ikna etme konusunda böylesine bir zekâ seferber etmedi. İnsan sizin yapıtınızı okuyunca dört ayağı üzerinde yürümek arzusuna kapılıyor. Bununla birlikte, o alışkanlığı kaybedeli altmış yıldan fazla olduğu için, korkarım, onu yeniden kazanmanın benim için olanaksız olduğunu düşünüyorum." Aktaran, Will ve Ariel Durant, *The Story of Civilization,* Cilt 10, *Rousseau and Revolution* (1967), s.31.

54. Rousseau, *Emile,* Barbara Fox çevirisi, Everyman's Library (London: J.M. Dent, 1930), s.151.

55. Rousseau, *The Social Contract,* Everyman's Library baskısı, Kitap 1, Bölüm 6.

56. *Ibid.*, Kitap 2, Bölüm 12.

57. *Ibid,* Kitap 2, Bölüm 8.

58. Rousseau'nun ölüm cezasına karşı oluşu dikkate değer: "Örnek olsun diyerek bile olsa, Devletin, tehlikeli olmadan canlı bırakabileceği hiç kimseyi öldürmeye hakkı yoktur." *Ibid.*, Kitap 2, Bölüm 5.

59. "Kâtip", Paul Hazard'ın çok sevdiği bir terimdir. *European Thought in the Eighteenth Century*'nin 199-214. sayfalarındaki "Ansiklopedi" bölümüne bakınız. *Ansiklopedi* konusunda ayrıca bkz. René Hubert, *Les Sciences Sociales dans l'Encylopédie* (Paris: 1923; Genève: Slatkine tıpkıbasımı, 1970). Hubert'le ilgili bu not için Tom Bottomore'a minnettarım.

60. Aktaran J. B. Bury, *The Idea of Progress,* s.203. Bu olguya, okuma yazmadaki artış, okumanın yaygınlaşması, bilimsel akademilerin, dergilerin, müzelerin gelişmesi ve Filozofların Latince yerine ana dillerini kullanmaları gibi etkenlerin yardımcı olduğu söylenebilir. Bkz. Preserved Smith, *A History of Modern Culture,* Cilt 2, s.125-40, ve ayrıca 11. Bölüm, "The Propaganda of Enlightenment", Cilt 2, s.355-67. 1740-78 yıllarında Voltaire'in yapıtlarının 19 baskısı yapılmıştır ve okuyucularının sayısının 200.000 olduğu tahmin edilmektedir.

61. Aktaran J. Salwyn Schapiro, *Condorcet and the Rise of Liberalism* (New York: Harcourt, Brace and Co., 1932) s.117.

62. Condorcet'nin matematiği konusunda Gilles - Gaston Granger, *La Mathématique Sociale du Marquis de Condorcet* (Paris: Presses Universitaires de France, 1956).

63. Condorcet, *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind,* Library of Ideas basımı, derleyen Stuart Hampshire, çeviren June Barraclough, (London: Weidenfeld and Nicolson, 1955) s.4.

64. *Ibid.*

65. Bu kitabın, Condorcet'nin yazmayı düşündüğü çok daha büyük bir yapıtın yalnızca bir broşürü olduğu belirtilmelidir.

66. Condorcet, *Sketch for a Historical Picture,* s.44.

67. *Ibid.*, s.100.

68. Schapiro, Saint-Simon'un bu konuda Condorcet'yi yanlış anladığını ileri sürer. Condorcet, bilgi artışıyla ilerlemenin birbirine eşlik edeceğini savunur, insan beyninin bilgi elde etme yetisinin artacağını söylemez. *Condorcet and the Rise of Liberalism,*

s.263. Hem Saint-Simon hem de Comte'dan yapılan alıntıları Schapiro aktarıyor.

69. Vico, *The New Science,* Thomas Goddard ve Max Harold Fisch çevirisi, (Garden City; New York: Anchor Books, Doubleday and Co., 1961) s.52-53.

70. *Ibid.*, s.27.

71. H.P. Adams, *The Life and Writings of Giambattista Vico* (London: George Allen and Unwin, 1935), s.172. Ayrıca Paul Hazard'a bakınız: "Çağrısının işitilip yanıtlanması çok sonra olmuştur. O zaman ne bir yankı yaratmış ne kimseyi doğru yola getirmiş ne de kendisini izleyen çömezleri olmuştur. "Hazard, *European Thought in the Eighteenth Century,* s.37.

72. Rene Wellek, "The Supposed Influence of Vico: on England and Scotland in the Eighteenth Century." *Giambattista Vico an International Symposium,* derleyen Giorgio Tagliacozzo, (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1969) s.23; ve s.215-23'deki makalenin tümüne bakınız. 41 yazarın katkıda bulunduğu bu kitap, Vico'nun çağdaş öneminin en iyi kanıtıdır. Ayrıca bu ciltte yer alan Werner Stark'ın makalesine de bkz. "Giambattista Vico's Sociology of Knowledge", s.297-307. *The New Science*'ın üçüncü baskısı 1744'te yayımlandı. O zamanlar bir kitap pazarı olan Venedik'te, Rousseau da kentteki Fransız elçisinin sekreteri olarak görev yapıyordu. Bu kitaba raflarda rastlayıp rastlamadığını, öyle görünüyor ki hiç kimse kesin olarak bitmiyor.

73. Üniversitede 1857-97 yıllarında ders veren Holmes, Comte'un *Cours de Philosophie Positive'ini* 1848 Mayıs'ında satın aldı ve kenar notlarından öğrendiğimize göre aynı yıl okudu. 1852 yılında Methodist Quarterly Review'da Comte üzerine iki yazı yayımladı. Buna karşılık Comite da Holmes'u Amerikalı eleştirmenlerinin en değerlisi sayıyordu. Bkz. Richard L. Hawkins, *Auguste Comte and the United States, 1816-1853,* (Cambridge; Harvard Univerity Press, 1936). s.99-141.

74. Benedetto Croce, "Vico", *Encyclopedia of the Social Sciences* (New York: Macmillan Co., 1934). Ayrıca bkz. Croce, *The Philosophy of Giambattista Vico,* Çev. R.G. Collingwood (1913) (New York: Russel and Russell, 1964). Peter Gay'in Aydınlanma üzerine iki ciltlik kitabında Vico'dan hiç söz edilmemesi ilginçtir.

75. David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding,* Kısım 5, Bölüm 2, s.44. Türkçesi: Çev. Oruç Aruoba, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma* (Ankara: Hacettepe Üniv. Yay., 1976), s.46 (Çift-dilli).

76. *Ibid.*, Kısım 8. Bölüm 1, s.65. Türkçesi s.68.

77. David Hume *A Treatise of Human Nature,* Kitap 3. Bölüm 2. Kesim 2.

78. *Ibid.*

79. David Hume, "Of the Original Contract" *Hume's Essay* (London: George Routledge and Sons, tarihsiz) s.322-38.

80. Peter Gay, *The Enlightenment,* Cilt 2, s.355.

80a. Bu inceleme, şu kaynakta Türkçeye çevrilmiştir: D. Hume, Çev. M. Tunçay, *Din üstüne* (İstanbul: Kaynak Yay., 1983), 2. bas. s.35-146.

81. Donald G. MacRae, "Adam Ferguson, Sociologist" *"New Society* (24 Kasım 1966), s.792-94. Bu makale çok az değiştirilmiş olarak, Timothy Raison derlemesi *The Founding Fathers of Social Sciences*'da (Baltimore: Penguin Books, 1969) bulunabilir. Ayrıca bkz. Mac Rea, *Ideology and Society* (London: Heinemann, 1961) Bölüm 12.

82. William C. Lehmann, *Adam Ferguson and the Beginnings of Modern Sociology,* (New York: Columbia University Press, 1930), s.16, Not.4.

83. Ancak, David Kettler'e bakınız: *The Social and Political Thought of Adam Ferguson* (Columbus: Ohio State University Press, 1965) s.47-49.

84. Adam Ferguson, *Essay On the History of Civil Society*, 2. Baskı (London: A. Millar ve T. Caddel adına basılmıştır. 1768) s.6.

85. *Ibid., s.23.*

86. Kettler, *The Social and Political Thought of Adam Ferguson*, s. 193'de geçiyor.

87. *Ibid.*, s.195.

88. Lehmann, *Adam Ferguson and the Beginnings f Modern Sociology*, s.149-50'd geçiyor.

89. Peter Gay, *The Enlightenment*, Cilt 2, s.343-43.

90. Millar'ın yaşamının ayrıntıları ve yazıları, William C. Lehmann, *John Millar of Glasgow: His Life and Thought and His Contributions To Sociological Analysis* (Cambridge: University Press, 1960)'da bulunabilir. Lehmann bu kitapta *The Origin of the Distinction of Ranks'in* üçüncü baskısıyla, öteki yazılarından kimi bölümleri de yeniden yayımladı.

91. Johnd Millar, *The Origin of the Distinctions of Ranks'in* 3. baskısının Giriş'i.

92. *Edinburgh Review*'deki bir yazarın onun hakkında yazdığı gibi, Millar, "mülkiyet farklılıklarını altüst etmek, ya da erdem ve yeteneklerin doğal aristokrasisini kötülemek tehdidi içeren bu çocukça eşitlik hesaplarını büyük kuşkuyla karşılıyordu. Cilt 3, s.158, aktaran Lehmann, *John Millar of Glasgow*, s.67.

93. Robert M. MacIver, Lehmann, *John Millar of Glasgow*'a Önsöz, s.xii.

94. Thomas Reid, Francis Hutcheson, Dugalt Stewart, Lord Kames ve Lord Monbodd gibi İskoç aydınlanmasının öteki isimleri için Gladys Bryson *Man and Society: The Scottish Inquiry of the Eighteenth Century* (Princeton: Princeton University Press, 1945) ve Louis Schneider (Der.) *The Scottish Moralists: On Human Nature and Society* (Chicago: University of Chicago Press, 1967)'ye bakınız.

95. Gotthold Ephraim Lessing, *Der Erziehung des Menschengeschlechts (1780).*

96. Johann Gottfried von Herder, *Ideen Zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 1800 yılında *Outlines of a Philosophy of the History of Man* adı altında İngilizceye çeviren T. Churchill Alıntılar, 1803 ikinci Londra baskısının iki cildinden yapılmıştır.

97. *Ibid.*, Cilt 1, s.311.

98. *Ibid.*, Cilt s.293 vd.

99. Her ne kadar, talihsiz ve tutarsız olarak Herder, Doğa'nın maymununun yanına zenciyi koyduğunu söylerse de, *Ibid.*, Cild 2, s.274 Collingwood onu ırkçı düşünüşle suçlar, Manuel de bu suçlamayı esefle karşılar; *The Idea of History* (Oxford: Clarendon Press, 1946) s.92; Frank A. Manuel, Johann Gottfried von Herder, *Reflections on the Philosophy of Mankind* (Chicago: University of Chicago Press, 1968) yayımcının önsözü, s.x.

100. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, cilt 1, s.376.

101. *Ibid.*, Cilt 1, s.378.

102. *Ibid.*, Cilt 2, s.187.

103. *Ibid.*, Cild 2, s. 269.

104. Bir örnek olarak: "Tarihin gelişmesini ortaya koyar ki, gerçek insanlık ilerle-

dikçe, insan ırkının yıkıcı melekeleri sayıca azalmış ve bu da kendi kendini aydınlatan akıl ve politikanın yapısında bulunan doğal yasalar sayesinde olmuştur. *Ibid.*, Cilt 2, s. 281.

105. Mandeville, toplumun kendi kendini düzenleyen mekanizmalarından birisi olarak fahişelik konusunda da olumlu bir yazı yazmıştır: *A Modest Defence of Publick Stews* (London: Scott and Browns, 1724), 78 s.

106. Bkz. C, Randolp Benson, *Thomas Jefferson as Social Scientist,* (Cranbı N.J.: Fairleigh Dickinson University Press, 1971).

2

İLERLEME, GELİŞME VE EVRİM KURAMLARI

Kenneth Bock

Çeviren: Aydın Uğur

I

Tarihsel ve kültürel değişmeye ilişkin olan ve tarihsel bakımdan en uygun biçimde "ilerleme fikri" diye adlandırılabilecek çok geniş ve karmaşık bir fikirler yelpazesi bulunmaktadır. Soyut düzlemde ilerleme, gelişme ve evrimi birbirinden ayırdetmek yolundaki çabalar ilginçtir;[1] ne var ki, beşerî olgular üzerine eğilen incelemelerin genelinde bu ayrım henüz yapılmış değildir ve birçok karışıklık da, bu ayrımın gerçekleştirilmiş olduğunu varsaymaktan ileri gelmektedir. Bu [yanılgı] özellikle toplumsal evrim ile organik evrim arasındaki ilişkiler tartışıldığında daha da belirgin olmaktadır. Benzer bir güçlük, çağdaş toplumsal gelişme kavramlarının yanısıra "azgelişmiş" ülkelerde görülen değişmeleri açıklamaya çalışan günümüzün çabaları ile 19. yüzyılın biyoloji biliminin "gelişme varsayımı" birbirine karıştırıldığı zaman ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla, burada, gerek açıklık, gerekse kolaylık amacıyla sosyolojik çözümlemede hem çok kapsayıcı hem de kesin bir kuramsal yönetimi adlandırmak üzere, bir genel terim olarak "ilerleme fikri" kullanılacaktır. Çoğu kez sosyoloji kuramının tarihiyle cebelleştirirken, bir fikrin anlatımının ya da durumunun, o fikrin kendisinden çok daha karmaşık olduğunun farkına varabiliriz. Özünde basit bir konuya ilişkin fazladan lâf, bıkıp usanma bilmeyen yinelemeler ve sonu gelmeyen çeşitlemeler, sağduyuyla yakalanabilecek olan ve kuramsal açıdan pek önem taşımayan bir kavramı derin ve çok incelmiş görünüşlü bir düşünceye dönüştürebilir: Sonuçta da, kendimizi, üç kuruşluk değeri olmayan sıradan görüşleri aydınlığa çıkarma peşinde, nankör ve gönül sıkıcı bir çaba olan sözcüksel perdeleri aralama işine batmış buluruz.

İlerleme fikrini ele aldığımızda, tam ters konuma düşüyoruz: Görünüşte basit ve düzayak olan bu kavram, onu yakından incelediğimizde, bizi modern Batı toplumsal düşüncesinin en tedirgin edici sorunlarının bir bölümünün içine çekmektedir. İlerleme fikrinin tarihi üzerine hâlâ bir klâsik olma özelliğini koruyan çalışmasında, Bury ilerlemeyi, "uygarlık, geçmişte arzulanan bir yöne doğru yürüdü, yürüyor ve yürüyecek"[2] i-

nancı diye kısaca tanımlamış, ancak bu basit önermenin sonuçlarını ortaya koymak üzere ondokuz bölüm süren mahir açımlama ve yorum çabaları vermek durumunda kalmıştı. İlk bakışta toplum içindeki insanın iyi bir geleceği olduğu inancının sadece safdil bir anlatımı-bir iyimserlik tutumu- gibi gözüken bu kavramın aslında toplum felsefesi ve sosyoloji açısından çok geniş kapsamlı yöntemsel ve anlamsal sonuçları olan karmaşık ve ince dokunmuş bir fikirler ağı olduğu ortaya çıkmaktadır.

O halde, Profesör Bierstedt "ilerleme asla sosyolojik bir sorun olamaz; hatta ilerleme fikri esasında bir fikir dahi değildi ve ilerlemeye duyulan inanç olgulara ya da hakikate ilişkin bir konu olmayıp iyimserlikle bağlantılıdır" derken, kuşkusuz, Bury'i meşgul etmiş olan aynı fikre gönderme yapmamaktadır.[3] Aynı biçimde, Teggart "günümüzde hümanistin karşılaşmak zorunda olduğu güçlükler, onun insanın incelenmesinde ilerleme fikrini yön gösterici kavram olarak kabul etmesinden ileri gelmektedir"[4] derken kastettiği yaşam konusunda belirsiz bir çeşit iyimserlik de [Bury'nin uğraştığı kavramın aynısı] olamaz. Bir normatif kavram ötesindeki boyutlarıyla ele alındığında görülür ki, ilerleme fikri bir disiplin olarak sosyolojinin oluşumunda temel rol oynamıştır, hâlâ da onun ve sosyolojiyle bağlantılı diğer sosyal ve kültürel bilimlerin ana sorunlarını ve bakış açılarını derinden biçimlendirmeyi sürdürmektedir.

Burada, ilerlemenin, bir kısmı birbiriyle uyuşmayan ve çeşitli birleşimler içinde ileri sürülmüş bütün bir fikirler galaksisini anlatmak üzere kullanılan ve herşeyi içeren bir terim olmasının getirdiği bir zorluk ortaya çıkmaktadır.[5] İlerleyenin ne olduğu, ilerlemenin nerede ve ne zaman oluştuğunun varsayıldığı, ilerlemeyi ayırdetmek için hangi ölçütlerin kullanıldığı konuları üzerinde, ilerleme kuramcıları bir çağdan ötekine hiç de hemfikir değildirler. Aynı biçimde ilerlemenin nedenleri, birbirini izleyen belirtileri ve nihaî amaçları da değişik düşünürlerin elinde değişik tanımlar almaktadır. İlerlemenin biçimine -doğrusallığına- ilişkin temel sorulara da değişik yanıtlar verilmektedir. İlerlemenin resmini çizme ya da kanıtlama yolları çok basit imgelemelerle içi boş inanç açıklamalarından başlayıp, tarihten, arkeolojiden ve etnografyadan alınarak gelişkin değişme kurallarıyla birbirine bağlanmış tiplemelere dayanan, birbiriyle içiçe geçmiş, ayrıntılı zincirlemelerin inşasına kadar uzanmaktadır. Buna karşın bütün bu çeşitlilik içinde, yine de ilerleme fikri adına verebileceğimiz bir bütünlük meydana getiren bazı temel öğeler mevcuttur. Sosyolojik çözümlemenin tarihinde ilerleme kuramlarının oynadığı rolü anlamak istiyorsak, saptamak zorunda olduklarımız işte bu öğelerdir.

İlerleme fikrinin daha temel uzantılarını yakalama yolundaki açık bir engel, bu fikrin, çoğucası, herşeyden önce tarihe ilişkin bir değer yargısı diye görülmüş olmasıdır. İlerleme sözcüğü çoğumuz için beraberinde özellikle normatif bir anlam yükü getirmektedir ve bu fikrin tarihini belirlemeye yönelik en dikkate değer görüşler hep bu fikri gerilemeye ya da çöküşe (irticaya), ya da devresel hareketlere ilişkin inançlardan ayırdetmek çabasının damgasını taşıyagelmiştir. Ya da dindışı nedenlere dayandırılan ilerleme fikri ile Tanrı'nın İnayeti *(Providence)* fikri arasındaki farklılıklar ve benzerlikler incelenmiştir.

[Bu girişimlerde] Batı âlemindeki iyimserlik ile kötümserliğin dönem dönem yükselip alçalması temel kayguyu oluşturmaktadır. Bu anlaşılabilir bir durumdur. Bizim burada ele aldığımız düşünce geleneği, 17. ve 18. yüzyıllarda insan yaşamının şu ya da bu yönünde meydana gelen iyileşmelerin altını çizen coşkulu kabullenmeler bağlamında

(her zaman olmamakla birlikte) tekrar tekrar dile getirilmiştir. Geleneği doğrudan doğruya devralışımız o bağlamdan kopuk olarak düşünülemez.

İnsanlık tarihinde değer atfedilen hedeflere doğru bir yöneliş olup olmadığına ve böylesi bir yönelişin nasıl desteklendiğine ve kösteklendiğine ilişkin sorular önemli ve yerinde sorulardır. İnsan bilimlerinin *(humanistic disciplines)* bağrından çıktıkları ahlâk felsefesi bu bakımdan gözden ırak tutulamaz. Ve bu tür sorular, sosyolojik araştırmaya ilerleme kuramlarının katkısını ele alan tartışmada ihmal edilemez. Bu soruların şimdiye değin ilerleme fikri etrafındaki tartışmalara egemen olagelmiş ve yetkinlikle incelenmiş olmalarından ötürü, daha da önemlisi bu sorulara öncelik verilmesinin ilerleme fikrinin diğer yönlerinin ele alınmasına izin vermemiş olmasından ötürü, burada o diğer yanlara ağırlık verme yoluna gidilmiştir.

İlerleme fikri -klâsik anlatımını Aristoteles, Agustinus, Fontenelle, Saint-Pierre, Condorcet, Comte, Spencer ve Tylor'da bulduğumuz bu fikirler yığını-ayrıntılı ve kapsamlı bir değişme imgesi içerir. Olayların kaydını düşme niteliğindeki tarihe belli bazı yönelimler verilmesini beraberinde taşır. İlerleme fikri, toplumsal ve kültürel farklılıkların kesin ve özgün bir yorumuna işaret eder ve toplumsal ve kültürel değişme kuramları inşa edilirken farklılıkların kullanılabileceği anlamına gelir. Eşyanın belli bir doğasını koyut *(postulat)* olarak ortaya atar; bir evrensellik varsayar ve bize insanın dünyasında işlerin nasıl döndüğüne ilişkin zengin ve ayrıntılı bir resim sunan bir birbirleriyle-bağlantılılıklar (mütekabiliyetler) sistemi yaratır. Rastlansala, önemsiz olana, anormale ya da doğal olmayana özgü bir kategoriyi gerçek bir birim olarak tanılar. Zaman içindeki serüvenleri izlenebilir olan birimlere kişilik atfetmek ya da seyselleştirmek üzere çok karmaşık bir yöntem sağlar. Bu ise, varlık ve oluşa ilişkin ilkel organik kavramlar aracılığıyla ortaya konulmuştur.

Bu bölüm, ilerleme fikrini başlıca bu görünümleriyle işleyecektir.

II

Bury ilerleme fikrini 17. yüzyılda ortaya çıkmış ve tam ifadesini 18. yüzyılda bulmuş, bütün bütüne modern bir ürün olarak tanımlamıştır. Bury ilerlemeyi eski Yunan ve Roma'ya özgü devresel hareketler fikri ve Ortaçağ Avrupasının Tanrısal İnayet anlayışıyla karşıtlık içinde görmüştür.[6]

Devresel hareketler fikrinin başlıca temel öğesi, kendi içlerinde ezeli ve ebedi olan biçimlerin sürekli oluşup çözümleri, yükselen ve alçalan evrelerin sonsuz bir ardarda gelişi içinde tarihin kendini yinelediği görüşüdür. Yunanlılar bu süreci yalnızca insanlık tarihinin iniş çıkışlarında değil, bütün doğada görmüşler ve bilinen en eski kayıtlarda bunu doğum, büyüme, çöküş ve ölümden oluşan biyolojik bir süreç diye betimlemişlerdir. Bury'nin, böylesi bir görüş açısının insan yaşamında belirsiz bir iyileşmeye olan inancı kesinlikle engellediği, bir ilerleme fikri de dahil olmak üzere her türlü anlamlı tarihsel bakışa mani olduğu yolundaki yargısı genellikle kabul görmüştür.

Hıristiyanlığın Tanrının İnayeti fikri devresel hareketleri yadsımı, insanın yeryüzündeki tarihine belli bir başlangıç ve son öngörmüş ve aradaki dönemi ruhun kurtuluşu için çırpınmasının öyküsü olarak resmetmiştir. Bir kez daha, Bury'nin ilerleme

fikrinin başlı başına bir farklılık oluşturduğu yolundaki savunusu da geniş kabul bulmaktadır. Bury, Tanrının İnayetine dayalı tarih anlayışının görece kısa bir zaman dilimiyle sınırlı kaldığını, bu dilimin sonunda öykünün sona erip dünyevî ilerlemenin yokolduğunu; buna karşılık, dindışı nedenlere dayandırılan ilerlemenin çok daha gerilerde bir başlangıcı ve ucu belli olmayan bir geleceği olduğunu ileri sürmüştür. Tanrının İnayeti fikrinin bu ilerlemeyi öngördüğü durumlarda bile buna dünyevî işlerde bir iyileşme gözüyle bakmayıp sadece Tanrının Krallığı'nın gerçekleşmesine ya da Tanrısal lütufa bağladığı da [Bury tarafından] eklenmiştir.

Ne var ki, Bury'nin görüşü her iki konuda eleştiriye de uğramıştır. Devrelerle çok ilgilenmelerine karşılık, Sokrates'in yolunu izleyenlerin ve Lucretius ve Seneca gibi daha sonraki düşünürlerin geçmişte bazı ilerlemeler buldukları ve Yunanlılarla Romalıların - siyasal yapıyı düzenlemek suretiyle- varolan koşullarını iyileştirme konusundaki aşikâr özenlerinin ancak daha iyi bir geleceğin mümkün olduğu inancına dayanabileceği öne sürülmüştür.[7] Tanrının İnayeti fikrine ilişkin olarak kasvetli devreler döngüsünden kaçmanın, ancak ruhun selâmete erişebileceği yolundaki bir beklentinin ortaya çıkmasıyla mümkün olabileceği iddiasında bulunulmuştur; [ayrıca], Hıristiyan öğretisindeki evrensel bakışın, insanlığın tarih boyunca ilerleyen bir bütünlük olarak kabul edilmesinin anahtarını oluşturduğu, Hıristiyanlıktaki bu dünyaya dönüklüğün insanların birbirlerine karşı davranışlarını değiştirmelerine yol açmak suretiyle insanlık sahnesinde iyileşmeyi pekiştirdiği öne sürülmüştür. Belki daha da önemlisi, dinbilimciler ile felsefeciler dindışı nedenlerden kaynaklanan ilerleme fikrinin Tanrının İnayeti fikrinin sadece oynak bir diğer değişkesi *(version)* olduğunu, çünkü iyiye doğru yönelen her türlü hareket anlayışının bu iyilik ölçütünü gerekli kıldığını; bunları ise mutlak ve değişmez bir temele sadece dinlerin dayandırabileceğini öne sürmüşlerdir. Dindışı nedenlerden kaynaklanan modern ilerleme fikri bizi yönü belirsiz bir yolculuğa sevketmekle, bunun sonunda maddî yeniliklerin en kaba ve tehlikeli biçimlerini bir iyileşme olarak tanımladığımız bir noktaya eriştirmekle suçlanmıştır.[8]

Bunlar düşünce tarihinin çok çekici sorunlarıdır; sadece Platon ya da Marcus Aurelius'un ya da Kilise babalarının dikkatle okunmasını gerekli kıldıklarından ötürü değil, tarihsel bakış açıları ile ahlâkî sistemler arasındaki ilişki sorununun ele alınabileceği zengin kültürel alanların üzerinde dikkatimizi yoğunlaştırmamıza yol açtıkları için coşku vericidirler.

İlerleme fikrinin izinin ne kadar gerilere uzandığı ya da kökenlerinin neler olduğu sorusu zor ve önemli olabilir; ancak biz burada bu soru üzerinde çok durmayacağız. Ne var ki, bu konunun bir diğer yanı daha bulunmaktadır; bu yan, bütün dikkatimizi Yunanlıların iyiye doğru gidişe ne ölçüde inandıkları ya da tarihte ancak Hıristiyan bakışının oluşmasından sonra mı anlamdan söz edilebileceği soruları üzerinde yoğunlaştırmamızla gözden kaçırılmamalıdır. Bu sorulara nasıl yanıt verilirse verilsin, gerek Yunanlıların gerekse ilk Kilise babalarının zaman içinde değişme süreçleri ile bizim bunları nasıl izlememiz gerektiğine ilişkin belirli fikirlere sahip olduklarını dikkate almak zorunludur. Bu fikirler Batı düşünsel geleneği içinde varlıklarını sürdürmektedirler ve modern ilerleme fikri bakımından da son derece önemlidirler. İlk metinlerde bu fikirler didaktik bir biçimde sergilendiğinden ve belki, daha sonraki ve çağdaş çeşitlerindeyse ancak ima yoluyla yakalanabildiklerinden sosyolojik incelemede ilerleme kuramlarının

daha yakın kaynaklarının tarih ve çözümlemesine girişmeden önce kısaca da olsa erken yazından bazı örneklere eğilmek yerinde olacaktır.

Aristoteles bu konudaki en belirgin örnektir. Fizik adlı metninde Aristoteles "doğa"yı araştırma nesnesi olarak almış ve ilk adımı doğayı "hareketlilik ve değişme ilkesi" diye tanımlamak olmuştur. (Bu, öyle havadan inme bir tanımlama değildir, elbette; Aristoteles'den önce varlık ve oluş sorunları üzerinde yüzyıllar sürmüş bir Yunan düşünsel tartışması yapılmıştı ve bu tartışmanın özü Aristoteles tarafından bilinmekteydi.) Doğa'nın başka niteliği de vardır: "Doğal olan ya da doğayla uygun adım giden herşeyin bir düzeni bulunmaktadır; çünkü, doğa düzenin evrensel belirleyicisidir." Dolayısıyla doğa düzenli değişmedir. Dahası, "doğal süreç bir erekle yönlendirilmektedir." Doğa, bir erek gözeten düzenli değişmedir. Aristoteles'in serimlemesi şöyle devam ediyor:

> ... doğal nesneler, kendilerine içkin olan bir ilkeye uygun olarak, belirli bir hedefe doğru durmaksızın hareket eden nesnelerin ta kendileridir; böylesi bir ilkenin sonucu olan nihaî gelişme herhangi iki tür için benzer değildir; ne de rastgele bir sonuçtur; fakat her birinin içinde eğer sürece hiçbir müdahale olmazsa, her zaman benzer bir sonuca götüren bir eğilim mevcuttur.

[Aristoteles'in yaklaşımında] doğadaki her nesne bünyesinde içerdiği özelliklerin bir sonucu olarak, durmaksızın ereksel *(teleological)* bir biçimde değişir; ve bu özellikler bir türden diğerine değişiklikler gösterir. Değişme, nesne değişmeye başlamadan önce de mevcut olan bir şeyin ürünü olarak meydana gelir. Aristoteles, doğal nesnelerde bu olup bitenlerin ancak hiçbir şey müdahale etmezse gerçekleşeceğini son nokta olarak belirtmektedir. O halde, olup biten herşey doğal biçimde olup bitmemektedir ve eğer doğa bizim öznemizse, doğal olan ile olup biten her ne ise onu birbirinden ayırdetmek çok önemli bir konu haline gelmektedir. Aristoteles bu sorunu şöyle ele almaktadır:

> Varolan nesnelerin kimileri doğadandırlar, kimileri ise başka nedenlerden. Hayvanlar ve onların parçaları ve bitkiler ve basit unsurlar (toprak, hava, ateş, su) "doğadan"dır -çünkü, bunlar ve benzerleri "doğadandır", deriz. Sözü edilen bütün şeyler, doğa tarafından oluşturulmamış şeylerden kendilerini ayıran bir özellik taşırlar. Her biri kendi içinde (konum ya da büyüme ve gerileme bakımından, ya da başkalaşma suretiyle) bir hareketlilik ve duraganlık ilkesine sahiptir.

Doğal şeylerin değişme doğrultusunda, yaratılıştan gelen bir atılımları vardır ve bu yüzden yapıntı (sanat) ürünlerden -"bir yataktan, bir paltodan ya da böylesi herşeyden" - ayırdedilmelidir. Bir diğer ayrım daha söz konusudur; doğal olmayan şeylerin yapma yoluyla üretilmesinin yanısıra, Aristoteles'e göre, bir de "rastlantı ve kendiliğindenlik *(spontaneity)* mevcuttur." Aristoteles, bazı şeylerin her zaman, diğerlerinin ise kimi zaman aynı biçimde oluştuklarını vurgulamaktadır. Bunlar "zorunluk"tan ötürü oluşmaktadır. Zorunluluktan ileri gelmeyen şeyler "rastlantı"dan ötürü oluşmaktadır; "kurala" uygun olarak oluşmayan şey "rastlantıyla" oluşmaktadır. Doğada da garabet olabilir, ama bunlar insan eliyle yapılanlardaki hatalar gibidir.

İnsanların ahlâkî aktörler sıfatıyla yaptıkları eylemlerde, eylemleriyle almak istedikleri sonuç gerçekte ortaya çıkan sonuçtan farklı olduğu zaman, rastlantı söz konusu olur.

Aristoteles için doğal-olan gözlem ya da hesaplama sonucu elde edilebilir basit bir ortalama değildir, meydana gelme düzenliliğine bakılarak, tanımlanmaz. Doğanın bir *niteliği* mevcuttur: Bu, düzenli, bir ereğe yönelik, sürekli, özde yatan değişmedir.

Değişme başka bir yoldan ortaya çıkarsa, doğal değildir. Ve bu, son derece önemlidir, zira Aristoteles rastlantısal olarak oluşanın bilim tarafından incelenemeyeceğini söylemektedir. O halde, özellikle insanın deneyim dünyası bilim tarafından anlaşılabilir tür ile bilimin anlayamayacağı tür oluşmalardan meydana gelmektedir.[9]

Bütün bu açıklamalarda Aristoteles'in nasıl olup ta Ortaçağ'ın ve modern çağın zihinlerine egemen olabildiğini gösteren bir yalınlık vardır. Şema varlık ve oluş, süreklilik ve değişme ya da çok istenirse düzen ve ilerleme sorununa bir çözüm içermektedir. Doğa, belli tür amaçların gerçekleşmesini sağlayan bir düzenli gelişme ilkesi olarak sunulmaktadır. Varoluşta bir erek vardır. Değişme durağan bir çevrede yer alan tür ve cinsler bağlamında söz konusu olmaktadır ve bu tür ve cinsler gizligüç (potansiyel) olarak kendi içlerinde ebedi olan bir dizi düzen içermektedir. Dünyayı niteleyen olgunun değişme olmasına karşın, yine de, düzen, erek ve gerçek şeyler *(real things)* dünyada mevcuttur.

Aristoteles doğanın içinde yer alıyor olarak kabul ettiği devletin kökenleri ve gelişmesine eğildiğinde, bütün bu söylenenlerin toplumun incelenmesi bakımından içerdiği sonuçlar aşikâr olmaktadır. Devletin en berrak görünümü, "ilkel gelişiminde ve kökeni"nde aranmalıdır; çünkü devletin tohum hali ileride olacağı halin bütün olanaklarını içermektedir; devletin özü, kökeninde seçilebilir. Tıpkı doğadaki diğer şeyler gibi, devlet de gelişmesi sırasında belli aşamalardan geçer: Başlangıçta erkek ve kadın vardır ve ilişkilerinin kaynağı "geriye aynı türden bir diğer varlık bırakmak doğrultusundaki doğal bir içgüdü"dür, -soyut biçimde söylemek gerekirse, bu kendi kendine yetme arzusudur. Erkek ile kadın ile ortaklığı, aileyi oluşturur ve devlet de böylesi bir ortaklıktır; "her ortaklık belli bir iyiliğe ulaşmak üzere oluşturulur". Birçok aile biraraya gelip köyü oluşturur; köyler biraraya gelip kent-devletini oluşturur; bu ise en azından, ilk ortaklığın "kendi içindeki güçlerin tam bir kendi kendine yeterlik sınırına ulaşmasına" izin vermiş olur.

> Dolayısıyla, her kent-devleti doğadandır, nasıl ki ilk ortaklık da doğadansa; ... ve kent-devleti diğer ortaklıkların ereğidir ve doğa bir erektir; çünkü her hangi bir şeye, büyümesi tamamlandığında, o şeyin doğasının böyle olduğunu söyleriz... Burada da bir şeyin varolma amacı, onun ereği, onun başlıca iyiliğidir; kendi kendine yetme bir erektir ve başlıca bir iyiliktir. Bütün bunların sonucunda, kent-devletinin bir doğal gelişme, insanın doğa itibarıyla bir siyasal hayvan ve sadece kader yüzünden değil de doğadan kentsiz olan bir kişinin insanlığın ya altında yer aldığı ya da [insan ölçeğinin] üstünde olduğu açıkça anlaşılmaktadır.

Aynı uslamlamanın sonucunda, Aristoteles için "doğadan ötürü devletin bireyden önce geldiği" açıktır; çünkü, birey devlet dışında hiçbir yerde kendi kendine yeterli olamaz. Aynı uslamlamaya göre, devlet ortaklığına girememiş ya da girme gereğini duymayan bir insan "ya düşük düzeyli bir hayvan olmalıdır ya da bir tanrı."[10]

Açıkça görülmektedir ki, Aristoteles bazı kişilere ilişkin olarak kent-devletinin oluşumundaki doğal sürece "kader"in "el atabilmesi" olasılığının farkındaydı ve Atina'daki deneyiminin ortaklıktan kaçınan bu türden kişileri tanrıdan çok, aşağı düzey hayvan olarak bakmaya ittiğine kuşku yoktur. Burada üzerinde durulması gereken nokta, Aristoteles'in doğal diye nitelediği sürecin dünyada gözlemlediği olup bitenler olmadığıdır; bu nedenle de Aristoteles "olup bitenleri" kendi rastlantı kategorisine sıkıştırmak zorunda kalmıştır. Dolayısıyla kendi bilim anlayışının keşfettiği toplumsal

değişmeye ilişkin doğal süreç, Aristoteles'in tarihsel deneyim içinde yer alan insanlar için *en iyi* durum olarak düşündüğü olguyu ifade edişidir. Aristoteles "kent-devleti" diye bir öz tasarlamış ve bu kent-devletinin zaman içindeki varsayımsal serüvenini çizmiştir. İnsanların gerçekten başlarına gelenleri, değişmenin doğal süreçlerinin keşfedilmesi bakımından anlamlı olmadığı gerekçesiyle bir kenara bırakmıştır.

Herhangi bir ilerleme öğretisini yukarda anlatılandan daha gelişkin kabul etmek çok zor değildir. Aristoteles ve çağdaşlarının devrenin yükselme aşamasını anlatırken, doğada bütün oluş süreçlerinin ardından ölüm süreçlerinin geldiği görüşünde oldukları kabul edildiğinde, onların bir ereğin gerçekleşme sürecinin anahtarını belirtmekte oldukları söylenebilir ve Aristoteles'in nihaî edenler anlayışına göre, doğadaki herhangi bir şeyin "sonu" [ereği] o şeyin ölümü ya da ortadan kalkması değil, o şeyin içindeki en "iyi" ne varsa onun meydana gelmesiydi. Hiç kuşku yok ki, Aristoteles devletin kökeni ve gelişmesini anlatırken, kendisinin de onaylıyacağı bir gerçekleşmesidir. Böylesi bir devlet zaman içinde sönüp gitmekteyse de aynı şey, bir aslanın, bir zeytin ağacının, bir altın ya da herhangi bir diğer doğal şeyin başına da gelmektedir. Dünya sonsuza dek kendisini mükemmelleştiren şeylerle doludur. Bu o kadar da hüzün dolu bir bakış değildir ve Yunanlıların gözlemlemiş olabileceği üzere mükemmeliyetin kendisini geliştirmesini istemek gibi rahatsızlık verici bir konuya yer vermektedir. Geniş tarihsel görünüme gelince, eğer herhangi bir kimse devrenin yükselen aşamasında yaşamışsa yetişkinlikten pay alma olanağı var demekti. Yok eğer bir kimse alçalış aşamasında yaşadıysa, o zaman hâlâ geçmişin şansı vardır ve yeni bir iyi dönemin geleceği kesindir. Bu açıdan bakıldığında, İlkçağ'ın ilerlemeye inanıp inanmadığı sorusu önemli değildir.

Zaman içinde ortaya çıkan iyileşmeler konusu bir kenara bırakılırsa, Aristoteles'in temsil ettiği Yunan düşüncesinde, 18. yüzyıl Batı Avrupa'sının ilerleme kuramının temiz ve ayrıntılı bir ilkörneğini *(prototype)* bulmaktayız; burada, bu kuramın belirgin özelliklerini tanımlamak ve günümüz toplumsal kuramındaki uzantılarını yakalamak yararlı olacaktır.

Yunanlıları terketmeden önce, onların ve Romalıların sık sık soyut bir kültür tarihi içindeki zaman dilimlerini ifade etmek üzere kavramsal kültür dizileri inşa ettiklerini anımsamak yerinde olacaktır. Aristoteles'in siyasal sürece ilişkin olarak söyledikleri çoğunlukla hayli genel olsa bile, o da yeri geldiğinde eski ileri Helen halklarının erken tarihini anlamak için kendi dönemindeki barbar kurumlarına değinmekten geri durmamaktadır.[11] Bu uygulamanın daha çarpıcı bir örneğini Thukydides vermektedir; Thukydides, Yunanistan'ın erken tarihi üzerine hiçbir belge, kayıt bulamayınca, Atina'nın çok uzun yıllar önceki işleyişini resmetmek için dikkatini kendi döneminin barbarları ile "geri kalmış" Yunanlılarına yöneltmektedir. Buradan hareketle, herhalde korsanlık yaygındı [demektedir], çünkü şu anda belirli "kabileler" arasında da yaygın. Silah taşımak çok sık görülen bir durum olmalıydı [sonucuna varmaktadır], zira şimdilerde de ülkenin ilkel yörelerinde silah taşındığı görülmekte. Thukydides görüşünü şöyle toparlamaktadır: "Yunanistan'ın *(Hellas)* bu yörelerinde insanların hâlâ eskideki gibi yaşıyor olmaları, buna benzer bir yaşamın bir zamanlar herkesçe paylaşıldığını göstermektedir." Nasıl olup da bazı insanlar böylesine geri kalmışlardır? Thukydides'in yanıtı açıktır: "Ulusal gelişme... çeşitli yerlerde çeşitli engellerle karşılaşmıştır."[12]

Burada belirtmek gerekir ki, Thukydides sadece kültürdeki ilerlemeden söz etmekle

kalmayıp, bu ilerlemeyi, ancak Aristoteles'in kavramında görülen türden doğal gelişmeye ilişkin önermelere dayandırıldığında anlamlı olan kanıtlarla göstermeye çalışmaktadır. Thukydides, doğada toplum ya da kültür diye bir şey olduğu; o şeyin her görüldüğü yerde aynı yönde bir gelişme içinde bulunduğu, zira onun her kertesinde aynı gizilgücün yattığı; çeşitli yerlerde engellerin, güçlüklerin ya da işin içine karışan [başka etkenlerin] doğal süreci değiştirdiği ve bu nedenle "ulusal gelişme"nin çeşitli aşamalarında yer alan insanlara rastlandığı yolundaki görüşlere başvurmaktadır. Böylelikle, şimdi, ilerleme panoraması gözlerimizin önüne serilmiş olmaktadır.

İlk Hıristiyan yazarları arasında, 18. yüzyılın ilerleme kuramcılarına birçok açıdan bir model sağlayacak bir tarih felsefesi inşa ederken Yunanlıların fikirlerini kullanma bakımından en belirgin örneği bize Aziz Augustinus vermektedir. *Tanrı'nın Kenti* adlı yapıtında, Aziz Augustinus Kutsal Kitap'ta yer alan ayrı ayrı bir dizi olayın tarihsel dökümünü yapmış; bu dökümü rasyonalize edip bir anlam ve amaç atfetmiş ve bütün bunları çoktanrılı din [bağlamında geliştirilmiş olan] devreler kuramını kendi alanına çekecek ve onun yerine geçecek sistemli bir anlatış içinde sunmuştur. Aziz Augustinus'un yaklaşımında tarih, düzenli ve amaçlı bir Tanrı'nın iradesinin ifadesi olan bir değişme süreci olarak düşünülmektedir. Tarihin ereği/sonu, Tanrı'nın Kenti'nin gerçekleşmesi ya da insan türünün seçilmiş bir bölümünde iyilik ilkesinin egemen olmasıdır. Sonda olacak olan başlangıçta bellidir. Çünkü iyilik ve kötülük ilkeleri Âdem'in tohumunda mevcuttur. Süreç -Âdem'den Nuh'a, Tufan'dan İbrahim'e, İbrahim'den Davut'a, vb.'ne uzanan- kutsal tarihten alınmış olaylarla belirlenmiş evreler halinde tanımlanabilir. Değişme, Aziz Augustinus tarafından, insanoğlunun eğitimi olarak anlaşılmaktadır; bu eğitim "tıpkı bireyinki gibi belli dönemler ya da yaş [dilimleri] yoluyla ilerlemiş ve böylelikle yeryüzünden göğe, görünenden görünmeyene doğru yükselme olanağı doğmuştur."[13]

Augustinus, böylece, incelenmesi gereken gerçeklik, başlangıca ya da kökene içkin olan bir ereğe/sona doğru bir dizi adım ya da aşamayla yönelen, dereceli ve sürekli bir biçimde ilerleyen, düzenli ve amaç güden değişmedir, diyen Aristotelesçi bakışı benimsemiştir. Ancak, Augustinus, bir dizi biricik olay olarak gördüğü şeyleri ele alırken, bu kavramsal çerçeve içinde kalmayı da başarmıştır; bunu yaparken her türlü rastlantısal olayın üreteni olan, her türlü tarihin gerisindeki bir güce başvurmuştur. Bu güç, imanı ve aklı aracılığıyla bildiği Tanrı'nın iradesidir. Daha sonraki düşünürler coğrafi çevre, insanın doğası, Ruh ya da Geist, ekonomik etken gibi harekete-geçirici başka tarihsel güçlere dayanacaklardır; ama araştırmanın biçimini aynı kalacak ve ortaya konan ilerlemenin ileri gitmenin ya da gelişmenin resminin yalnızca içeriği değişecektir.

III

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

Kavga'nın etrafında döndüğü ana sorun, modern Avrupa'nın sanatsal, felsefi ve bilim-

sel yapıtlarının ilkçağdaki Yunanlı ve Romalı yapıtlara oranla ne değerde olduklarıydı. Her ne kadar bu soru bütün Rönesans süresince bozulmuş da olsa,[14] Kavga'nın bizim buradaki ilgi alanımıza giren yönü, 17. yüzyılın ikinci yarısına rastgelmektedir.

Başlangıcında salt bir edebî tartışma olan Kavga, yeni ile eskinin karşılıklı erdemlerine ilişkin görüşlerin sergilenmesinden ibaretti; ama, çok geçmeden modernler yakın zamanlarda üretilenlerin eskidekilere üstün olmakla kalmayıp, üstün olmak zorunda da olduklarını ispata giriştiler.

Savları o sırada Avrupa'da yavaş yavaş hız kazanan eğitim devrimiyle bağlantılı olarak bilimsel bir kanıtlama biçimini aldı ve bu amaçla bazı güçlü fikirler devreye sokuldu.

16. yüzyılda Bodin ve LeRoy insanlararası ilişkilerde bir çeşit kurumsal ilerlemenin bulunduğunu öne sürme noktasına çok yaklaşırken, beri yandan da tarih boyunca doğanın güçlerinin hep aynı kalmış olduğunu söylemişlerdir. Francis Bacon, öğrenmede bir "büyük düzenleme"nin başlatılması için çağrıda bulunurken, skolastik düşünürlerin ilkçağa besledikleri büyük saygıyı eleştirme fırsatını yakalamış, "özellikle Yunanlılardan türetmiş olduğumuz bilgeliğin bilginin çocukluk çağından başka bir şey olmadığını" belirtmiş ve bir sürü engel çıkarılmamış olsa bilginin ilerlemesinin çok daha büyük olacağını öne sürmüştür. René Descartes'in *Yöntem Üzerine Konuşma* adlı yapıtında, düzen ve değişme konusundaki eski sorunu inceleme girişimi esnasında bu görüşler oldukça açık biçimde ortaya konmuşlardır.[15] Descartes, Yaratılış sırasında ya da tarihin geçmiş herhangi bir döneminde ne olduğuna ilişkin tartışmalara girişmektense, Tanrı yeni bir dünya yaratsaydı "ne olacağını" akıl yoluyla bulma çabasını seçmiştir. Descartes, madde ve hareketten, saltık bir kaostan yola çıkıp, Tanrı'nın bir oluş süreci aracılığıyla kaos durumuna düzen getirmek üzere doğaya koymuş olduğu yasaları bulabilmiştir. Bu ise Aydınlanma dönemi *philosophe*'larının giptayla yarışa girişecekleri görkemli bir "olgusal-olmayan [tahminî] tarih" *(conjectural history)* anlayışı oluşturmuştur. Buna ek olarak, Descartes kurgularının nesnesine aklın kuşatabileceği nitelikler verme gereksinimi duymuştur (Aristoteles bu işi "doğal" ya da "zorunlu olan" kategorilerini kullanarak yapmıştı) ve buna uygun olarak, Tanrı'nın doğaya koyduğu yasaların zaman içinde sürekli, mekân içinde hep tek biçimli işlediğini ileri sürmüştür.[16]

İşte bu temele dayanarak, modernler, eğer doğa işleyişinde düzenli ve hep tek biçimli ise, her çağda eşit yetenekte insanların yaratılmış olduğunu; eşit kaynakların eşit ürünlerinin basit birikimi sonucunda bilgide bir ileriye gidişin ya da ilerlemenin söz konusu olmuş olmasının gerektiğini öne sürmüşlerdir. Eğer bu dönemi izleyen 18. yüzyılın "insan ve toplum bilimi" [kavramı] ve onun 19. yüzyıldaki sosyoloji bilimi biçimindeki damıtılmış uzantısını değerlendireceksek, bu önermelerin aldıkları biçimler ve kullanılan eğretilemeler çok dikkatle incelenmelidir. Auguste Comte Kavga'ya atfettiği önem ve kendi yeni bilimini kurarken Kavga'dan yararlanma konusunda son derece haklıdır.[17]

Fontenelle'in "Eskiler ve Modernler Üzerine" (1688) adlı denemesi ilerlemeden yana olan savı özetlemiştir. Bu savın açımlanması doğanın güçlerinin sürekli ve hep aynı olmasına dayandırılmaktadır. Eskiden ağaçlar daha mı büyüktü? Değildiyseler, Homeros ve Platon'un 17. yüzyıl insanından üstün olduklarını varsaymamalıyız. (Bütün doğa tektir; doğada birbirine tekabül eden düzeyler vardır.) Augustinus'un soyun yaşamı ile bireyin

yaşamı arasında yaptığı karşılaştırma, burada daha bir gelişkin benzeştirim *(analogy)* biçiminde yenilenmektedir.

> Sözgelimi, iyi işlenmiş bir zihin geçmiş yüzyılların bütün zihinlerini içerir; aslında ortada bütün tarih boyunca kendini geliştiren ve iyileştiren bir tek zihin mevcuttur. Demek oluyor ki, dünyanın başlangıcından bu yana yaşamakta olan bu insan yalnızca yaşamın en ivedi gereksinimleriyle uğraıen çocukluk çağını geçirmiştir; şiir ve hitabet gibi imgesel arayışlarda oldukça başarılı olduğu ve ateşliliği kadar sağlam olmamakla birlikte, hatta muhakemesini kullanmaya başladığında gençliğini idrak etmiştir. Şimdilerde, çok daha güçlü olarak aklını kullanırken olgunluğunu yaşamaktadır ve hiçbir zaman olmadığı kadar büyük bir zekâya sahiptir.

Ne var ki, benzeştirim mantıksal sonuçlarına götürülmemektedir: "Söz konusu bu insanın yaşlılığı olmayacaktır." Esasen, insan giderek daha büyük zihinsel güçlerle donanmış hale gelecektir.[18] (Burada Fontenelle insanın organik ilerlemesi konusundaki biyolojik kuramları öncelemiştir.)

Bir diğer denemesinde, "Tarih Üzerine" *(Sur l'Histoire)*'de Fontenelle gerçekleşmekte olan ilerlemenin tam bir resmini elde etmek üzere bir yol önermiştir. Yalnızca insanın doğasına bakmak suretiyle geçmiş, hal ve geleceğin bütün tarihini kestirmek olanaklıdır, demiştir. İnsanın doğası bazı özelliklerden oluşur ve bunlar bazı olgulara ya da durumlara yol açarlar. Tarih bu yolla incelenerek, şeylerin temel kaynağına inilir. Aslında, Kavga'nın eksenindeki tartışma tarihte meydana gelmiş olaylara bakılarak asla bir çözüme erdirilemez. Ama, (insan doğasındaki) ana ilkeleriyle ortaya çıkartarak, bütün *olabilecek olanlar* üstüne bir "evrensel bakış" elde edilebilir. Bu durumda ayrıntılar, tarihin olguları, keyfe göre üstünde durulabilen ya da bir kenara bırakılabilen bir çeşit oyun haline gelmektedir. Olaylar ve rastlantı insanlık tarihini meydana getiren, birbirini düzenli biçimde izleyen değişmelere bazan yardımda bulunur; ama biz asıl insanın zihninin ve tutkularının sonucu olan gelenek ve göreneklere dikkat etmeliyiz. Olayların kendilerine değil de, "ruhlarına" güvenmeliyiz.[19] Zavallı olgusal-olmayan (tahminî) küçük tarih bilimine son Descartesçi tepki işte budur.

Büyük ölçüde, aynı biçimde, Pascal'da, Perrault'da ve modernlik taraftarlarının diğer önde gelenlerinde de görülen Fontenelle'in fikirleri, insan deneyimini [oluşturan boyutların] nasıl işlediği ve bu deneyimi nasıl yeniden inşa edebileceğimiz onusunda bir ana yaklaşım meydana getirmektedir. Eski Yunan ve Roma'daki bilgi düzeyi ile 17. yüzyıl Avrupası'ndaki düzey karşılaştırılırken, bunların hangisinin ötekinden üstün olduğu sorusu kılık değiştirmiş ve nasıl olup da 17. yüzyıl Avrupası'ndaki bilginin eski Yunan ve Roma bilgisinden kaynaklanıp gelişebildiği, bunun nasıl olup da ürünün üstünlüğünü güvence altına alacak yönde değişme yasalarına uyduğu sorusuna dönüşmüştür. Bu ise şeylerin zaman içinde giderek düzelmesi sorunundan ibaret değildir; bundan çok öteye, zaman içinde ortaya bir gizli güç koyup kendini gerçekleştirmiş, tarih boyu süregitmiş olan bir bütünlük söz konusudur. Modern Avrupa'da gözlenen durum eski Yunan'da saptanan durumdan *farklı* olarak değerlendirilmiştir ve bu fark gelişme derecesindeki bir fark olarak anlaşılmıştır. Bu neyin gelişmesidir? Gelişmesi söz konusu olan ve Yunanlı bir şeydir, ne de Avrupalı; çünkü, Fontenelle'in de açıklamalarında dara düşmesinin gösterdiği gibi modernler savlarını tarih içinde yer alan herhangi bir insan topluluğunun incelenmesine dayandırmamışlardır. Modern Avrupa ile Eski Yunan'ı birbirleriyle ilinti-

lendirmek için, her iki ortamda ve zamanda da mevcut, kendi başına bir yaşama sahip, yaşamının ilk aşamasını eski Yunan'da, bir diğer aşamasınıysa 17. yüzyıl Avrupası'nda idrak etmiş bir şeyin varsayılması gerekmekteydi. Tartışılan konu bilginin oluşumu olduğundan modernlerin bi rçoğu için olduğu gibi, Fontenelle'e için de, bu koyutlamacı şey "insanoğlunun kafası"ydı. Bazen "insan" ya da "insan soyu"na gönderme yapılmaktaydı; 18. ve 19. yüzyıllarda çok daha gelişkin biçimli ilerleme ifade eden diziler ortaya koymak amacıyla, çok sayıda gelişen ayrı ayrı varlıklara işaret edilmekteydi. Ancak, bu durum araştırmanın biçiminde ya da varılan sonucun türünde bir farklılık yaratmıyordu.

Demek ki, "insanoğlunun kafası" modernlerce zaman içinde değişmeye uğramış diye kabul edilmiş ve bu değişme gelişme olarak sunulmuştur: Gelişme yavaştır, kademelidir ve olaylarca değil de evreler ya da aşamalar tarafından belirlenmiştir. Olaylar, yalnızca, büyüme sürecinin belirtileridir. Değişme bir gelişme olarak görülmektedir ve gelişmeden kasıt çok kesin biçimde, değişen şeyin içindeki gizilgücün kendini açığa vurması ya da oluşmasıdır. Değişme içkin durumdur. Leibniz'in çok yerinde belirttiği gibi, "yaratılmış her varlık kendisinin gelecekteki haline gebedir ve herhangi bir şey engel koymazsa, doğal olarak belirli bir süreci izler".[20] Değişme, aynı zamanda, "doğal" kabul edilir; burada "doğallık" beklenilmesi gerektii, normal olduğu, şeylerin özelliğinden geldiği, Aristoteles'in söylediği doğrultuda zorunlu olduğu anlamındadır. Modernler, bulup çıkardıkları bu değişme için *açıklama getirmek* zorunda değildiler; dolayısıyla da değişmeyi açıklamak yerine, duraklamaları, geriye gidişleri ya da insanoğlunun kafasının kendi varsaydıkları gelişme yolundan sapması durumlarını açıklama peşindeydiler. Ve gerçekten de açıklanması gereken sapmalar bulunmaktaydı. Yunan-Roma âleminin görkeminden sonra gelen Ortaçağ'ın çöküş manzarasının dehşeti her türlü ilerlemeci savın karşısına dikilmekteydi. Kaldı ki, Kavga esnasında bile, ilerlemenin düşmanları, eskilerin savunucuları, zamanı geçmiş çocuksu bir dşünsel aşamanın inatçı yandaşları vardı. İçkin bir ilerleme ilkesinin işlediği doğruysa, insanoğlunun kafasının bütün gizilgüçlerini gerçekleştirmek üzere Tanrı doğaya sürekli ve hep aynı yönde çalışan yasalar getirdiyse, böylesi bir olgu nasıl açıklanmalıydı?

Fontenelle, insan yaşamını belirleyen değişik koşulların nasıl açıklanabileceğini sormak suretiyle bu soruyu geniş biçimiyle ele almıştır. Doğanın güçleri hep aynı olduysa, doğanın ürettiği herşeyin örnekleri her yerde ve her zaman aynı olmalıdır. Her ne kadar insanoğlunun kafasından, zaman içinde oluşan birşey gibi söz ediyorsak ve bundan ötürü farklı zamanlarda insanoğlunun kafasının farklı biçimlerde olması beklenilmeliyse de, niçin belli bir zamanda bu kafanın bütün toplumlarda aynı düzeyde olmadığı esrarı yanıt istemektedir. Farklılıklar hep aynı olan gizilgücün gelişme derecelerindeki farklılıklar olarak tanımlanıyorsa, açıklanması gereken konu, bir zamandan diğerine, bir yerden ötekine oynayan değişmenin (insanoğlunun kafasının gelişmesinin) hızı konusudur. Fontenelle'in getirmeye çalıştığı yanıtlar tek tek olgulara yöneliktir ve inandırıcı değildir. Zaman, demektedir Fontenelle, insanların deneyimlerinde farklılıklar yaratır. Diğer zihniyetlerle ilişkinin de etkileri mevcuttur. Farklı iklimler [bu farklılığın] sorumlusu olabilir. Yönetimler farklı yaşam koşullarını zorla kabul ettirebilirler ve kötü yönetimler de her zaman normal ilerlemeye bir tehdit oluştururlar. Savaş gibi özel olaylar Ortaçağ gibi boşluk sürelerinin ortaya çıkışını açıklayabilir. Kavga esnasında mo-

dernlerin altını çizmeye yöneldikleri savın belirttiği gibi, "hiçbir şey, eskilere olan aşırı hayranlıktan daha fazla ilerlemeye engel olamaz, hiçbir şey bu hayranlık kadar zihinsel gelişmeye engel koyamaz. "Ne var ki, bütün bunlar olumsuz öğelerdir; bütün bunlara karşılık değişmeler açıklamasız kalmakta ve farklılıklar rastlantıya bağlı durumların ya da olayların sonucu olarak sunulmaktadır.[21] Böylelikle, insanoğlunun deneyiminin tekbiçimliliği yolundaki görüş korunmuş olmaktadır.

Bu durumda çok açıktır ki, Fontenelle ve modernler, sadece Batı Avrupalıların eski Yunan ve Roma edebiyatından bir şeyler öğrendiklerini ve buna 17. yüzyıla gelindiğinde Fransızların ve İngilizlerin örneğin, Aristoteles'den daha bilgili olmasını sağlayacak biçimde eklemler yaptıklarını söylemekle kalmamaktadırlar. Meramlarını dile getirirken, insanın zihinsel gelişmesinin de açıkça kanıtladığı doğrultuda, insanoğlunun ilerlemesine ilişkin bir kuram geliştirmişlerdir; bu kuram, insan kavminin iki kolunun *herhangi böylesi bir* zaman ilişkisinde, zaman içinde sonradan gelenin, öncekine oranla zihinsel gelişmede daha ilerlemiş olması gerekmekte demektedir. Bu kavramın bir alt önermesine göre de, böylesi bir ilerleyiş meydana gelmemişse ya da bu ilerleyiş yavaşlamışsa ya da bir gerileme baş göstermişse bu, ilerlemeye köstek ya da engel oluşturan özel durumlarından ötürüdür. Ne var ki Aristoteles'teki gibi böylesi ters durumları insanî tutkular ya da başka türlü akıl-dışı güçlere bağlayan istemsiz, dağınık bazı açıklama girişimlerinden öteye, herhangi bir engeller kuramı *yoktur*, çünkü engeller raslantı âlemine aittir ve bilimin çözümleme alanının ötesindedir.

IV

Kavga esnasında formüle edilmiş olan ilerleme fikri toplumun ilerleyişine ilişkin değil, *bilgi*'nin nasıl geliştiğine ilişkin bir tasarımdır. Modernler bilgide ve araştırma yöntemlerinde bir düzeltime varmaya çalışmışlar, yoksa bir toplumsal düzeltim peşinde olmamışlardır. Fakat insanoğlunun zihninin gelişmesinin toplumsal ve kültürel yaşam bakımından sonuçları üzerine çok geçmeden, fikirler öne sürülmeşe başlanmıştır. Daha önceleri, Francis Bacon bilginin bu dünyada yararlı olduğunu, doğayı bilirsek onu taklit edebileceğimizi ve kendi çıkarımız doğrultusunda denetleyebileceğimizi belirtmişti. Bu görüş 18. yüzyılın başlarında Abbé de Saint-Pierre tarafından da işlenmiştir. Abbé de Saint-Pierre, insan aklı bilgiyi yeniden biçimlendirebilir ve böylece yaşamın koşullarını da yeniden biçimlendirebilir demiştir. Nitekim bu durum, Demir, Tunç ve Gümüş çağlarının birbirlerini izlemesi biçiminde gerçekleşmiştir. Başlangıçta, insanlar, tıpkı şimdiki Amerika ve Afrika yabanilerinin oldukları gibi cahil ve fakirdiler. Daha sonra, kendilerine bir devlet edindiler; bu güvenlik yolunda etkili bir kurum hukukunun egemenliği ve maddî buluşların yaşandığı koşullar demekti. Şimdilerde insanoğlu, aklın ilerleyişinin yönetim sanatını geliştireceği, savaşları ortadan kaldıracağı ve maddî ilerlemeyi güçlendireceği bir üçüncü evreye adım atmıştır. Saint-Pierre çok yakın bir gelecekte, hükümdarlar aklın buyruklarına (ki bu buyrukları kendisi, "projeler"inde bir bir sıralamıştır) uymaya ikna olduktan, insanlık savaş ve kötü yöneticiler gibi ilerlemeye engel oluşturan şeylerden kaçınmayı öğrendikten sonra insan yaşamının tepeden tırnağa iyileşeceği görüşündedir. Yazılarında "insanlığı" tıpkı bir tekil organizma gibi, daha

mükemmele doğru gelişen, ancak diğer organizmalardan farklı olarak, hiçbir zaman ölmeyen bir birim olarak tasarlamaktadır.[22]

Saint-Pierre'in insanlığın ilk dönemlerinde içinde bulunduğu koşulların örneği olarak zamanındaki yabanilere yaptığı gönderme, daha ilerde ilerlemeyi resmetmek isteyenlerce büyük ölçüde genişletilecek kullanılacaktır. Modernler tarafından ortaya konup bir değişme kuramı aracılığıyla birbirleriyle ilintilendirilmiş ilerleyiş aşamaları sadece iki adetti: Eski aşama ve modern aşama, 18. yüzyıl Avrupalıları başka bir sürü aşama keşfettiler ve bu aşamalara ticaret, sömürgecilik ve dine kazanma maceraları yoluyla yavaş yavaş öğrendikleri bir dünyadan görüp seçtikleri kâh gerçek, kâh uydurulmuş yabancıl (egzotik) halkları oturttular. Avrupa'nın dünyayı keşfi, ilerleme fikrinin oluşumuyla yakından ilintiliydi; zekâ ilerleme, artık tartışılmaz bir durum sayılmaktaydı. Batı insanının o dönemde karşı karşıya bulunduğu konu, açıklama bekleyen şaşırtıcı ve karışık bir kültürel farklılıklar yelpazesiydi. Nasıl oluyor da, Descartes'çi bir süreklilik ve ayrılık dünyasında bu şaşkına çevirici çeşitlilik yer bulabiliyordu? Adem'in dölünden gelen bir ortak insanlık içinde, bu "tanrısız yabani" nereden çıkığyordu? Bu sorular sık sık sorulmakta ve bazı yanıt girişimlerinde bulunulmaktaydı: Tanrı çeşitlilikten hoşlanırdı ve dünyayı olası bütün şeyler ve dereceler ile donatmıştı. Fiziksel çevre insanları ve yaşam usüllerini farklı biçimlendirdi. Çeşitli ırklar ya ayrıca yaratıldılar ya da zaman içinde şimdiki durumlarına düştüler. Felâketler ya da birbirinden yalıtılmış toplumların rastlantı sonucu ilişkiye girmeleri gibi tarihin cilveleri insanlığın örneklerinin içinde bulundukları farklı koşulların doğmasının nedeniydi.[23]

Bu sorunu halletmenin çok daha basit yolu hem kutsal yazılara, hem de Descartes'çi dünya anlayışına denk düşen yolu, farklılıkları yadsımak; dünyanın her yerindeki insanların temelde benzeştiğini öne sürmek; görünürdeki farklılıkları tekbiçimli bir gelişme süreci içindeki çeşitli oluşum derecelerine atfetmekti. Carl Becker'in belirttiği gibi, [24] o zaman, sorun insan deneyiminin çeşitleri arasından doğru ya da doğal koşul ve tarihsel akışı bulup çıkartmak ve seçilmiş tiplerin bir düzenlemesi aracılığıyla onları belirlemek olmuştu. Her ne kadar, Rousseau gibi, uygarlığın kendisini sorgulayanlar, normal gelişmeye köstek olan engellere ve tuzaklara derinlemesine akıl yoran bir sürü diğer düşünür bulunsa da, Avrupalı bilim adamları, genel olarak, Avrupa'nın o tarihe kadar görülmüş en büyük ilerleyiş noktasını temsil ederken diğer kabile ve ulusların ilerlemenin adım adım geride bıraktığı noktaları temsil ettiği yolundaki inancı kabul etmekteydiler.

Kültürel farklılıklar konusunda bu yönelimin ilk sistematik sunumlarından biri, 1750 ve 1751'de Sorbonne'da öğrenciyken Turgot tarafından kaleme alınmış bir dizi parlak denemede görülmektedir.[25] (Kendisine model olarak Aziz Augustinus'u almış olan) Piskopos Bossuet'nin görüşlerini izleyerek Turgot, insanın gizilgücünün belli aşama, dönem ya da evrelerden geçerek kademeli biçimde kendini ortaya koyduğu evrensel bir insanlık tarihinin varlığı anlayışını işlemiştir. Bossuet düşüncelerini serimleyişine bütünlük vermek üzere Tanrı'nın İnayeti fikrini kullanırken, Turgot ilerleme fikrine yönelmiştir. Turgot'nun insanlığın bütünü itibarıyla yavaş da olsa, daha büyük yetkinliğe doğru durmaksızın ilerlediğinden hiç kuşkusu yoktu. Doğal olgular sabit devreler içinde hareket ederken; insanlık, her biri bir öncekine koparılamaz neden ve sonuç dizileriyle bağlı yeni aşamaların ardarda gelişiyle ilerlemektedir. [Turgot'nun yaklaşımında]

sürecin birliği insanlığı "uçsuz bucaksız bir bütünlük" olarak algılamak ve soyun tarihi ile bireysel insanın gelişmesi arasındaki alışılmış benzeştirimi tekrarlamak suretiyle yine sağlanmış oluyordu.

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

Her ne kadar evrensel tarih konusundaki yapıtı sadece bir ilk tasarım düzeyinde kalmış, ayrıntılara inilmemişse de, Turgot hareketin ya da ilerlemenin temel nedenini insanın doğasının kendisinde aramıştı. İnsan doğası hem akıldan hem de tutkulardan oluşmuştur; dolayısıyla, aklın zaferi ve bunun sonucunda bilginin büyümesi, modernlerin savının ileri sürdüğü gibi basit bir yol izlemez. Gerçekten de, yanlışlıklar ve kötülükler insanın geçmişinde çok zararlar doğurmuştu; [bu nedenle] şimdi ya da geçmişte belli bir anda ilerlemeye yönelik dönemlerle ilerlemeye yönelmeyen dönemleri birbirinden koparacak bir ışığın birdenbire ortaya çıkmasını beklemeyiz. Turgot için, süreklilik tarihin temel özelliğidir; günümüzdeki ileri durumun meydana gelebilmesi için geçmiş zorunluydu. Hem Fransız hem de Alman aydınlanma dönemlerinde çok tutulan bir eğretilemenin belirttiği gibi insan soyunun eğitimi ya da büyüyüp gelişmesi sürekli olmuş, kuşaklar arasında bir bağlantı süregitmiştir.

İnsan doğası diye birşey varsa, bu her yerde aynıysa ve zaman içinde sürekli gelişme içinde olduysa o zaman, Turgot'ya göre, insanlığın herhangi bir düzeyi evrensel gelişme sürecindeki bir aşamayı temsil eder. Nitekim yabaniliğin ve uygarlığın her türlü ayrımcığı *(nuance)* günümüzde gözlenebilir; bunlar bize, insan zihninin aştığı bütün basamakları -"bütün çağların tarihinin"- resmini vermektedir. Demek oluyor ki, kültürler arasında günümüzdeki farklılıklar bir nitelik sorunu olarak değil de derece farklılıkları olarak görülmektedir. İnsanlık tarihindeki kökenler, ilk aşamalar ve sonraki dönemler, bu farklılıkların kavramsal bir düzenlemesiyle yeniden ele alınabilirler. Bir topluluğun içinde bulunduğu tarihsel durum nasıl bir diğer insan topluluğunun tarihinin ya da evrensel tarihin bir aşamasını aydınlatmak üzere kullanılabilir sorusunu sorduğumuzda, yanıt, insanın her zaman ve her yerde insan olduğudur. Turgot, ilerleme kuramlarının temel ilkesi olacak görüşü koyarken şöyle demektedir: "İnsan zihni her yerde, aynı ilerlemenin tohumlarını içerir." O halde, insanın içinde bulunduğu herhangi bir doğal durum tek bir ilerleme çizgisine gönderme yapıyor, o çizgiden kaynaklanıyor olmalıdır.

Her ne kadar Turgot insan zihninin ilerlemesinden söz ederken 17. yüzyılın dilini kullanmaktaysa da, açıktır ki asıl dikkatinin odağı toplumsal kurumlardır ve ilerleyiş aşamalarını birbirinden ayırdeden sınır çizgilerini kurumsal değişmeler vermektedir. 18. Yüzyıl sonlarında, Condorcet'nın ilerleme kuramını klâsik biçimiyle sunumu da [26] görünürde zihnin gelişmesiyle ilgilidir; ne var ki, artık özlü ve yönetemsel ayrıntılara bilinçli özen gösteren bu sunum aslında toplumsal ve kültürel değişmenin incelenmesidir. Condorcet ilerlemenin içeriği konusunda belirgin şeyler söylemektedir: Akıl tutkula-

ra egemen olacaktır; bunun sonucunda toplum rasyonel bir temele oturtulup sürekli büyümenin gerçekleşmesi için yeniden örgütlenecektir ve sonuç eşitlik -ulusların arasında başarıda eşitlik, bütün insanların arasında, sağlık, eğitim ve toplumsal statü bakımından eşitlik- olacak; özgürlük buradan gelecektir. Condorcet, Fransa'daki devrimin bu amaçlara ulaşmayı hızlandırmada yararlı olacağına inanmaktaydı ve gerçekleşmekte olan ilerlemenin herkesi zamanının Fransa'sının temsil ettiği toplum türüne doğru götürdüğünden hiç kuşkusu yoktu.

Bu ilerlemenin yolunu tanımlarken Condorcet kullandığı yöntem konusunda olduğu kadar, ilerlemenin ölçütünü aldığı kaynak konusunda da çok saftı. O sıralardaki genel geçer tarih sunumu da onun hiçbir işine yaramamaktaydı. amacı belli bir insan topluluğunun yaşam deneyimi sırasında başından geçmiş olayları keşfetmek değil, "insan soyunun *geçirmiş olması gereken* çeşitli dönemleri" bulup çıkartmaktı. Bu amacına ulaşmak üzere Condorcet, paylaştığı gelenek içinde kendisinden önce yer alanların çoğundan daha açıkça ilerleme geçirmiş bir birimi kendisinin kavramsal olarak yaratması gerektiğini anladı. Alışılmış yolu kullanıp insanlığın zihni ile bireyin zihninin gelişmesi arasında bir paralellik çizmek suretiyle bütünlüğü olan bir ilk biçim kurdu; her iki zihnin ilerlemesinin aynı genel yasalara uyduğunu kabul etti. Ne var ki, ilerlemenin somut evrelerini ortaya koyarken, Condorcet çeşitli insan topluluklarının tarihlerinden bazı olayları seçip, sonra onları karşılaştırıp bir ilerleme çizgisi oluşturacak biçimde bir düzen içine sokmak suretiyle "tek bir topluluğun varsayımsal tarihi" adını verdiği şeyi kurdu.

Bu yolla oluşturulan evreler yönetimin ne olduğunu göstermektedir: (1) Avcılık ve balıkçılık yapan göçebe topluluğu (ailenin ve dilin ortaya çıkışı); (2) Çobanlık (özel mülkiyetin başlangıcı); (3) Yerleşik tarımda harfli yazıya kadarki evre (yönetimin ortaya çıkışı); (4) Yunanistan; (5) Roma; (6) Erken Ortaçağ; (7) Geç Ortaçağ; (8) Matbaanın icadından Descartes'a kadarki evre; (9) Descartes'dan 1789 Devrimi'ne kadarki evre (bilimde Newton; insanın doğası kuramında Locke ve Condillac; toplumsal kuramda Turgot ve Rousseau.) İlk üç evre zamanının ("yabani" ya da "barbar" durumundaki) toplumları arasından, insanın doğasına ve bu doğanın gelişmesine ilişkin *a priori* fikirlerin ışığında seçtiklerinin düzenlenmesi yoluyla inşa edilmiştir. Bunları somut bir insan topluluğunun varsayımsal tarihini elde etmek üzere bir yerden diğerine atlayarak oluşturulan, insan zihninin bir eski, bir Ortaçağ'daki bir de yeni dönemdeki tarihi izlemektedir. Bu resmin içinde gerçeklik izlenimi veren tek nokta, Condorcet'nin bütün insanlık tarihinin Fransız halkının ortaya çıkışı -ki bu, ilerlemeci ilkenin o güne dek eşine rastlanmamış en üst ürünüdür- için bir ön-hazırlık olduğunu kanıtlamak üzere gizlemediği gayrettir. Bunun ötesinde, Condorcet'nin tasarımı kurgusal bir insan topluluğunun kurgusal bir tarihi olarak sunulan kültürel koşulların keyfî bir düzenlenişinden ibarettir. Elbette bu düzenlenişe keyfî demek pek yerinde olmayacaktır; çünkü yazdıkları baştan sona incelendiğinde ortaya çıkmaktadır ki Condorcet, "insanlık tarihi"nin gelişiminin ne olduğu - ve ne olması gerektiği- konusunda kafasında önceden hazır bir görüşle işe girişmektedir.

Condorcet'nin güçlü iyimserliği ve gelecek konusundaki kesinliği, gerçekte ilerlemenin yumuşak ya da kolay olmadığına ilişkin açık kabulüyle birarada gitmekteydi. Tıpkı Aristoteles'in yaklaşımında zorunluluğun hükümranlığının hiçbir biçimde bütün olup

bitenler evrenini kapsamaması gibi, Condorcet'nin yaklaşımında da *olmuş olması gereken* ille de olmuş değildi. Buradan hareketle, Condorcet, durgunluğun, sabitliğin ve istikrarın çoğu kez tipik toplumsal durumlar olduğunu ve insanların yol ve yordamlarını değiştirmeye alışkanlıklarından ötürü karşı çıktıklarını belirtmişti. Nitekim, Fransa'daki devrim, monarşi ve kilise gibi zamanı geçmiş kurumlara olan ısrarlı bağlılıktan ötürü özellikle gerekliydi. Condorcet, insanoğlundaki bu ilerleme yoksunluğunu alışkanlık, yeniye karşı doğal bir nefret, tembellik ve batıl inanç gibi etkenlere bağlıyordu. Ancak, Condorcet, bu konlar üzerinde durmadı; çünkü onun açıkça belirttiği hedefi ilerlemenin doğal ya da normal gelişim çizgi ortaya çıkartmaktı; bu çizgi ortaya çıktığında kalıcı ya da geriye çekici güçler ilerlemenin önündeki engeller olarak tanımlanıp bu özellikleriyle ele alınabilirdi.

Aynı biçimde, ilerlemenin sürekli gelişiminin adımlarını saptarken, Condorcet, gerçek tarihsel sürecin savaşlar, göçler, fetihler gibi büyük olaylar tarafından noktalanmış ve etkilenmiş olduğunun pekalâ farkındaydı; ama, kendi öyküsünü dördüncü dönemden başlayarak zorlayan bu olgulara "olayların tehlikeli rastlantısı" adını vermişti ve böylesi olayları doğal ilerlemenin resmini kurarken devreye sokmadı.

Condorcet'deki bu açık çelişkiler -ilerlemenin kaçınılmazlığının hem vurgulanması hem de yadsınması, tarihsel olayların ilerleme sürecinin parçası olarak kabulü ve reddedilmesi- daha aşırı uçta yer alan ilerleme kuramcılarında bile çokça görülmektedir ve bu durum, bu kuramcıların hiçbirinin, örneğin Bury tarafından teşhis edilmiş olan kabasaba ilerleme fikrini savunmadıkları yolundaki görüşe destek sağlamıştır. Bu sorunun tartışılması yorucu olabilir, ancak görülen odur ki; insanoğlundaki, toplumdaki ya da kültürdeki gizil gücün normal biçimde kendini ortaya koyması kavramı, belirli tarihsel koşul ve olayların gözlemlerini temel alan itirazlar karşısında terkedilirse, o zaman (nasıl tanımlanırsa tanımlansın) ilerlemeyi zaman ve mekânda [somut olarak] gözlenmiş durum ve koşullar çerçevesinde açıklamak zorunlu olmaktadır. Bunu ise ilerleme kuramcıları yapmamışlardır, çünkü böylesi bir usul onların bilimsel yöntem anlayışına bütün bütüne ters düşmüştür.[27]

Turgot ve Condorcet Fransız Aydınlanması döneminde ilerleme kuramını özetleyenler olarak kabul edilebilir; ne var ki Alman Aydınlanması'nda eşdeğerde düşünür bulmak zordur. Gerçekten de, bu dönemdeki Alman tarih felsefecilerine burada tartışması yapılan türdenherhangi bir ilerleme fikrini atfetmek güçtür. Kuşkusuz (her ne kadar Herder'in zengin bakışının çelişik yanları içinde bir görünüp bir yokolsa da) bir "evrensel" tarih kavramı mevcuttur ve en son noktada ilerlemenin olanaklı olduğuna ilişkin başat bir inanç bulunmaktadır. Yalnızca Leibniz'e bakmakla etinirsek, 17. yüzyılın ilerleme doğrultusunda değişme kuramının oluşturucu öğelerinin açıklıkla süregittiğini görürüz: Değişme kademelidir, süreklidir, içkindir, evrenseldir ve bütün evren her zaman iyiye doğru gitme ktedir. Ancak, Frank E.Manuel'in açıklığa kavuşturduğu gibi, [28] Alman ilerlemecileri ahlâki gelişkinleşme sorusuyla ilgilidirler ve bu tasa Alman ilerlemecilerinin gözünde bilimsel ya da maddi ilerlemenin evrelerinin kolay ve basit olan inşasına gereksiz bir iş niteliği kazandırmıştır.

Bu çerçevede, Herder'in *İnsanlık Tarihinin Felsefesinin Anahatları* adlı yapıtında, gelişen ya da zaman içinde kendini gerçekleştiren birim, "insanlık"tır; Herder'de "insanlık" kavramı mevcut barbarlıkla karşıtlık içinde biçimlenmiş, oldukça belirsiz bir

nitelik olarak tanımlanmıştır. Herder'in yaklaşımında ilerlemenin öznesi yoğun dinsel renklere bulanmış olmakla kalmamakta; üstelik ilerleme sürecinin yeri ve zamanı da Condorcet'nin şemasındaki basitlikle ve açıklıkla belirlenmiştir. Çünkü, Herder'in yaklaşımında evrensel tarih demek ille de tarih içinde bir bütünlük olacak anlamına gelmemektedir. Gerçi Herder'de açıklanmak istenen insanlıktır, ama Herder tarafından bu insanlığın tarihsel kültürler içindeki tezahürleri o kadar birbirinden farklı ve hiçbir durumda karşılaştırılamaz biçimde ortaya konmuştur ki, genellikle ilerleme kuramcılarının evrensel tarihi inşa ederken başvurdukları kültürel farklılıkları kendilerine göre düzenlemeye tâbi tutma yolları bütün bütüne devre dışı bırakılmış olmaktadır. Bunun yerine, her biri Spengler'in "kültürel ruh" adını vereceği boyuta sahip, her biri (herhangi birşey araya girmezse) yükseliş ve düşüş biimindeki devresel süreç çerçevesinde kendi ruhunu ortaya koyan çok geniş sayıda kabile ve uluslardan oluşan bir kesimle karşılaşabiliriz; burada düşüş, yozlaşma yerine tükeniş anlamına gelmektedir. Herder, geçerken belirttiği gibi, insanlığın zafere ulaşacağına kesin inanç beslemektedir: Ne var ki, bu sorunun yanıtını Herder'in yapıtlarının karışık dehlizlerinde aramaya çıkmaya değmez. Herder'de ilgiye değer olan kon, çoğulcu bir tarih bakışının benimsenmiş olması sonucunda klâsik ilerleme kuramı için çıkan yıkıcı sonuçlardır. Herder'in yapıtı zor anlaşılan bir kargaşaya dönüşmektedir.[29]

Kant aynı türden zorluklar sunmaz, ama onun kuramı da 18. yüzyılın alışılmış ilerleme kuramlarından değildir. Kant'ın kuramında bir sürü süsleme öğesi vardır. Bunlar, insanlık tarihinde de tıpkı başka alanlarda olduğu gibi evrensel doğa kurallarının söz konusu olduğu yolundaki görüştür; değişmenin içkin olduğuna inançtır, bu içkinliğin insanlık bakımından türlerin bir bütün olarak, yavaş ve sürekli biçimde, Tanrı tarafından konulmuş özgün gizilgüçlerinin tam olarak ortaya konulması amacına doğru ilerledikleri anlamına gelmsidir. Hatta, bütün bunların sistemin tam merkezinde yer alan karşıtlıklardan ötürü meydana geldiği yolundaki anlayışın ortaya atılması da bir diğer süsleme sayılmalıdır. *Kozmopolit Bakış Açısından Bir Evrensel Tarih Fikri* adlı yapıt bütün bu öğelerin yanısıra, sanatlarda ve bilimlerde (oldukça uzun dönemde de olsa) daha büyük bir mükemmeliyet, mutlulukta bir artış ve hatta daha iyi bir ahlâki düzen bekleyebileceğimiz yolundaki inancı da içerir. Ne var ki, Kant'ın bize tarihte ne olup bittiğini anlatmaya çalışmadığı gibi, ne olup biteceğiyle de ilgilenmediğini anlamak için gerek *Kozmopolit Bakış Açısından Bir Evrensel Tarih Fikri*'ni gerekse "Kuramda Doğru Olan Pratikte Anlamsız Olabilir' Deyimi Üzerine" başlıklı makalesini şöyle bir okumak yeter. Kant'ın amacı (*philosophe*'ların pek çoğundan farklı olarak) tarihi doğa bilimlerinin yöntemiyle incelemek ve bu yolla ilerlemenin demir yasasını gözler önüne sermek değildir. Kant'ın belirttiği gibi, ilerde tarih biliminin bir Kepler'i, bir Newton'u ortaya çıkıp bu işi gerçekleştirebilirdi, ama onun hedefi "tarihin ampirik incelenmesinin pabucunu dama atmak" değildi. Bu Condorcet'nin hedefinin ta kendisiydi, ileride Comte'unki de bu olacaktı.

Kant hedefi konusunda yeterince açıktır: Geçmişte nelerin muhtemelen olup bittiğini, gelecekte muhtemelen neler olacağını ve yaratılışı itibariyle görev duygusunu taşıyan etkin bir kişi için neyin ahlâk açısından kabul edilebilir olduğunu veren bir görünüm sunacak bir tarih felsefesi kurmak. Söyledikleri, hiç kuşku yok, varsayımdı; ve bu varsayımı tarihsel olguya gönderme yapmak suretiyle sınamanın bir anlamı yoktu.

Kant böylesi bir felsefeden ek yararlar beklemekteydi, ama bir peygamberin kendi yanılmazlığına olan kesin inancına sahip olmaktan çok uzaktı; insanların hemen koparıp alacakları ve kendi zenginlik ve mutluluklarının yükseltilmesi için işleri denetlemekte kullanacakları tarih yasalarını ortaya koymanın peşinde koşmaktan da çok uzaktı.

Aydınlanma'nın ilerleme kuramlarını incelemek üzere Manş Boğazı'nı aşıp [İngiltere'ye geldiğimizde] bütün bu karmaşıklıkları geride bırakıyor, bir çok bakımdan *philosophe'larınkini* andıran bir düşünce iklime giriyoruz -bu iklimin biçimlenmesinde, elbette *Philosophe*'lar katkıda bulunmuşlardır-; bu öylesi bir iklimdir ki, ilerleme fikri üzerine kurulan bir sosyolojiye ilerleme fikrinin anayurduna oranla çok daha sıcak, Almanya'daki iklime oranla, hiç kuşkusuz daha az eleştirel bir kucak açacaktır. Örneğin, İskoç Aydınlanması'na ve bir insan ve toplum bilimi oluşturmak üzere verilen parlak çabalara baktığımızda, Fransız türlerine oranla gerçekten, ilerici bakışın birçok yüzü çok daha belirgin biçimde karşımıza dikilir. Bunun yanısıra, İskoçlar ilerleme fikrini oluşturan birçok ana boyut konusunda, o kadar çok açıdan ikircil tutum içindedirler ki, ilerleme fikrinin bütünüyle benimsenmesi satırlar arasında yadsınıyora benzemektedir.

Frederick J.Teggart, bu doğrultuda, David Hume'da ilerleme fikrinin bir karşısavı olabilecek şeyler bulmuştur; bunlar, toplumsal ve kültürel değişmenin doğallığının yadsınması, ilerlemenin hem zaman, hem de mekân bakımından her yerde, aynı anda görülebileceğinin yadsınması dolayısıyla da ilerlemenin içkinliğinin yadsınmasıdır. Bunların yerine, Hume insanlık durumunun karakteristiği olarak genel bir hareketsizliğin ya da istikrarın geçerli olduğunu öne sürmüş ve bu durumun kademeli, oldukça sıradan biçim değiştirmelerin ve kurulu düzenlerin bağrında başgösteren kopma ve patlamalardan sonraki, pek sıkça rastlanmayan değişmelerin etkisi altındaki bir durum olarak görmüştür.[30] Daha sonraki dönemde Stocking, Lord Kames'in *İnsan Tarihinden Taslaklar* adlı yapıtındaki bulanıklıkların yalnızca tutarsızlıklardan ibaret olmadıklarını, ilerlemenin kaçınılmazlığı fikrini temelinden sorguladıklarını; bu ifadelerin tahmini tarih anlayışıyla gerçekten olmuş olayların tarihinin karşı karşıya getirilmesi olduğnu, bu karşılaştırmanın, belli noktalarda yabanilerin üstünlüğünü ve modern insanın yozluğunu ortaya koyduğunu göstermiştir.[31]

İskoçların ikircikliğinin en azından bir ölçüde, onların ilerleme sorununa kendilerine özgü tümevarım yoluyla ve ampirik biçimde yaklaşmalarından kaynaklandığı söylenebilir. Kames gibi biri için, "uygar / sivil" toplumun beraberinde getirdiği içler acısı ahlâk bozukluğu ve kokuşmuşluk, ancak büyük zorlukla, ilerlemeye engel oluşturan öğeler ya da rastlansallıklar kategorsine havale edilebilir. Bununla birlikte İskoç ahlâkçı filozofları arasında bu kadar açıkça görülen tutum, genelde diğer ilerleme kuramcıları için de pekâlâ geçerlidir. Condorcet'nin geçmişin öğelerinin kalıcılığını kabul eden görüşü ile Almanların ahlâksal ilerleme konusundaki ısrarlarından söz edilmişti. *Philosophe*'ların katında da kötülüğün gerçekliği ve insanların yol, yordamlarını değiştirmeye olan ısrarlı direnci bilinmiyor değildi. İlerleme kuramcılarının birçoğunda Rousseau'dan gelen bir şeyler bulunur. İlerleme kuramcıları kendi toplumlarından bayağı hoşnutsuzdular ve geçmişi daha iyi bir geleceğe giden zorunlu bir basamak olarak kabul ettiklerinde bile, geçmişteki kötülüklerin altını çizmekteydiler. Platon'un bir hekim bakışıyla siyasete getirmiş olduğu toplum ile organizmalar arasındaki benzeştirim Platon'dan bu yana toplumun hasta olduğu kanısını da hep yanında getirmişti. İlericiler, öne

sürdükleri biyolojik eğretilemelerinde olgunlaşmamışlığı ve hastalığı yetersizliklerin nedeni olarak göstermişlerdi; bunlar ya mükemmeliyet bekleyen ya da iyileşme doğrultusundaki normal gidişten sapma ya da bu gidişe engel oluşturan yetersizliklerdi. Gerek Fransa'daki gerekse İskoçya'daki aydınlanmacılar ilerlemeye köstek olan özel durumlara eğilmekteydiler, ama onların da, Aristoteles gibi, bir rastlantılar *kuramı* yoktu ve onlar kendini gerçekleştirme yolunda düzenli değişmeyi bir içkin doğal ilke olarak görme eğilimindeydiler.

Adam Ferguson'un bu soruları ele alış biçimi, aynı zamanda da Turgot'nun çizdiği anahatları keskinleştirip öz katma üslubu, bazı çekincelerle birlikte, İskoç Aydınlanması'nın ilerleme anlayışını ve ilerlemeyi tanımlamada kullandığı yönetimin en tipik örneği olarak alınabilir. Ferguson 9. yüzyıl sosyologlarıyla antropologlarının değişme olgusunu işleyişleri olduğu kadar ilgilerini yönelttikleri daha bir çok alanı ele alışları bakımından bir tartışma modeli olarak ortaya çıkmaktadır.[32]

Uygar / Sivil Toplumun Tarihi Üzerine Deneme adlı yapıtında, Ferguson insanlığın geçmişinde ilerlemeden ayrılan istisnaların son derece bilincindedir. İlerlemeyi mutlak bir yasa olarak görmediği, çok rahatlıkla ileri sürülebilir. Yapıtının önemli bir bölümünü (5. bölüm) "ulusların çöküşü"ne ayırmıştır ve -en belirgin örnekleri Hindistan ve Çin olmak üzere- durgunluğun *(stagnation)* yaygın olduğunu vurgulamıştır. Ancak durgunluğun nedeni, büyük ölçüde, iklimin ve "durum"un etkisi olarak görülmüş ve Ferguson, çöküşün durumların "devrim"e uğraması olduğunu, bunların "her türlü becerikli incelemenin ya da liberal arayışın amaçlarını ortadan kaldıran ya da uygulamaya geçirtmeyen, yurttaşı kamunun üyesi olarak davranma fırsatlarından yoksun bırakan, ruhunu ezen, duygularını körelten ve aklının iş yapmaya yatkınlığını örseleyen" devrimler olduğunu söylemiştir.[33] Ferguson ticarete önem vermesi ve ulusal ruhun çöküşünün, kendi uygar/sivil toplumunu başka birçoklarını olduğu kadar da tehdit ettiği kaygısıyla tipik bir İskoç'tur.

Ferguson, çöküş mutlaka kaçınılmaz değildir ve "insanlığın doğasındaki tedavi edilemez bir hastalıktan değil, iradî ihmallerden ve ahlâk bozukluklarından ileri gelir", demektedir. Tam tersine, insanın doğası, diğer bütün "doğal ürünler" gibi gerek etkinliklerinde gerekse güçlerinde ilericidir. "Çocukluktan büyük adamlığa ilerleyen yalnızca birey değildir; türün kendisi de kasabalıktan uygarlığa doğru ilerler."[34]

> İnsanoğlu her zaman eline aldığı konuyu iyileştirme peşinde olacaktır ve bu niyetini nereye giderse birlikte taşır, ister kalabalık kentin sokaklarında olsun, ister ormanın yabanıllıklarında... Durmaksızın yeniden düzeltimlerle uğraşır ve sürekli olarak yanlışlarıyla birlikte yaşar... Ama, hızlı ve acele geçişlerde bulunmayı düşünmez; adımları ilerlemeye yönelik ve yavaştır... Adımlarını yavaşlatmak ya da hızlandırmak aynı derecede güç gibidir... Kalkar da çalışmanın sona ermesini ya da yan gelip yatılmasını istersek, insan doğasını yanlış anlamış oluruz. [35]

Bu durumda, Ferguson'a göre, ilerleyiş yaratma eğilimini taşıyan bir ilke vardır ve kendisi bir ahlâkçı filozof olarak bu eğilimin -insanlığın ya da uygar/sivil toplumun "doğal tarihi"nin- anahtarlarını çizmekle ilgilidir. Evet insan doğasının potansiyelini gerçekleştirmesinden korku verici uzaklaşmaların bulunduğu doğrudur, ama uygar/sivil toplumun tarihi de vardır ve filozofun hedefi, işte bu tarihi keşfetmektir. Evet, insanın, insanoğluna içkin olan gücün gelişmesini köstekleyen durumlar içine sokulduğu

doğrudur, ama, "uygar/sivil toplumun tarihini açımlamak peşindeysek, dikkatimiz öncelikle ılıman iklimde yaşayan insanların örneğine yönelmelidir ve hemcinslerimizin koşulların ya da iklimin etkisiyle kendi ulusal amaçlarını gütmekte sınırlı kaldıkları ya da zihnin güçleri bakımından alçak düzeyde oldukları bölgelerden dikkatimizi ayırmak zorundayız. [36]

Tarih nasıl inşa edilecektir? Ferguson, yöntem sorunu konusunda, öncel ya da ardıllarından pek azının erişebildiği derecede, açıktır. Hareket noktası geleneksel tarihçilerin amaç ve usûllerinin kesinkes bir kenara atılmasıdır. Ferguson'un yargısına göre, gerçi Yunanlı ve Romalı tarihçiler "insanın doğasını anlamışlardır" ve bu doğanın özelliklerini ortaya koyabilmişlerdir, ama erken dönem Avrupalı tarihçilerce beceriksizce, hatalı biçimde izlenmişlerdir; keşişlerin geleneğiyle elleri kolları bağlı olan bu Avrupalı tarihçiler olguların keyfî bir seçimini ortaya dökmüşler, anlatı ile gerçek tarihi birbirine karıştırmışlar ve "olayların ve hükümdarların birbirlerini izleme sıralarına" akıllarını taktıklarından "insanlığın etkin ruhu"nu ve tarihi ilginç ve yararlı kılan tek öğe olan "kavrayışın ve kalbin özelliklerini" gözden kaçırmışlardır. Her ne kadar, çağdaş toplum daha aydınlanmış tarihsel araştırmalar aracılığıyla taranabilirse de, insanın erken tarihi konusunda, bu nedenle, yalnızca Caesar ve Tacitus'a başvurmakla yetinebilirdi.[37]

Demek oluyor ki, doğal tarihçi uygar / sivil toplumun oluşumunu belgeleyen çizgileri ortaya çıkarmak için insanın doğasını bulmalıdır. Ferguson bu doğrultudaki girişiminde gerek Fransa'daki, gerekse İngiltere'deki çağdaşlarının çoğundan daha özenliydi ve çalışmalarının sonucunda oldukça gelişkin bir psikoloji ortaya kodu.

Çağdaşlarının keskin gözlemlerine, o zamanın Avrupalı-olmayan halkları hakkında başlayan betimleyici yayınlarda bulabildiklerine ve o "yüce ve zeki" Yunanlılarla Romalıların bilgeliklerine, içebakış *(introspection)* yöntemiyle eriştiği düşünceleri kattı. Ferguson, tarihin karanlıklarında yer alan bir doğa durumuna ilişkin olarak ortaya atılan kurgulara canla başla karşı çıktı; özellikle Rousseau'nun *Eşitsizliklerin Kökeni Üzerine Söylev* adlı yapıtındaki düşsel tasarımlardan kaçındı ve "kendi gözlem alanımızın ulaşabildiği sınırlar içinde ve tarihsel kayıtlara bağlı kalma" konusunda kararlı bir tutum izledi.[38]

Kendisinin de belirttiği gibi, Ferguson'un hedefi, "insanın zihninin becerebildiklerinin neler olduğunu" bulmak ve bunu da "insanoğlunun tarihi"nde aramaktır. Bu yöndeki ipucunu, *"Barbar* adına karşı kendi ülkesindeki önyargıya karşın, barbar ulusların gelenek ve göreneklerine bakarak Yunanistan'daki daha eski davranış biçimlerini inceleyebileceğini anlamış olan" Thukydides'ten aldı. Bu konuda şöyle demektedir:

> Romalılar bizim atalarımıza ilişkin betimlemelerinde kendi atalarının bir suretini bulmuş olabilirler ve eğer bir Arap klanı uygar bir ulus haline gelir ya da herhangi bir Amerikan kabilesi Avrupalı tüccarlarımızın onlara zerkettikleri zehirden kaçıp kurtulursa, bu toplum, çağlar sonra, kendi kökenine ilişkin en iyi malzemeyi günümüz gezginlerinin şimdilerde yaptıkları betimlemelerden, yolculuk anılarından elde edebilir. Toplumların şimdi içinde bulundukları koşullara bakarak, biz tıpkı bir aynada yansırmışçasına, kendi atalarımızın özelliklerini bulmak durumundayız... Eğer ilerideki yıllarda, beşikten bu yana geçirdiğimiz gelişmeye ilişkin doğru bir görüş sahibi olacaksak, çocukluk ortamına başvurmalıyız; ve hâlâ betimlemek istediğimiz yaşam döneminde bulunanların sunduğu örneklerden

> [yola çıkarak] başka türlü anımsama olanağı olmayan geçmiş davranışlara ilişkin kendi tasarımlarımızı çıkarsamalıyız.[39]

Ferguson, Caesar ve Tacitus'un yanısıra (Charlevoix'nın *Kanada Tarihi*'ni, Lafitau'nun *Moeurs des Sauvages* (Vahşilerin Gelenek ve Görenekleri)'nı, D'Arvieux'nün *Vahşi Arapların Tarihi*'ni ve Abulgazi Bahadır Çin'in *Tatarların Tarihi*'ni ve benzeri çalışmaları da incelemiştir.

Bütün bunları kullanarak Ferguson, sivil/uygar toplumun oluşumuna uzanan vahşi ve barbar basamakları yeniden kurmuştur. Son basamak olan uygar/sivil toplum, temelde, tarihten aldığı bilgiler ve yakın döneme ilişkin gözlemleri sayesinde üzerine fikir sahibi olduğu Avrupa toplumunu temsil etmekteydi. Bir kez daha belirtmek gerekir ki, Ferguson, bu toplumu hiçbir biçimde mükemmel olarak görmüyor, her türlü rastlantıya açık olduğu kanısını taşıyordu; ama bütün bunlarla birlikte, [bu son basamak, Ferguson'un gözünde] ileriye yönelen bir değişme sürecinin ürünü, insan doğasının en son belirimlerinin ifadesiydi. Ama, bu durum yalnızca Avrupa toplumuna özgü bir durum ildi; her toplumun, kösteklerle karşılaşması bir kenara bırakılırsa, aynı süreç sayesinde ulaşacağı durum uygar/sivil toplumdu. Bunu kaçınılmaz kılan, hiç olmazsa olanak veren öğe insan doğasıydı. Ferguson bu konuda çok açıktır: İnsanın doğası her yerde, her zaman olduğu gibi hep aynıydı. İnsan doğasının ürünleri birikim yoluyla değişmiş, insanın doğasındaki güçler artmıştı; ama bu, ister geçmişte, ister gelecekteki her insan topluluğunda, bugün doğan ya da dün doğmuş her bebek yaratılıştan var olan birşeydi.[40]

18. ve 19. yüzyıllarda geliştirilen ilerlemeci ya da evrimci kuramdaki düzçizgili değişmenin zorunlu sonuları konusundaki son yılların tartışmasını gözönünde bulundurarak, Ferguson'un bu konuyu kendi toplumsal tarih anlayışı bağlamında ele alış biçimini vurgulamak öğretici olacaktır. Sorun, bütün insanların her zaman ilerleyip ilerlemedikleri değildi. Ferguson da özellikle bütün ilerleme kuramcıları gibi, hiç kuşkusuz durmaksızın ilerlemenin mevcut olmadığını biliyordu. Ama, insan doğasının hep aynı olması, nerede ilerleme meydana gelirse, bunun hep aynı yolu izlemesini gerektiyordu, çünkü, toplumsal ilerleyiş elverişli ortamlarda insan doğasının kendisini gerçekleştirmesinin bir ürünüydü. Ne var ki, uluslar bir birlerinden bir takım şeyler almamış, birbirlerini uyarmamışlar mıydı; ve bu, onların oluşturmak üzere ardarda geliş çeşitli toplumların yaşadıkları türlü tarihsel temaslar karmaşıklaşmış olmaz mıydı? Bazı toplumlar aşamaları böylesi yollarla atlamış olamazlar mıydı ve bu, ilerlemeyi, insan doğasının potansiyelinin yumuşak biçimde kendini ortaya koymasından ziyade olayların gidişatına bağlı rastlantısal bir süreç haline getirmiş olamaz mıydı? İşte bu noktada, Ferguson ilerde kültürün gelişmesinde ödünç alma yada [yeniliklerin] yayılması adıyla anılacak olguyu tanılamanın ve onu bağımsız icat adını alacak olguyla bağdaştırmanın bir yolunu bulmuştur. Temel fikir, "eğer uluslar gerçekten komşularından birşeyler kapıyorlarsa, muhtemelen yalnızca kendilerinin de icat etmeye yakın olduklarını alırlar"[41] biçimindeydi. Böylelikle varsayımsal bir toplumun varsayımsal tarihinin bütünlüğü hasara uğramamış oluyordu; toplumsal ilerlemenin yavaş, kademeli, sürekli ve hep aynı olduğu yolundaki resim ayakta tutulmaktaydı; bir toplumun tarihini bir diğerininkini belgelemek üzere kullanmak doğrultusundaki yöntem geçerliliğini yitirmiyordu; ve hepsinden önemlisi insanlığın ve ilerlemenin birliği korunmuş oluyordu. Bütün bunlar 19. yüzyıla çok önemli ve derinden etkide bulunacak bir miras olarak kal-

maktaydı.

V

Buraya kadar çizilmiş olan arkaplanın ışığında, Auguste Comte'un sosyolojisinin temeline almış olduğu pozitif ilerleme kuramının, en azından başka önermeleri itibariyle, Batı düşüncesinde çok gerilere uzanan düzen ve değişme sorunu çevresindeki fikir doğrultularının çok mahir bir özetinden ibaret bulunduğu açıkça ortaya çıkmış olmalıdır. Bununla birlikte, Comte'un yorumuna, yalnızca sosyoloji ve onunla ilintili alanlar üzerinde hâlâ süregiden etkisinden ötürü değil, ayrıca Comte'un ilerleme fikrini hiç sorgulamazken, bu fikri son derece açık, derinlemesine ve sistematik bir biçimde sunmuş ve kullanmış olmasından ve bunun sonucunda ilerlemenin varsayımlarını ve doğuracaklarını kendisinden önceki ilerlemeye inanç duyan düşünürlerin pek azının becerebildiği biçimde sergilemesinden ötürü, bakmak özellikle yararlıdır.[42]

Comte'un değişme kuramının özü, en iyi, Comte'un tarihin geleneksel biçimde incelenmesine yaklaşımı aracılığıyla anlaşılabilir. Comte da, tıpkı kendisinin açıkça ilan etmiş bulunduğu fikir babaları Condorcet ve Ferguson gibi, sıradan tarihçilerin yapıtlarını, insanın deneyimini yalnızca mucizelerin ve büyük adamların başarılarının sergilendiği bir sahne biçiminde resmeden yıllıkların *(annals)* üretimine yarayan bir çaba olarak değerlendirmekteydi. Bu "yüzeysel felsefe"nin zararı insanların yaşamında rastlantının önemli bir rol oynadığı izlemini vermiş olması ve böylelikle "insanoğlunun toplumsal gelişmesini düzenleyen yasaların keşfini" kösteklemesiydi; oysa bu yasalar "insanoğlunun birbirini izleyen dönüşümlerin hangi zorunlu zinciri sayesinde, bir gelişkin maymunlar topluluğundan az üstün bir konumdan başlayıp kademeli olarak Avrupa uygarlığının günümüzdeki aşamasına ulaştığını" göstermektedir.[43]

Demek ki, Comte tarihsel bir soru sormaktaydı; ama, inanıyordu ki bu soruyu tarihsel olaylara gönderme yaparak yanıtlamak olanaklı değildir. Tarihçilerce derlenmiş malzeme anlamlıydı -ilk toparlama için bu malzeme kabul edilebilir bir eşdeğerlilik sağlıyordu- ancak, bu malzeme "felsefeci tutumuyla" kullanılmalıydı. Uygarlığın ilerleme yasalarına uyduğunu gören Condorcet bile yapıtında ilerleyiş dönemlerini diğer dönemlerden ayırdetme işlemini belli olaylara dayandırabileceğini sandığından "edebiyatçı tarihçiler çevresi"nin dışına çıkamamıştı.[44]

Tarihsel inceleme pozitif olacaksa o halde Comte'a göre soyutta sürdürülmeliydi. Bu, Condorcet'nin varsayımsal bir toplumun varsayımsal bir tarihini yaratma biçimindeki kurgusu kullanılacak anlamına gelmekteydi ve bu çerçevede bile, zihin, ilerlemenin kaynağı ve denetleyicisi olduğundan, dikkat düşünce tarihinin üzerinde yoğunlaşacaktı. Belirli olaylara gönderme yapmaktan kaçınılmalıydı ya da çok gerekirse ancak anlatıyı renklendirme ya da süsleme amacıyla göndermeye başvurulabilirdi. İşini böyle tanımlayan Comte daha az yetenekli tarihçilerin deşip çıkarttığı "kabul edilebilir" verileri temel alarak, hızla kendi tarih yasasını -her türden bilginin telojik, metafizik ve pozitif aşamalarından geçmek suretiyle ilerlediği yolundaki yasasını- formüle etmeye girişebilirdi.[45]

Comte konusunda ilginç ve öğretici olan şey, onun bu yöntemle işe girişmeden önce bazı temel önermelerin kabullenilmesi gerektiğinin tamamıyla bilincinde olması ve bunu alışılmadık açıklıkla dile getirmesidir. Comte'un çağında, tarihsel dünyanın rast-

lantı ve zorunluluk âlemleri arasında ikiye bölünmüş olduğu fikri, üç aşağı beş yukarı, genel kabul görüyordu; Comte bu konuya Aristoteles'in gösterdiği özenli dikkati göstermedi. İlerleme olgusunun kendisi de, onu fazlaca meşgul etmedi; değil mi ki "tarihin önde gelen olgularına ilişkin belli bir bilgiye sahip herkesin... üzerinde anlaşacağı gibi, bir bütün olarak kabuledilen insanoğlunun gelişmiş kesimi tarihin en uzak dönemlerinden günümüze dek uygarlık yolunda kesintisiz ilerleme göstermiştir."[46] Tarihte duraklama ya da geriye gidiş durumları Comte'u, Ferguson'u, Kames ya da Hume'u olduğu gibi çok fazla rahatsız etmiyordu; çünkü, ilerlemeyi kösteklemek üzere insanların o kadar çabalamış olması, Comte'a tarihin içinde çok güçlü bir ilerlemeci gücün işlediğini kanıtlıyordu.[47]

Fakat, Comte yeni sosyoloji biliminin karşılaştırmalı tarihsel yönteminin temel önermeleri konusunda açık ve didaktikti. Eğer ilerleme "bir bütün olarak" insanoğluna mal edilebilirse, eğer Condorcet'nin sözünü ettiği varsayımsal toplum ete, kemiğe büründürülebilirse, eğer biz tarihsel bir önerme olarak toplumsal ve kültürel olaylara ilişkin tek bir dizi kurabilirsek, o zaman bütün insanların aynı tarihe sahip olduklarını ve aynı ilerlemeye yönelik basamaklardan geçtiklerini varsaymak zorunludur. Bu noktayı Comte açıkça belirtmektedir: "...insanlığın kalıcı doğasına bağlı olan, toplumun ilerlemesi, bütün çağlar boyunca temelde hep aynı olmalıdır; farklılıklar, yalnızca daha hızlılıktan ya da daha yavaşlıktan ileri geliyor olmalıdır. "Nitekim, insan doğasının temel yasalarından çıkan tek biçimli ilerleme ilkesinin gücünün kanıtı, farklı ulusların gelişmesindeki "kayda değer özdeşlik"ti. İşte bu nedenledir ki, 19. yüzyıldaki vahşilerin gelenek ve görenekleri eski Yunanlılarınkilerle neredeyse aynıdır ve çağdaş Malezyalıların feodalizmi 11. yüzyıl Avrupalılarının feodalizmine yakından benzemektedir.[48]

Evrimdeki tek biçimlilik bizi kültürel benzerlikler beklemeye götürmeliyse, o zaman her çağda görülen kültür düzeyindeki farklılıkların çok belirgin genel yelpazesine ne demelidir? Comte'un kendi döneminde gördüğü, farklı kültürlerden oluşan mutlak bir yığındır.

> ... bir bütün olarak ele alındığında insanoğlunun içinde bulunduğu şimdiki durumda, yeryüzünün değişik noktalarında, Yeni Zelanda vahşilerinin uygarlığından tutun da Fransız ve İngiliz uygarlığına kadar uygarlığın bütün derecelerinin birarada yaşamakta olduğudur.[49]

O halde, ana nokta -nasıl bir at sürüsü içinde bir yaşındakiler iki yaşındakiler ve ergen atlar arasında farklılıklar gözlenebilirse- aynı biçimde, farklılıkların da tek bir çizgi üzerindeki gelişme derecelerini temsil ettiğidir. Her ne kadar burada tarihin bir devresel yorumundan çok ilerlemeci bir yorumu benimsemekteyse de, Comte kültürdeki farklılıkların aynı zaman dilimi içinde birarada bulunmalarını rastlantıya atfetmek zorunda kalmıştır. Herhangi bir kültürün herhangi bir diğerinden farklı olması onun *doğası*'ndan kaynaklanmaktadır. Farklılıklar, iklim, ırk, siyasal koşullar ya da diğer dışsal etkenlerle açıklanamaz. İlerleme belirlenmiştir, geriye çevrilemez, aşamalar atlanamaz. Gördüğümüz değişiklikler, o halde, *"causes accidentelles ou passagères"* '(rastlantısal ya da geçici nedenler) açıklanmalıdır; bunlar, Comte'un ısrarlı belirtişine göre, yalnızca evrimin hızını etkileyebilir ve bireysel organizmalarda meydana gelen hastalıklarla tam tamına aynı niteliktedir.[50]

Comte, ancak, kendini tatmin eder biçimde, toplumsal değişmenin toplumun

bünyesinden gelen güçlerin bir ürünü ve insan doğasının türevi olduğunu; dolayısıyla, değişmenin sürekli, normal ve zaman ve mekân bakımından tek biçimli olduğunu; bundan ötürü de, insan toplulukları arasındaki farklılıkların yalnızca rastlantısal müdahalelerin sonucu niteliğindeki gelişme derecelerindeki farklılıklar olarak açıklanabildiğini ortaya koyduktan sonra, ancak bütün bunlardan sonra, uygarlığın ilerleyişini, ilerlemesini, gelişmesini ya da evrimini resmedebilecek biçimde kültürel farklılıklar yelpazesini tek bir dizi halinde kavramsal olarak düzenleyecek bir "karşılaştırmalı yöntem" önerebilecekti. Kültürel farklılıklara ilişkin ampirik olguların kendi başlarına böylesi bir işleme cevaz veremeyeceğini belirtmekte yarar vardır. Comte, bunun bilincinde olmadığı izlenimini vermektedir.

Buna karşılık, Comte karşılaştırmalı yöntemi kullanmak üzere başka önhazırlıkların gerektiğini kabul etmiştir; karşılaştırmalı yöntemi önerebilmek için insanoğlunun tarihinin akışının nasıl olduğuna ilişkin çok genel bir bakışın rehberliğine gereksinim vardı. Comte'un yaklaşımında, ilerleme fikrinin ana oluşturucu öğeleri bu işi üstlendi. Karşılaştırmalı yöntemin- bu yöntemi biyolog karmaşıklık ölçütüne uyan organizmaların statik dizelerini düzenlemek amacıyla kullanmaktaydı- kendi içinde, yalnızca birarada yaşayan kültürel dizileri üretmeye elvereceğini gördü. Diziler zaman boyutuna oturtulacaksa -birbirini izleyen bir diziler zinciri halinde oluşturulacaksa- tarih boyunca nelerin olup bittiğine ilişkin birşeyler bilinmek zorundaydı. Bu amaçla, Comte tarihsel yönteminin kullanılması gerektiğini belirtti; Comte'a göre, yeni sosyoloji biliminin özelliklerini belirleyecek ve onu diğer bilimlerden ayırdedecek olan yöntem de işte bu yöntemdi.[51]

Daha önce gördüğümüz gibi, Comte'un tarihsel yöntemden anladığı, geleneksel tarihçilerin anladığı gibi değildi. Tarihin akışının ne olduğuna ilişkin bir genel görünüm üretecek biçimde, insanın geçmiş deneyiminin bir felsefî anlayışını içeriyordu. Araştırmalarına başladığı andan itibaren Comte'un kafasında böyle bir anlayış vardı ve Avrupa'nın düşünce tarihi dahilindeki sergüzeşti bu anlayışı, yalnızca kanıtlamış oldu. Yapıtının tarihsel yanını daha ileriye götürmek arzusu hiçbir zaman gerçekleşmedi.[52] Comte'un bir ilerleme fikrini devralmakla yetinmiş olduğu; bu fikrin ona hem karşılaştırmalı yöntemini, hem de tarihsel yöntem tarafından doğrulanmış olarak kabul ettiği tarih kuramını nasıl kullanacağına ilişkin ölçüt sağladığı yolundaki vargıyı yadsımak kolay değildir. Comte'un, tarihsel yöntemin karşılaştırmalı yöntemin sonuçlarını destekleyen kanıtlar -aynı anda, birarada bulunan kültürel dizileri zaman içinde birbirini izleyen dizilere dönüştürme olanağı- verdiği iddiası düşünsel bir aldatmaca niteliğindedir. "Dönemlerin birbirini izleyişiyle kurulan bağlantılar yerlerin karşılaştırılması yoluyla doğrulanabilir."[53] savı, sonuçta çıkış noktasına dönen (döngüsel) bir önermedir. Aynı anda, birara da bulunan diziler bir değişme ya da birbirini izleme kuramının sağladığı bir ölçüt temel alınarak inşa edilmiştir; bu değişme kuramı aynı anda, birarada bulunan dizilerin birbirini izleyen dizilere denk düştüğünü doğrulamak için kullanılamaz.

Comte'un açıklama yolu, kültürel tipleri düzenlemek suretiyle bir kültürel değişme

süreci yakalama doğrultusundaki girişimin daha önceden oluşturulmuş bir değişme kuramına gereksinimi olduğunu açıklıkla ortaya koymaktadır. Comte gibi ilerleme kuramcılarının yapıtlarının anlamı, kültürel malzemeleri şeyselleştirmek üzere yapılan kendine özgü işlemden ve bu malzemelerle kavramsal düzeyde oynayıp, onları ideal diziler haline sokmaktan kaynaklanmaktadır; bu yapıtların anlamı, hiç sorgulamadan devraldıkları bir değişme kuramını eleştirinin süzgecinden geçirmeden kabullenmelerinde yatmaktadır. "Vahşilerin" uygarlığın erken dönemlerindeki bir aşamayı temsil edip etmedikleri sorusu, toplumsal değişmenin bir toplumsal birimin bağrında yer alan güçlerin normal, tek biçimli ve sürekli tezahürü olup olmadığı sorusuyla karşılaştırıldığında önemsiz kalmaktadır.

19. yüzyıl boyunca karşılaştırmalı yöntemin iç-işleyişi ve sınırlılıkları konusunda ortaya sık sık sorular atılmış, buna karşılık bu yöntemin temelini oluşturan ilerlemeci varsayımlar çok daha az sorgulanmıştır. Çok daha düzgün ve gelişkin yaklaşımına karşın Herbert Spencer, Comte'un ilerleme varsayımını, önemli bir farkla da olsa, oldukça yakından izlemişe benzemektedir. Comte'un ilerleme fikri gerekirci *(determinist)* bir tad edinmiş ve Aydınlanma'nın bakışının etkin ve devrimci tonunu yitirmişse de, hiç olmazsa bilgi alanında somut ilerleyişler ve özgeciliğin *(altruism)* giderek bencilliğe üstünlük kazanışı açısından soruları ele almıştır. Spencer'e göre, ilerleme anlayışı bir bilimsel yasaya dönüştürülecek idiyse, içerdiği mutluluk boyutundan arındırılmalı ve toprakta ya da nüfusta artış ölçümlerinden, bilgi birikiminden, insan gereksinimlerinin daha fazla tatmininden ya da ahlâkî ilerleyişten ayrıştırılmalıydı.[54]

İlerlemenin "kendi içinde"ki esas doğası Spencer tarafından türdeş olmayanın türdeş olandan türeyip gelişmesi, bir farklılaşma süreci olarak tanımlanmıştı. Spencer insanoğlunun tarihinin incelenmesiyle ilintisi bakımından değil - o, geleneksel anlamda tarihe Comte'dan da az kafa yormuştur- bir Alman embriyologu olan von Baer'in yapıtında ilk kez bu ilkeyle karşılaşmıştır. 17. yüzyıl filozoflarının çok hoşuna gidecek, doğadaki "karşılıklılık (birbirine tekabül etme) düzeyleri" *(levels of correspondence)* hakkında gösterdiği duyarlılıkla Spencer, bu süreci "her türlü organizmanın tarihi" olarak görmüştür, bu açıdan bakıldığında toplum da, elbet bir organizmadır.

> ... bu organik süreç yasası her türlü ilerlemenin yasasıdır. İster Yeryüzünün gelişmesinde, ister Yeryüzünün üzerindeki Yaşamın gelişmesinde, ister Toplumun, Devletin, Sanayinin, Ticaretin, Dilin, Edebiyatın, Bilimin, Sanatın gelişmesinde olsun, her alanda basitten karmaşığa, birbirini izleyen farklılaşmalarla giden tek bir evrim geçerlidir. İzini yakalayabileceğimiz en eski kozmik değişmeden uygarlığın en yakın sonuçlarına kadar, ilerlemenin, esasen, türdeş olanın türdeş olmayana dönüşümünden ibaret olduğunu görürüz.[55]

Toplum da dahil olmak üzere, bütün doğada değişmenin evrensel ve tek biçimli olduğu kabulünden yola çıkan Spencer, hiç sorgu sual etmeden, doğruca, "bir bütün olarak" kabul edilen uygarlığın bünyesindeki değişme aşamalarının varolan vahşi ve barbar insan topluluklarına, yokolmuş uygarlıklara ve en sonunda çağdaş Avrupa'ya bakarak belgelenebileceği yolundaki bilinen savı öne sürmüştür.[56] Bütün hareket, türdeşten türdeş olmayana, basitten karmaşığa, biçim ve işlev bakımından farklılaşmamış olandan farklılaşmışa doğrudur.

Uygarlıktaki ve toplumdaki değişme üstüne yapıtında Spencer, temel yanları itibarıyla *philosophe*'ların, hatta Aristoteles'in çizdiklerinin aynısı olan bir sürecin

ayrıntılarını genişletmekten öteye çok az şey yapmıştır. Yalnızca, çok ender olarak, sistemin gerçekten değişmeyi ya da toplumsal ve kültürel farklılıkları açıklamadığının farkına varmıştır. Darwin'in eğer organik evrimi bir bütün olarak görmenin peşindeysek, evrimin durmaksızın aykırılık gösteren yanlarını kabul etmemiz gerektiğini açıklığa kavuşturmasından sonra, Spencer aynı şeyin toplumsal ilerleme için de geçerli olduğunu söylemişti. Ona göre, bu, toplumsal "tiplerin" ya da "türlerin" ya da "cinslerin" varlığını kabul etmemiz ve farklı toplum biçimlerini tek bir birimin evriminde farklı aşamalar olarak görememiz anlamına geliyordu. Spencer için farklılıkların nedenleri hâlâ açık değildi; bir farklılıklar kuramı yoktu. Yalnızca, çevrenin bir yöreden diğerine fark ettiğini, bunun ise toplumsal yaşamı etkilediğini, toplumların boyunun, çoğu zaman, toprak kazanımı ya da kaybıyla değiştiğini, fetihlerle oluşan ırksal kaynaşmaların toplumları oluşturan birimlerin ortalama karekterini değiştirdiğini belirtmişti.[57]

Emile Durkheim, Spencer ile bu noktada anlaşmış, toplumların, yalnızca derece bakımından değil, tip ya da cins bakımından da ayrıldığını belirtmişti. Bundan hareketle Durkheim "normal"i ararken, yalnızca farklı türler bakımından apayrı normalliklerin mevcut bulunmadığını, ayrıca belli türlerin gelişmelerindeki farklı aşamaların apayrı normalliklere sahip olduğunu hissetmişti.[58]

Bununla birlikte, gerek Spencer, gerekse Durkheim bu tartışmayı bir kuramsal sonuca ulaştırıp çözümlememiştir. Spencer için, dışsal etkilerden ileri gelen farklılıkların ortaya çıkması kendi başına araştırılmaya değer bir sorun oluşturmamıştır. Bu olgular, daha çok, evrimin "normal" gidişini ortaya koymayı amaçlayan karşılaştırmaların sonuçlarını "belirsiz" kılmış, manzarayı bozmuş, özel olaylara ilişkin vargılara ulaşılmasını olanaksız hale getirmese bile, çok zorlaştırmıştır. Spencer'e göre, her şeye karşın, yine de genel sonuçlara ulaşılabilir; nitekim, Spencer, bu tür sonuçların en değerli sonuçlar olduğunu düşünmektedir.[59] Her durumda, Spencer'in birbirinden uzaklaşan evrim yollarını herhangi bir sistematik ayrımlaştırmaya tâbi tuttuğunu gösteren hiçbir kanıt bulunmamaktadır. Örneğin, aile -içi ilişkilerin geleceğini ele alırken, "hâlâ yaşamayı başaran geri tipler"in varlığından söz etmiş, ancak dikkatini bilerek, "şimdilerde uygar ulusların ulaştıkları evrim çizgisini daha da ileriye götüren tipler" üzerinde yoğunlaştırmıştır.[60] Son metinlerde, tekrar tekrar, ırksal tipin toplumsal tipi etkilemesi üzerine değerlendirmelerde bulunmuştur; bu ise, geri insan tiplerinin bir gün uygarlaşabileceği konusunda duyduğu şüphenin ifadesinden ibarettir. Spencer'in hedefi, hep, toplumsal ilerlemenin "normal" yolunun resmini çıkarmak olmuştur. Oluşan fikirler üzerine değil, ilkel fikirlerin ilk oluşumları üzerine yazmıştır.[61] Aile-içi kurumlara eğilmesinin nedeni bu kurumların gelişmesinin izlediği yolun anahatlarını yakalamaktır ve bu amaçla Buşmenlerin, Chippewaların, Eskimoların, Aleutlerin, Arawakların, Veddahların ve benzerlerinin evliliğe ve cinselliğe ilişkin gelenek ve göreneklerini yanyana koymuştur. Bulduğu sonuç *ailenin ve ilk oluşumu*'nun "temel hatları itibarıyla Evrimin yasasına uyduğu" olmuştur.[62] Toplulukları basit ya da bileşik olarak vasıflandırırken, çok açıktır ki, ilk tiptekileri "basit", ikincileri ise karmaşık olarak görmüştür. Spencer'in sınıflarının içine hangi toplulukların sokulacağı konusunda duraksamaya yer yoktur; çağdaş ilkelerin, Avrupalılarla ilişkiye girmeden önceki halleriyle ilkelerin, yokolmuş eski uygarlıkların, şimdiki modern uygarlıkların erken tarihsel aşamalarının ve şu andaki modern uygarlıkların nereye sokulacağı açıktır. [Böyle bir işlem ise] doğrusal bir

evrim süreci varsayılmaksızın- bu süreç ne kadar "genel" olarak kabul edilirse edilsin gerçekleştirilemez. Spencer'in sınıflandırmasından kaynaklanan genellemeler değişmenin evrensel süreçleri konusundaki önermelerdir:

> Bileşikleme *(compounding)* ile giderek daha da bileşikleşme *re-compounding)* aşamaları birbirlerini ardarda izlemek zorundadır... Toplumsal evrim bu düzende sürmüştür ve ancak bu düzen içinde mümkün olmuşa benzemektedir. Yukardaki sınıflandırmanın eksikleri ve yetersizlikleri ne olursa olsun, bu eksikler ve yetersizlikler şu genel olguları gizlememektedir: Bu farklı bileşimdereceelerine sahip toplumlar mevcuttur, aynı derecedeki bileşime sahip toplumlar yapıları itibariyle genel benzerlikler serimler ve yukarıda gösterilmiş bulunan düzen içinde kendilerini ortaya koyarlar.[63]

Spencer'e göre toplum ve kültür farklılıkları, yalnızca çeşitli evrim aşamalarını temsil etmekteydi; yardımcılarının onun için derledikleri veriler "toplumsal evrimi çeşitli yönleriyle örnekleme "sine yardım etmişti.[64] Eğer toplumsal evrim tek yönde doğrusal bir çizgi göstermediyse [yani başka çizgiler de bulunmaktaysa], bunları Spencer'in betimlemediği çok kesindir.

Durkheim kültürel farklılıklar sorununu daha geniş bir bakış açısı içinde ele almıştır; geleneksel tarihçilerin dikkatlerini çekmiş olan biricik tarihsel toplumlar ile tarihfelsefecisinin gelişiminin suretini çıkarmaya çabaladığı ideal ve tek bir insanlık arasındaki bir noktada konumladığı söylenebilir, birbiriyle karşılaştırmaya sokulabilir toplumsal birimler tanımlamıştır.[65] Bu işi becerdiğini söylemek pek kolay değildir; hatta, ciddi biçimde işe giriştiğini bile söylemek zordur. Durkheim'ın toplumsal tipler sınıflandırması tamamlanmamış ve hiç bir zaman gerçekte varolmuş toplumlar bu sınıflandırma içine oturtulmamıştır. Bu sınıflandırmaya ilişkin yöntem tartışmasında bile, Durkheim'ın Spencer'i izlediği, tıpkı onun gibi tiplerini ya da türlerini bileşikleşme yolundaki evrimsel sürecin adımları gibi gördüğü açıktır. Nitekim, göçebe sürüsünü en basit toplum olarak tanımlamış ve "bütün toplumsal türlerin içinden çıktığı tohum" olarak tanımlamıştır.[66] Bu kökeni çıkış noktası olarak kabul ettikten sonra (Durkheim böylesi bir toplumun gerçekte varolup olmadığı konusunda emin değildir), birbirini izleyen "basit çok bölümlü toplumları" *(simple polysegmental societies)* "basit biçimde bileşikleşmiş çok bölümlü toplumlar" *(polysegmental* societies simply compounded) ve "tam anlamıyla bileşikleşmiş çok bölümlü toplumları" *(polysegmental societies fully compounded)* tanımlamaya girişmiştir. Bu aşamaları tarihsel bağlamlarından kopardığı yabanıl,barbar ve daha ileri topluluklardan getirdiği örneklerle betimlemiştir. Durkheim'ın kendi toplumsal tiplerini- kendi farklı toplumlarını- bir "soyağacı" üzerine oturttuğu açıktır.[67] Son derece özlü yapıtına bakıldığında, yine açıkça görülmektedir ki, Durkheim'ın toplumsal dayanışma tipleri arasında yaptığı ayrım, yalnızca, toplmsal yaşamın çeşitliliğini kanıtlamak üzere başvurulmuş bir işlem değildir; zaman içinde organik dayanışma mekanik dayanışmayı izlemiş ve organik dayanışma mekanik dayanışmanın içinden türeyip gelişmiştir. Bu gelişimi meydana çıkaran mekanizma, yani giderek büyüyen işbölümü Durkheim tarafından "organizmalara olduğu kadar toplumlara da" uygulanabilen "çok genel mahiyette bir olgu" olarak görülmüştür. Toplumlar bu yasaya uyarlar, "kendilerinden önce doğmuş olan bir harekete boyun eğerler ve bu benzerlik bütün dünyayı yönetir."[68] Bütün ilerleme yazınında doğa yasalarının evrensel düzlemde

işlediği yolunda bundan daha etkileyici bir sav bulmak oldukça güç olacaktır. Aynı biçimde, Durkheim, din üzerine yaptığı çalışmasında dinsel yaşamın ortak ya da karakteristik öğeleri ile düşüncenin temel kategorilerinin *oluşumunu* keşfetmeye girişmiştir; inancı o idi ki, tek toplumu ele alarak araştırmasını gerçekleştirebilecektir.[69]

Auguste Comte'un ilerlemeyi belgelemek üzere ana hatlarını çizdiği yol 19. yüzyılın son dönemlerinde de geniş bir kesimçe izlenmiştir. Kültür antropologları, folklorcular ve her türlü karşılaştırmalı kurum incelemeleri yapanlar ailenin, evliliğin, hukukun, dinin, sanatın, büyünün, müziğin, işbölümünün, mülkiyetin, devletin, şiirin, ahlâkın, bilimin, teknolojinin ve bizatihi toplumun kökenini ve gelişmesinin adımlarını ortaya çıkarma işine girişmişlerdir.[70] Bu yazın bir bütünlük göstermemektedir ve kültürel tarihte gelişme çizgileri bulmak çabası ciddi sorunlarla karşılaşmıştır: Tylor'un doğrudan yüklendiği rahatsız edici soru - kültürel benzerliklerin yayılmaya mı, yoksa bağımsız icata mı bağlanması gerektiği sorusu- oldum olası bir güçlük oluşturmuştur. Kurumları ve kültürel özellikleri evrensel ruhsal izleklerden *(psychic courses)* türetme girişiminin taraftarları ve eleştiricileri hep bulunagelmişti. Şiir ve mülkiyet gibi öğelerin bireysel ya da kollektif kökenleri tartışılmıştı.Din adamları yabanıllığın yozlaşmışlığın bir ürünü olduğu yolundaki iddiada köle tüccarlarıyla sözbirliği etmişlerdi ve evrimciler eski çağlardan kalmış türlere dayanarak gelişme kalıplarının bütünlüğünü kurmaya çalışmışlardı. Kültürel gelişmede koşutluklar bulan yaklaşım kültürel değişmenin tekçizgili olması- çok çeşitli savlarla hem savunulmuş, hem de saldırıya uğramıştı; ne var ki bu arada anlamlı tarihsel kanıtlara çok az ilgi gösterilmişti. Evrimsel diziler imgesine destek vermek üzere arkeolojik kanıtların ne ölçüde kullanılabileceği, özel bir ilgi noktasıydı. Toplumun ya da kültürün tek bir öğesinin de gözlenen değişmenin geneldeki değişmeye ilişkin ipucu verip veremeyeceği hakkındaki eski soru hep sorulagelmişti. Ve elbette, aynı anda, birbirinin yanında yeralan kültürel farklılıkları birbirini zamanı içinde izleyen dizilere dönüştürmek üzere kullanılacak doğru ölçüt konusundaki tartışma süregitmekteydi.

19. yüzyıl sonu ile 20. yüzyıl başındaki ilerleme kuramcıları arasında özel olarak dikkati çeken bir temel anlaşmazlık ilerlemenin kaçınılmazlığı sorusu ile ilerleme sürecine insanın katılımının gerekliliği ya da uygunluğu konusu etrafından dönüyordu. 18. yüzyılın "bırakınız yapsınlar" öğretisini yeniden öne sürmekle yetinenler, şimdi "toplumsal Darwinist" diye tanımlanmaktaydı.[71] İlerleme sürecine etkin biçimde müdahale doğrultusunda gelişkin bir savunu Amerikalı sosyolog Lester F.Ward tarafından ortaya atılmıştı; Ward, evrimin insan toplumu düzeyindeki "belirli bir amaca yönelik" hale geldiğini ve insanın bilinçli önerme ve tercihlerini içerdiğini öne sürmekteydi.[72]

İlerici kanattaki bu yüzeysel gürültülerin gerisinde buna karşın bir temel fikrin güçlü sürekliliği çok belirgindir.[73] Değişme doğal kabul edilmekte, beklenmekte, bu özelliğiyle de toplumsal ve kültürel olanının bir karakteristiği olarak anlaşılmaktadır. Değişme, yavaş, kademeli ve sürekli olarak görülmektedir. İnşa edilen bütün toplumsal ve kültürel biçim dizilerinde, değişme sürecinin büyümeyi andıran özelliğinin altı çizilmektedir. Değişmenin hızı farklı olabilir, ama birbirini izleme kesindir. Süreç bir yönseme içerir biçimde temsil edilmektedir; yöneldiği bir amaç vardır. Ve ilerici okul bünyesinde yayılma ya da başka kültürlerden kapma olgusunun kabul edilmesine karşın

değişmenin içkin niteliği benimsenmektedir. Toplumlar ya da kültürler ile parçaları büyüme potansiyeli taşıyan birimler olarak görülmektedir. Köken bulma gereksinimi (gelişmeci* yazının büyük bölümü köken aşamasından öteye hiçbir zaman geçememiştir) zaman içinde gerçekleşecek özün tohumda yattığı yargısından ileri gelmektedir. Toplum, kültür, hukuk, mülkiyet vb. gibi şeylerin bir tanımlaması, bir öz olarak kabulü *(hypostatization)* söz konusudur; bu şeylere, bu büyüme süreci bağlamında anlaşılabilecek bir tarih gözüyle bakılmaktadır. Son olarak, bu türdeki ilerlemenin ya da büyümenin ya da evrimin insanlık durumunun daha da iyileşmesini içerdiği yolundaki kanı, her zaman olmamakla birlikte, sıkça, dile getirilmektedir. Belirttiğimiz gibi, Spencer'de bile ilerlemeyi mutluluk ya da çıkar kaygılarından bağımsız ele almak çok önemlidir ve insanın nesnel bilimine ulaşma arayışları güç kazandıkça iyi topluma ilişkin çekici bakış modern ilerleme fikrinin bir parçası olmaktan çıkmaktadır.

VI

Her ne kadar burada kısa tutulmak zorundalarsa da kültürel farklılıklar sorunu, Marxist ilerleme kuramı ve ilerleme fikrinin tarihinde Darwin'in oynadığı rol özel dikkat gerektiren başlıklardır.

A.

Daha önce de Avrupalıların, rahatsız edecek kadar farklı kültürler barındıran ve birbirlerinden köktenci biçimde ayrılan toplumlardan oluşan bir dünyanın farkına vardıklarında, bu farklılıkların gerçekliğini yadsıdıkları ve bunları bizatihi toplumun ya da kültürün gelişmesinin evrelerinin tezahürleri olarak yorumladıkları belirtilmişti. Doğa yasalarının aynı biçimde işlediği yolundaki Descartes'ci kural *dictum)*, yalnızca değişmenin yavaş ve kademeli olduğunu öne sürmekle kalmamış, aynı zamanda araştırmayı evrensellerin -dinin ya da müziğin ya da ahlâk esas mahiyetinin- bulup çıkarılmasına yöneltmişti. Bu bakıştan ötürü, bu birimler arasındaki yadsınamaz çeşitlemeler, avrupa'da görülen çeşitlemelerin temsil ettiği en üst noktaya varan varsayımsal zaman dizileri halinde düzenlemek üzere kendi üst noktaya varan varsayımsal zaman dizileri halinde düzenlemek üzere kendi aralarında karşılaştırmaya tâbi tutulmaktaydı. Kendi üstünlüğünü kabul ettirmek ve dünyanın geri kalan kesimini kendi çıkarları için kullanmasını haklaştırmak peşinde olan bir toplum için bu dünya görüşünün sağladığı hizmet yeterince açıktır. Bununla birlikte, tekçizgili gelişme fikrine bir analitik araç olarak bakıldığında, bu fikrin karşılaştırmayı dünyayı türdeş kılmak üzere başvurulan bir yöntem haline getirdiği görülmelidir. Farklılıkların açıklanması olanaksızlaşmaktadır; farklılıklar özel, beklenmedik ya da rastlantısal koşul ve olayların aşırıürünleri olarak ele alınmalıdır. Kültürel farklılıkları kendi somutlukları olan farklı tarihsel deneyimlerin uzantısı alternatif yaşam biçimleri olarak görmenin önü alınmış

* "Developmentalism": Türkçe'de özellikle ekonomi yazınında "kalkınmacılık" sözcüğüyle karşılanmaktadır. Ne var ki, bu makalede salt ekonomik düzeye değil de, genel toplumsal olguya gönderme yapıldığından, biz burada "gelişmecilik" karşılığını yeğliyoruz. [Ç.N.]

olmaktadır; o zaman böylesi bir bakışa yönelmek tarihsel ampirizme teslim olmak ve toplumsal bilimsel açıklama girişimini terk etmek olarak kabul edilmektedir.

Comte'a özgü karşılaştırma yönteminin diğer karşılaştırma yollarından oldukça farklı olduğu anımsandığında, ilerleme fikrinin bu işlevi öne çıkmaktadır. Thukydides'in "ulusal gelişme" modeli olarak kabul ettiği Atina tarihinin ilk evrelerini belgelemek amacıyla barbarlarla Atinalıları karşılaştırması ile Herodotus'un toplumların birbirinden farklı gelenek ve göreneklerini açıklamak üzere bu toplumların tarihlerindeki özgül olayların üzerine sabır ve çalışkanlıkla eğilmesi tabana tabana zıttır.[74] Şu anda tartıştığımız konuyla doğrudan doğruya ilgili olarak belirtmek gerekir ki, Comte'un ardılları kültürel soyutlamaların kökeni ile gelişmelerine yönelik yaklaşımlarına yeniden güç kazandırmak üzere bağlamından koparılmış yabancıl (egzotik) kanıtlar bulmak için dünya yüzünü tararlarken, karşılaştırmalı hukuk ve karşılaştırmalı din alanlarında çalışan diğer araştırmacılar farklı inceleme çizgileri izlemekteydiler. Gelişmeci şemaların temelindeki çok sayıda varsayım ile "karşılaştırmalı yöntem"in içerdiği ve Boas'ın dikkati çekti[75] tuzakların bilincinde olan Stanley Arthur Cook dinler üstüne dörtbin yıllık bir dönemi kapsayan kendi zengin tarihsel verilerinden uzaklaşmama zorunluğunu hissetmiştir. Dinin evrimine ilişkin güncel kavramların- ki bunlar, büyük ölçüde ayakta kalmış öğeler öğretisine yaslanmaktaydılar- gerçekliğini sınadığında, bu kuramların betimledikleri süreçlerin kendisinin gerçekten yaşanmış olan tarihlerin karşılaştırılmasından öğrendiklerini[76] çok az andırdığını keşfetmişti. Hukukçu Frederic William Maitland gelişmeciliğin hedefi "normal"i aramak olan bir biyolojik benzeştirim'e (analoji) dayandığını dönemindeki herkes gibi açıkça görmüştür. Zihinde yatan bu amaçla inşa edilmiş olan evreler silsilesinin eldeki tarihsel kanıtlarla çeliştiği anlaşılınca, Maitland, gelişmecilerin bu uyuşmazlığı "marazi"liğin ya da "anormal"liğin bir yansıması olarak açıkladıklarını belirtmiştir. Maitland ulaşabildiği belgesel kanıtlara dayanmayı yeğlemiştir; ancak, bu tutum onun karşılaştırmalar yapmasına engel oluşturmamıştır. Ne var ki, yaptığı karşılaştırmalar tiplere değil tarihsel olana ilişkindir ve karşılaştırmalarının amacı herhangi bir belirli tarihte ne aranması gerektiği konusunu aydınlatmak olduğu kadar, karşılaştırdıklarında tarihlerin nelerinin ortak olabileceğini bulmaktır.[77] Maitland, "tarih, karşılaştırmayı gerektirir"[78] demiştir.

Bu açıdan, Henry Sumner Maine'nin durumu özellikle aydınlatıcıdır. Her ne kadar Maine bazen çok geniş çerçeveli genellemeler kaleme almış olsa ve birbirinden büyük mesafelerle ayrılan mekân ve zamanlarda meydana gelmiş olaylara göndermeler yapmak suretiyle tarihsel süreçleri yeniden inşa etmeye açıkça çalışmışsa da, unutulmamalıdır ki, o her zaman tarihleri hakikaten birbiriyle içiçe geçmiş bir topluluklar grubuyla ilgilenmiştir ve bu grup diğer toplumların tarihlerinden tamamıyla farklı bir tarihe sahiptir. Maine'e göre tarihin ve etnografyanın ambarından çekilip alınmış kurumsal tiplerin düzenlenmesi çok ilgi çekici bir zihinsel oyundur; ancak, sonuçları asla gerçek tarihle arıştırılmamalıdır; Maine bu sonuçların herhangi bir işe yarayacağından da ayrıca kuşkuldur. Maine için, tıpkı daha sonra Max Weber için de olacağı gibi, karşılaştırma, temelde, belli bir özel durumu ya da tarihsel kişiyi -sergilediği bir dolu *karşılaştırabilir* olgular arasındaki *farklılıklara* dikkati yoğunlaştırarak- açıklığa kavuşturmak amacına hizmet eder. Maine'in örneğinde, aynı zamanda, karşılaştırmayı daha ilk adımda mümkün kılan benzerlikler ortaya konabilirdi.[79]

Bu tür bilim adamları, değişmenin doğal olarak her yerde, aynı biçimde oluştuğu, değişmenin tek biçimli ve içkin olduğu ve tarihsel süreçlerin toplumsal ya da kültürel evrensellerinin yaşam devrelerine bakılarak yakalanabileceği yolundaki inançları reddetmeleriyle ilerleme kuramcılarından ayrılırlar.

B.

Karl Marx'ın yapıtını ilerleme fikrinin tarihi içinde bir yere oturtmak kolay değildir. Çünkü Marx bize bir kehânet ya da en azından daha iyi bir topluma ilişkin bir bakış sunmuştur; her ne kadar bu bakış ayrıntılı değilse de Ginsberg gibi,[80] Marxizm'de ilerlemeye inancın çağdaş bir belirimini görmek oldukça kolaydır. Değer sorusu kabul edilmiştir ve eyleme çağrı Lester Ward'ınki kadar açıktır. Her ne kadar, böylesi sevimli ve burjuva nitelikli bir kavramla Marx'ın hiçbir alâkası olmayacağına ilişkin kanıtlar bulunsa da, insanlık durumunda olası bir iyileşme olarak açıkça kabul ettiği şeye olan ilgisi ve bağladığı umut, onu en azından, sınırları geniş tutulmuş bir gruba, ilerlemenin iyileşme olduğuna inananlar grubuna sokmaktadır.

Burada tartıştığımız çerçevesiyle ilerleme fikri söz konusu olduğunda, yani ilerleme fikri değişmenin mahiyeti ve izlediği yola ilişkin fikirler bütünü olarak anlaşıldığında, Marx'ı gelişmeciler kanadına dahil etmek başka bir mesele olmaktadır. Bununla birlikte, Marx'ı yerleştirecek bir raf bulmak çok önemli değildir. Onun bu konudaki ikircil tutumu, en iyi ilerleme fikrinin önde gelen özelliklerini ve bu özelliklerin tarih araştırması için yarar ile zararlarını saptamak suretiyle incelenebilir.

Bütün çarpıcı özgünlüğüne karşın, Marx da elbette döneminin düşünsel ikliminden etkilenmiştir. İlerleme fikrinin her yere sızabilme gücü gözönünde bulundurulduğunda, Marx'ın yazılarında evrimciliğin izlerini bulmamamız şaşırtıcı olurdu. Bu izleri bulmak pek zor değildir.

Her şeyden önce, Marx ve Engels, açıkça tarihsel evreleri betimlemeye ilgi duymaktaydılar. *Alman İdeolojisi* adlı ortak yapıtlarında mülkiyet biçimlerinin gelişmesinde aşamalar -kabileci, eski (antik) feodal ve kapitalist- belirlediler. Marx *Ekonomi Politiğin Eleştirisi* adlı yapıtında Asya tipi, eski feodal ve modern üretim biçimlerini ayrıştırmıştı ve aynı konu *Kapitalizm-öncesi Ekonomik Formasyonlar* adlı çalışmasında daha işlenmişti. Bu tartışmalara bakarak söylemin evreninin ne olduğunu -bu aşamaların nelere gönderme yaptığını- açıklıkla anlamak hiç mi hiç olanaklı değildir; fakat, mülkiyetin ve üretimin farklı zaman ve zeminlerden seçilmiş biçimlerin düzenlenmesiyle inşa edebilecek bir tarihleri olan evrensel kategoriler olarak görüldüğüne ilişkin güçlü imalar bulunmaktadır. Tarihi kuramsal alarak yeniden kurma girişiminde gelişmeci çizgiye bu besbelli yakınlık, Marx ve Engels'in, Lewis Henry Morgan'ın *Eskil Toplum* adlı yapıtını coşkuyla karşılaşmış olmaları ve Engels'in Ailenin, *Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*[81] adlı kitabı ile Morgan'ın yapıtının, esasen bir öykünmesini vermiş olmasıyla daha da güçlenmektedir. Marx'ın her toplumun ille de gelişmenin belli aşamalarından bir bir geçtiğine inanmadığının altını çizmek hiç kuşkusuz, onun sıradan bir evrimci tutum içinde olduğunu teslim etmekten ibarettir.

İkincisi; Marx yeri geldikçe tarihsel süreci betimlerken ilerlemecilerin geleneksel ağzını kullanmıştır.Toplum bir bütün olarak ele alınmaktadır: "Gelmiş geçmiş bütün

toplumların tarihi sınıf savaşlarının tarihidir"[82] Burjuva toplumu, her zaman, yalnızca "en üst gelişmeye ulaşmış ve en çok ayrımlanmış" biçim olarak resmedilmiştir; bundan ötürü de nasıl "insan anatomisi maymunun anatomisini anlamak için bir anahtar ise" aynı biçimde burjuva toplumu da "toplumun bütün geçmiş biçimlerini" anlamak için bir anahtar olarak kullanılabilir. Bundan dolayı tıpkı Comte'un da düşündüğü gibi Marx da, kendi düşüncesine göre, her ne kadar, sadece, "en gelişmiş" toplumu, bünyesinde kapitalist üretimin "doğal yasaları"nın tipik halleriyle, normal biçimde, her tür engelden uzak olarak işlediği toplumu ele alıyorsa da -yani her ne kadar sadece İngiltere'ye bakıyorsa dayine de "kaçınılmaz sonuçlara ulaşan kesin zorluklarla çalışan eğilimleri" keşfedebilir ve "daha az gelişmiş" ülkelere "daha gelişmişlerde" yansımakta olan kendi gelecekleri ni gösterebilirdi.[83]

Bütün bunlar, sağlam ilerlemeci öğretidir. İnsan, Turgot, Condorcet ve Ferguson'un onaylayacaklarını gözünün önüne getirebiliyor.

Bununla birlikte, Bober ve diğerlerinin de belirttiği gibi, Marx'ın söyledikleri bir üslup sorunu olabilir; nitekim Marx daha sonraları zaman zaman düşüncelerini daha değişik biçimlerde ifade etmiştir. Batı Avrupa'da kapitalizmin yükselmesine ilişkin olarak çizdiği tablonun "kendi tarihsel koşullarına bakılmaksızın bütün toplumlara kader tarafından yüklenmiş genel yolun tarihsel-felsefî kuramı" olduğu biçiminde genelleştirilmesine karşı uyarıda bulunmuş ve örneğin, Rusya'nın yalnızca İngiltere ve Batı Avrupa'ya ilişkin olarak genel hatlarıyla çizmek istediği resmin dışında tutulabileceğini söylemiştir.[84] *Kapital*'in ilk cildi ile Marx'ın diğer Avrupa ülkeleri üzerine daha sınırlı incelemeleri bu açıdan ele alınırsa, tarihsel hedeflerinin Henry Sumner Maine'nin birbiriyle içiçe geçmiş bir tarihler kümesindeki benzerliklerle farklılıkları arayışındaki amacı andırdığı söylenebilir. Bu yorum kuşkusuz, Marx'ın tarih kuramının alışılmadık biçimde sınırlandırılmasını zorunlu kılar ve onun tanıyıp bilmediği ya da öngörmediği durumlara bu kuramı uygulamak üzere başvurulan binbir dereden su getiren girişimlerden uzak durmayı gerektirir. Bu sınırlandırmanın kuramsal ve Marx'ın kendisinin de vurgulayacağı gibi pratik sonuçları son derece önemlidir.

C.

Toplumsal ilerlemenin gelişmenin ve evrim fikrinin organik evrim kuramıyla birbirine karıştırılması toplumsal kuram tarihinde büyük bir bulanıklık yaratmış ve bunun sonuçları hiçbir zaman günümüzdeki kadar ayan beyan ortaya çıkmamıştır.

Burada ele alınan tarihsel kanıtların incelenmesinin farklılaşma olarak algılanan, uzun, kademeli bir toplumsal ve kültürel değişme sürecinin basitten karmaşığa doğru sıralanan belirli aşamaları izleyen bu hareketin Batı toplumsal düşüncesini başından sonuna damgaladığını ve bir insan ve toplum bilimi kurmayı amaçlayan 17. yüzyılın büyük tasarımına hâkim olduğnu ortaya koymuş olması gerekmektedir. 19. yüzyılın ikinci yarısında beşerî bilim dallarına hâkim olan tarihsel perspektif varsayımından Charles Darwin'in ve onun doğal ayıklama (seçilim) kavramının sorumlu olduğunu öne sürmek, biyolojinin evrimci bir bakış açısının benimsenmesini önceler biçimde, toplumsal kuramda uzun zamandır mevcut bulunan evrimci düşünceden habersiz olmak demektir.

Yalnızca, Tylor ve McLennan gibi kültürel gelişmecilerin Darwin'in yapıtından iyice haberdar olmalarına karşın kendilerinin bambaşka türden bir çalışma içinde bulunduklarına dikkati çekmelerini anımsamak yetmez; üstelik, bu kültürel gelişmecilerin içinde yer aldıkları geleneğin Darwinizm'de doruğuna ulaşan düşünce çizgisinden bağımsız bir tarihi olduğunu anımsamak gerekir. Auguste Comte türlerin sabitliği *(fixity)* konusunda ısrar etmiş, ancak toplumsal formları sürekli bir akışın ürünleri olarak görmüştü. Herbert Spencer'in *Türlerin Kökeni* yayımlanmadan iki yıl önce, zaman içinde basit, türdeş bitkilerden ve hayvanlardan karmaşık, türdeş olmayan organizmalara doğru bir hareket olduğundan ciddi kuşkuları bulunmaktaydı. Buna karşılık, toplumun böylesi bir yolla evrildiği konusunda hiç kuşkusu yoktu. Aristoteles'de bu konuda temelde benzer bir görüş benimsemişti. Darwin'in yapıtına yalnızca, eldeki verileri zamansal ya da tarihsel bir yaklaşımla inceleyen yönüyle bakarsak; değişmeyi nesnelerin doğasında mevcut kabul eden; değişmeyi yavaş, kademeli ve -sıçrayışlarla ilahî müdahaleden azade- sürekli olarak tasarlayan yönüyle ele alırsak, Darwin'in kendisinden sonrakilere bıraktıklarından çok daha fazlasını kendisinden önce gelen hümanistlere borçlu olduğu yolundaki yargıyı reddetmek kolay olmaz. Darwin'in döneminin antropologlarına ne kadar çok yaslandığını görmek için *The Descent of Man* (İnsanın Türeyişi)ne şöyle birbakmak yeterlidir.[85]

Bununla birlikte, öncelik sorunu çok önemli değildir. Üzerinde durulması gereken konu, Darwin ile toplumsal evrimcileri biraraya getirme çabalarının sonucunda hem Darwin'in hem de toplumsal evrimcilerin talihsizcesine yanlış yorumlanışları ve bu biraraya getirişle biyo-sosyolojiye ya da sosyo-biyolojiye bir temel sağlamak üzere girişilen, çoğu kez bulanık ve sonuçsuz çabalardır. İlerleme fikri ve bu fikrin toplumsal evrimcilikte görülen modern ifadesinin tam geçerlik kazanabilmesi için, gördüğümüz gibi, ilerleyen ya da evrilen bir biçimin kavramsal olarak oturtulması gerekmektedir. Spencer ile Durkheim'ın ayrılmalar *(divergence)* ve yeniden-ayrılmalar *(redivergence)* konusunda iddiaları ne olursa olsun böyle bir fikir ilerlemeci formülle bağdaşamaz. Bir "bütün" gözetilmelidir.[86] Bu ise, Darwinci tabloda tam anlamıyla boş bırakılmıştır. Darwin, yapıtının kimi yerlerindeki üslûp kaymaları dışında yaşamın ya da organik-olanın; hatta türler denen şeyin evrimiyle ilgilenmemiştir. Darwin belli bir organizma türünden oluşan topluluklarda bireyler arasında değişimlerin *(variations)* bulunduğunu, yaşamı sürdürmenin zor olduğu koşullarda bir takım değişmelerle bireylerin daha fazla döl bıraktıklarını ve eğer bu değişmeler atadan döle geçebilir nitelikteyse, topluluğun karakterinde değişmeye yol açacağını gözlemiştir. Kuşkusuz bu olup bitenlerin zamanın uçsuz bucaksızlığı içinde ne gibi somut sonuçlar doğurduğu evrim kuramı tarafında öngörülemez ve böylesi bir tabloyu bütümlemek üzere yaşayan biçimlerle *stratigrafik* (tabaka bilimsel) kanıtlardan alınan fosilleşmiş biçimleri düzene sokmaya yönelik bütün çabalar ayrılmalar ile yeniden ayrılmalar olgusunun beraberinde getirdiği akıl almaz karmaşıklıklarla karşı karşıya kalmışlardır. Ne var ki böylesi bir düzenleme Darwin ve ardılları için fazlaca önemli değildi. Onlar için bu sorun, toplumsal evrimciler için olduğu cinsten bir canalıcılık taşımıyordu.

Darwin'in ardıllarının izledikleri yol anımsandığında, onların bireysel bir organizmanın gelişmesiyle bir tuttukları bir süreçle ilgilendikleri, yoksa türlerin ya da organizma topluluklarının tarihiyle meşggul olmadıkları apaçık ortaya çıkmaktadır. Yunanlıların düzayak *hylozoizm'i** 18. ve 19. yüzyılın bir insanın büyümesi ile insanlığın

ilerlemesi ya da gelişmesi arasında benzeştirim (analoji) kuran daha gelişkin biçimlerinde öz itibarıyla değişmeden kaldı. Benzeştirmenin kaba biçimleri "bireyoluş *(ontogeny)* soyoluşu *(phylogeny)* özet biçimde yansıtır" yolundaki varsayımın ince dokunmuş sunumlarında, sadece, derece itibarıyla geliştirilmiştir. Bu nedenle, Darwin'den sonra varolan toplumsal ve kültürel evrim fikirlerine organik evrim fikirlerini aşılama çabası gösterildiğinde, ortaya çıkan sonuç biyologların bazen kendinden oluş *(autogenesis)*, ortojenez *(orthogenesis)* sistemleri adını verdikleri şey; daha doğrusu önoluşsallık *(preformisim)* denilen şey olmuştur.[87] Bu ise toplumsal ilerlemeye ilişkin geleneksel fikri hiç işe karıştırmadan eldeğmemiş durumda bırakıyordu. Bununla birlikte, toplumsal evrimcilerin Darwin'e karşı tepkilerinin (organik evrimle toplumsal evrim arasındaki) ilişkiye yönelik erken dönemlerdeki safça reddiyeden sonra, daha çok terminolojinin yüzeysel kullanımı ya da kötüye kullanımı konusunda yoğunlaştığını söylemek muhtemelen daha doğru olacaktır. Nitekim, değişim *(variation)* icat olarak görülmüştür; ayıklanma (bu, anlam yükü çok ağır olan ve Darwin'in sonradan pişmanlık duyduğu bir kavramdır) yapılan tercihler anlamında, düzayak biçimde anlaşılmıştır; savaşım ve sağkalım bırakınız-yapsınlar felsefesinin eski kalıplarıyla güzelce karışmaktadır ve uygunluk *(fitness)* kavramı ilerlemeci ya da modern toplumun zorunlu özelliklerine ilişkin günümüzdeki her çeşit görüşe tatbik edilmiştir.[88]

Darwin'in akıl almaz şöhretinin toplumsal evrimciliğin itibarını yükselttiği ve sürdürülmesini teşvik ettiği su götürmez. Ne var ki, destek esasen yüzeysel biçimde dil düzeyinde kalmış ve yanlış yönlere götürmüştür; ya da genel düzeyde zaman içinde-düzen anlayışıyla doğayı ele alma konusunda olmuş, bu ise hiçbir yarar sağlamamıştır. Darwinci organik evrimcilik bambaşka bir sorunu köktenci biçimde farklı bir yolla ele almıştır; organik evrimcilerle toplumsal evrimciler arasında etkin bir iletişim baştan olanaksızlaştırılmıştır.

Hiç kuşkusuz bu, toplumsal değişme araştırılırken ya da insan topluluklarına ilişkin diğer araştırmalar söz konusu olduğunda biyoloji ve sosyoloji doğrultusundaki incelemeler ayrı ayrı yollar izlemeli, demek değildir. Toplumsal davranış, bu davranışın evrimi ve organik değişme ile kültürel değişmenin birbiriyle bağıntısı daha sonraları, hem biyologların hem de sosyal bilimcilerin dikkatini çekip, ilginç sonuçlar vermiş konulardır. Bununla birlikte, bu bambaşka bi sorundur ve benzeştirme düzeyinde ele alınmamaktadır.

VII

İlerleme ya da evrim fikri, genellikle 19. yüzyılda sosyolojiye ve sosyal bilime egemen olan bakış ekseniyse de, daha önce de belirttiğim gibi, hiç de karşı çıkılmamış değildir. Evrimciler için kültürel farklılıkları açıklamak, her zaman, çok yönlü bir sorun oluşturmuştur. 19. yüzyılın ilk yarısında ırka dayalı açıklamalar sunulduğunda, bunlar, Maine ve Theodor Waitz[89] gib ikoşulların zorlanmasıyla doğrudan sorunla ilgilenmek durumunda kalmış bilim adamlarınca yetersiz bulunmuşlardır. Toplumların tarihlerindeki bazı olaylara dayanarak getirildikleri yanıt türleri evrimci öğretinin kuramsal be-

* Hylozoizm : Maddenin yaşamı olduğunu ya da yaşamın maddenin bir özelliğinden ibaret olduğunu öne süren görüş (Ç.N.).

raklığından yoksun kalmış ve geniş bir ilgi uyandırmamışlardır.

Karşılaştırmalı yöntemin kullanımının gerekliliğini kanıtlamak üzere yaslanılan varsayımların bazıları diğer alanlardan[90] büyük ölçüde de antropoloji dalından gelen karşı çıkışlarla sarsıntıya uğratıldı. aynı anda, birarada mevcut bulunan kültürel öğe dizilerinin, elde hiçbir tarihsel kerteriz noktası olmadığı için birbirini izleyen dizilere dönüştürülmesinin getirdiği zorluklara tıpkı daha önce Comte'un da kaydettiği gibi, dikkatler çekildi. Toplumsal ve kültürel süreçlerin zaman ve mekân bakımından hep aynı oldukları yolundaki sava karşı kanıtlar derlendi. Avrupa kaynaklı gelişme şemasının ırkmerkezci *(ethnocentric)* özelliğinin giderek bilincine varıldı. Boas tarafından başı çekilen tepki, kültürel benzerlikleri açıklamakta ya da tarihi yeniden inşa etmekte temaslara ve bir kültürden diğerine aktarmalara dayandırılan benzerlikleri kullanmayı deneyen yayınımcı *(diffusionist)* bakışa dönüş niteliğindeydi. Bu yaklaşımın tarihi yeniden inşa etmek konusunda sağladığı üstünlükler kıl kadar inceydi ve kendi içinde yayılmanın araştırılması bağımsız icadın araştırılmasının yerine konulmuşa benziyordu; öte yandan evrimcilikle bağdaşmayan bir diğer değişme kuramı da ortaya koymuyordu.[91]

Bu tür eleştirilerin sonucunda, 19. yüzyıl evrimciliğinin klâsik biçimi 1900'larda ciddi sorunlarla karşılaştı ve 1930'larda mütevefaa ilan edildi. (ilerlemenin bir iyileşme olduğuna inanç da, farklı koşullar yüzünden benzer bir kader çizgisi izledi). Bununla birlikte evrimciliğin toplumsal ya da kültürel değişmeye ilişkin bir başka kuram tarafından pabucu dama atılmadı. Evrimciliğin aşikâr iflâsının böyle görkemli değişme kuramları yaratma girişimlerini caydırdığını ve daha sonraki kuramsal çalışmaların Batı toplumsal düşüncesinde evrimcilikle bağlantılı bir tema olan işlevselciliğin[92] etrafında yoğunlaştığını söylemek daha yerinde olacaktır.

20. yüzyılda oldukça inceltilmiş olmasına karşılık işlevselcilik yeni bir ürün değildir.[93] Herşeyden önemlisi, işlevselciliği ilerlemeci ya da devrimci bakışa karşı bir tepki ya da bu bakışı ezmiş bir yaklaşım olarak görmek çok yanlıştır. Toplumsal evrimciliğin güçlü ve şaşırtacak kadar "modern" bir işlevsel çözümlemeyle elele gitmeyen klâsik bir sonumunu bulmak son derece güç olacaktır. Hiç kuşkusuz, Ferguson'un, Comte'un ve Spencer'in yapıtları, zaman içinde sıralamaya ilişkin ilintilerle uğraştıkları kadar toplumsal ve kültürel öğelerin yapısal ve işlevsel ilişkileriyle de ilgilenmiştir. Bunun nedeni yeteri kadar açığa benzemektedir: Eğer değişme toplum içindeki güçlerin ürünüyse yani değişme içkin ise değişmenin anahatları ve yönü toplumun kendi mahiyetinde aranmalıdır. Bu tamı tamına, Aristoletes'in devletin zaman içinde meydana gelişine ilişkin bir resim oluşturmak üzere benimsediği stratejidir; Aristoletes önce devletin işlevinin ne olduğunu keşfetmek zorunda kalmıştır. Aynı nedenle, modern işlevselcilerden Malinowski kültürel olgunun nasıl meydanag eldiğini anlamadan önce kültürün "mahiyeti"nin ne olduğunu bilmek zorunda olduğumuzu ileri sürmüştür. Radcliffe- Brown'a göre "kültürün gerçekten ne olduğu ve nasıl işlediğini belirlemede, hiç olmazsa bazı ilerlemeler kaydetmeden, kültürün nasıl değiştiğini başarıyla incelemeye girişemeyeceğimiz" çok açıktır. Ya da Talcott Parsons'un daha sonra belirttiği gibi, toplumsal değişmeye ilişkin sağlam bir kuram inşa etmek için "o değişen şeyin ne olduğunu bilmek gereklidir."[94]

Evrimcilikle işlevselcilik arasında herhangi bir çatışma olduysa, bu, o halde son yılların işlevselci-evrimcilerin ilk evrimci-işlevselcilerin çalışmalarında işlevsel yana ge-

reken özeni göstermemiş oldukları kınanmasını yöneltmelerinden ibarettir. Buradaki çıkarsama, öyle gözükmektedir ki bu eksiklikdüzeltildiğinde toplumsal evrim konusundaki zorlu soruna dönebileceğimiz yolundadır. Bu dönüş, günümüzde gerçekleşiyora benzemektedir.

Evrimciliğin "canlanışı" 19. yüzyıldaki biçime candan bir katılışın damgasını taşımaktadır. Bir çok önde gelen örneklerde, bir canlandırma ya da arındırma iddiası bulunmamakta, yalnızca onurlu bir geleneğin sadık devamcılığı söz konusu olmaktadır. V.Gordon Childe, Robert MacIver ve Leslie A.White ve okulu, Herbert Spencer ya da Lewis Henry Morgan'ın girişimlerinin farkında olarak, bilinçle izlemişler ve evrimci şemalarına herhangi bir "yeni" (neo) yaftasının yapıştırılmasını reddetmişlerdir.[95]

Evrimciliğin diriltilmesinin yapısal-işlevsel bir konumdan kaynaklandığı durumlarda, genel kabul gören biçimiyle gelişmeciliğin ana ilkelerinin etkileyici bir tekrarı söz konusudur.[96] Değişmenin normal durum oluşu, birçok yerde, aynı anda, aynı biçimde görülüşü, şimdi,işlevselciliğin ilerlemenin incelenmesini hiçbir zaman engellemediği yolundaki bir yadsıma bağlamında yeniden vurgulanmaktadır.

Toplumsal değişmenin topluma içkin ya da içrek *(endogenous)* olduğu yolundaki ilkenin yapısal-işlevsel çözümlemenin hazırlık çalışmalarında keşfedilmiş bir ilke olduğu ilân edilmektedir. Biçimlerde ve işlevlerde farklılaşma ve basitten karmaşığa giden hareket değğişmenin temel süreçleri olarak yeniden sunulmaktadır. Değişmenin kademeliliğinin ve sürekliliğinin geçerli ilkeler olduğu itiraf edilmekte ve inşa edilen toplumsal ve kültürel dizilerde kanıtlanmaktadır. Betimlenen evrimci süreç Batı Avrupalı ya da "modern" toplumu ve kültürü üretmiş olan süreçtir. Diğer toplumlar, her ne kadar günümüzde çok sayıda da olsalar, "modern-öncesi" olarak adlandırılmaktadır. ("Modern-sonrası" toplumlara arada bir yapılan göndermeler, Oswald Spengler'in kafasını karıştırırdı.) Gelişme tek biçimli bir süreç olarak ele alınmakta ve farklı deneyimleri olmuş toplumlar az gelişmiş diye betimlenmektedir. Toplumun zorunlu önkoşulları ya da Aristotelesci anlamda zorunlu özellikleri toplumun zaman içinde meydana gelişni ortaya koyacak biçimdeki diziler halinde düzenlenmektedir. Böylelikle toplumda evrim süreci, topumun doğasının kendini tek biçimli halde ortaya koyuşu ya da gerçekleşmesi olarak görülmektedir.[97] Toplum ile bir organizma arasındaki benzeştirme, şimdilerde, mikrobiyolojinin karmaşık diliyle ifade edilmekte ve ikisinin doğası arasında yeni karşılılık (mütekabiliyet) düzeyleri keşfedilmektedir.

İşlevselcilikten kaynaklanan bu modern ilerleme ya da evrim fikrinin su yüzüne çıkışı toplumsal ve kültürel süreçlere ilişkin kuramın yeniden düzeltimi yolundaki vaadimizi yerine getirebilir. Yapısal- işlevselciler toplumsal düzen sorununa eğilirken insan toplumlarında istikrarın ya da bazı öğelerin kalıcılığının tarihsel örneklerine dikkati çekmişler ve bunları açıklamaya çalışmışlardır. Bu tutum, evrimciliğin "durağanlığı" *(stagnation)* rastlantı ya da anormalliğe bağlayan alışılmış açıklamasından açık bir uzaklaşışı ifade etmektedir. Daha da önemlisi bu tutum değişmeye bir açıklama getirilmesi için güçlü bir baskı olarak görülebilir; değişmenin doğal ve her yerde mevcut olduğunu söyleyen geleneksel iddia yerine değişmenin açıklanmasının getirilmesi için bir baskı olarak görülebilir. Toplumların bünyesinde istikrar sağlayıcı ve sınırları ayakta tutucu süreçler bu kadar güçlüyseler, görenek ve geleneklerdeki Bagehot'un sözünü ettiği kopuşlar ancak olağandüşü ve kendine özgü olay örüntülerinin meydana gelişinin zorun-

lu sonucu olmaktadırlar. Toplumun bünyesinde değişmenin kaynaklarının konumunu saptamak üzere sürdürülen çabalar, örneğin, bunları içkin gerilimlerde görme yönünde sürdürülen çabalar toplumsal ve kültürel farklılıkları açıklanmamış halde bırakan, değişmeyi sürekli ve tek biçimli olarak resmeden eski tutum ancak son bulabilir. Toplumların ve kültürlerin *kendilerine özgü olan yanları* çeşitli olaylara yol açan kuraldışı değişmelerin meydana gelmesinin nedenlerini açıklayamazlar. Değişmenin ve farklılığın açıklanabilmesinin önkoşulu ilerleme fikrinin tekbiçimliğinden kaçmaktır.

NOTLAR

1. Örneğin bknz. Morris Ginsberg, *The Idea of Progress: A Revaluation* (London: Methuen, 1953), s.41-42; Robert M.MacIver ve Charles H.Page, *Society: An Introductory Analysis* (New York: Rinehart, 1949), s.521-22.

2. J.B.Bury, *The Idea of Progress: An Inquiry into Its Origin and Growth* (London: Macmillan, 1928), s.2.

3. Robert Bierstedt, *Power and Progrress: Essays on Sociological Theory* (New York: McGraw-Hill, 1974), s.284, 294.

4. Frederick J.Teggart, *Theory and Processes of History* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1941), s.219.

5. Modern ilerleme fikrinin büründüğü biçimlerin çeşitliliğinin bir değerlendirmesi için bkz. W.Warren Wager, *Good Tidings: The Belief in Progress from Darwin to Marcuse* (Bloomington: Indiana University Press, 1972), s.3-10 et passim.

6. Bury, *The Idea of Progress* s, 1-36. İlerleme fikrine ilişkin öteki temel tarihsel incelemeler ve çözümlemeler arasında Jules Delvaille, *Essai sur l'histoire de l'idée de progrés jusqu'à la fin du 18 e siécle* (Paris: F.Alcan, 1910); R.V.Sampson, *Progress in the Age of Reason* (Cambridge: Harvard university Press, 1962) ile *Shapes of Philosophical History* (Stanford: Stanford University Press, 1965); Sidney Pollard, *The Idea of Progress: History and Society* (London: C.A.Watts, 1968); Carl L.Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers* (New Haven: Yale University Press, 1932) yer almaktadır. Yararlı kaynak kitaplar Frederick J.Teggart, *The Idea of Progress: A Collection of Readings,* George H.Hildebrand'ın önsözünü içeren gözden geçirilmiş baskı (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1949) ile A.O.Lovejoy ve Georges Boas, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity* (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1935) tarafından derlenmiştir.

7. Bu sorunun enine boyuna deşilimi için bknz. Ludwig Edelstein, *The Idea of Progress in Classical Antiquity* (Baltimore: John Hopkins Press, 12967). Manuel, *Shapes of Philosophical History,* s.68-69'da son derece yerinde olarak "ilerleme fikrinin kökenlerinin genellikle bağlarından koparılmış bir avuç ayartıcı imgeye dayanılarak sık sık son derece erken tarihlere uzatıldığını" gözlemlemiştir. Ancak, burada gönderme ilerleme fikrinin içerdiği temel değişmekuramından çok, bir iyileşme olarak ilerleme fikrine yapılmaktadır.

8. Tanrının İnayeti fikri ile ilerleme fikri arasındaki ilişki için bknz. John Baillie, *The Belief in Progress* (London: Oxford University Press, 1950); Christopher Dawson,

Progress and Religin (London: Sheed and Ward, 1929), Ernest Lee Tuveson, *Millennium and Utopia* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1949); Reinhold Niebuhr, *Faith and History* (New York: Charles Scribner and Son, 1949).

9. Aristotle, *Physics,* R.P.Hardie ve L.K.Gaye çevirisi (der). Richard McKeon, *The Basic Works of Aristotle* (New York: Random House, 1941) kitap II, bölüm 1, 3, 4, 8. Ayrıca bknz. *Metaphysics.* W.D.Ross çevirisi, *ibid,* Kitap I. bl.3; Kitap V, bl.2, kitap VIII, bl.4; kitap XI, bl.8.

10. *Ibid, Politics* Benjamin Jowett çevirisi, Kitap I, bölüm 2. Türkçesi: (Çev.) Mete Tunçay, *Politika* (İstanbul: Remzi, 1975).

11. *Ibid* ve kitap II, bl.8.

12. Thucydides, *The Peloponnesion War,* Benjamin Jowett çevirisi, (der.) Francis R.B.Godolphin, *The Greek Historians* (New York; Random House, 1942), kitap I, bl.6-8. İlk iki kitabın Türkçesi Halil Demircioğlu (T.Tarih Kurumu, 1950-58.)

13. St.Augustine, *The City of God,* John Healey çevirisi (Edinburgh: J.Grant, 1909), kitap X, s.14.

14. Kavga benzeri birşeyler Italya'da, 16. yüzyılda görülmüştü. Bknz. Warren D.Allen, *Philosophy of Music History* (New York: American Book Co., 1939).

15. Descartes'ın doğa yasalarının tekbiçimli olduklarına ilişkin önermesi için bknz. Descartes. *Discourse on Method,* John Veitch çevirisi (New York: J.M.Dent and Sons, 1934), s.33-36.

16. Kavga'nın bu arkaplanı ve ilişkin yazının dökümü Bury, *The Idea of Progress,* 1-3 bölümlerde baştan sona ele alınmaktadır. Doğrudan Kavga'ya ilişkin olarak Bury'nin yanısıra, H.Rigault *Histoire de la querelle et des anciens et de modernes* (Paris: L.Hachette, 1856); R.F.Jones, *Ancients and Moderns* (St.Louis: Washington University Press, 1936)

17. Bury, *The Idea of Progress,* s.78'de Kavga'nın sonuçlarına Comte'un gösterdiği dikkati kaydetmektedir.

18. Alıntılanan parça Teggart, *The Idea of Progress,* s.176-87'dendir.

19. Bernard Fontenelle, *Oeuvres,* yeni baskı (Amsterdam: François Changuion 1764), cilt IX, s.246-54.

20. Gottfried Leibniz, *The Monadology and Other Philosophical Writings,* Robert Latta çevirisi (Oxford: Clarendon Press, 1898), s.44 not 1'den aktaran Teggart, *Th eory and Processes of History,* s.91.

21- Alıntılar Teggart, *The Idea of Progress,* s.177-78, 187'den.

22. Saint-Pierre'in geniş oylumlu yazılarının bir özeti için bknz.Bury, *The Idea of Progress,* bölüm VI.

23. 18. yüzyılın kültürel farklılıklar sorununu ve bu sorununu ele alan heyecan verici yazının, ben *The Acceptance of Histories* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1956), s.67-75'de değerlendirmesini yaptım. Soruna ve özellikle kültürel farklılıklara ırksal nedenlerle açıklama çabalarına ilişkin daha ayrıntılı bir inceleme için bknz. George W.Stocking, Jr, *Race Culture, and Evolution* (New York: Free Press, 1968.)

24. Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers,* bölüm III.

25. Bknz. "Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain", "Plan

d'un ouvrage sur la géographie politique" ve "Plan de deux discolurs sur l'histoire universelle" *Oeuvres de Turgot et documents le concernant*,(der) Gustave Schelle (Paris: F.Alcan, 1913), cilt I.

26. Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès ede l'esprit humain*, Condorcet, *Oeuvres complètes* (Paris: Henrichs, 1804), CiltVIII.

27. Becker, *The Heavenly City of Eighteenth Century Philosophers* s.60-66, 87'de philosophe'ların kötülük sorununa getirdikleri çözümün bir parçası olarak doğal ile doğal olmayan arasında yaptıkları ayrımla normal'i arayışlarını, onların doğru ile olan'ı birbirinden ayırdetmek için gösterdikleri çaba olarak değerlendirmiştir. Bununla birlikte, Condorcet'nin de Aristoteles gibi, insanlık tarihinde neler olduğunun "doğru" bir görünümünü elde etmek üzere normali ya da genelleştirilebiliri istisnaiden ya da alışılmış-dışından ayırmaya da çalıştığı oldukça açığa benzemektedir. Bu ise "ne zamankiler ve neredekiler"in anlamsızlığına kendini kaptırmış sıradan tarihçinin ona sunamayacağı bir şeydir.

28. Alman Aydınlanması konusunda bundan sonraki söylenenlerde büyük ölçüde Profesör Manuel'in *Shapes of Philosophical History*'sinin rehberliğine dayanıyorum.

29. Herder'in işlediği temaların bize yabancı olmasından ötürü, yazdıkları açık değildir, demek istemiyorum. Sorunlarını değerken çelişik, en azında bağdaştırılamaz, konumlar benimsemiştir. Bu söylediklerimi açıklığa kavuşturan, Herder'den seçmeler Teggart, *The Idea of Progress* s.308-20'de bulunmaktadır.

30. Teggart, *Theory and Processes of History*, s.180-183. Teggart benzer bir bakış açısını Turgot'a atfetmektedir: *Ibid*, s.183-85.

31. George W.Stocking, "Scotland as the Model of Mankind: Lord Kames' Philosophical View of Civilization", (der) Timothy Thoresen, *Toward a Science of Man* (The Hague: Mouton, 1975), s.65-89.

32. Bir insan bilimine yönelik bu arayışa ilişkin klasik inceleme Gladys Bryson, *Man and Society: The Scottish Inquiry of the Eighteenth Century*(Princeton: Princeton University Press, 1945). Feruson üzerine özellikle bknz. William C.Lehman, *Adam Ferguson and the Beginnings of Modern Sociology* (New York: Columbia University Press, 1930).

33. Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, 5.baskı, (London: T.Cadell için basılmış, 1782), s.384,

34. *Ibid.*, s.403, 1. Bknz. daha çok, ayrım 5, bölüm III-V.

35. *Ibid.*, s.11-12.

36. *Ibid.*, s.219.

37. *Ibid.*, s.143-44.

38. *Ibid.*, s.3,8-9.

39. *Ibid.*, s.146-47.

40. "Her biçimin tohumu insanın doğasında bulunmaktadır; mevsimle birlikte filizlenir ve olgunlaşır." *Ibid.*, s.223.

41. *Ibid.*, s.303-06. Bu önermenin sınanmasının kolay olmayacağı gözden kaçmamalı.

42. Avrupalı bilginler katında, ilerlemeci, gelişmeci ve evrimci şemaların derinlemesine eleştirileri comte'un ilerleme fikrini hem bir tarih felsefesi, hem de sosyolojik yönetimin temeli olarak serimlemesi ve kullanmasından sonra görülmektedir. Örneğin,

George Cornewall Lewis, *A Treatise on the Methods of Observation and Reasoning in Politics*, 2.cilt (London: J.W.Parker and Son, 1852) ve Goldwin Smith, *Lectures on the Study of History* (Toronto: Adam, Stevenson and Co., 1873) ile Charles Kingsley, *The Limits of Exact Science as Applied to History* (London: Macmillan, 1860) gibi tarihçilerin tepkilerine bakınız.

43. Auguste Comte, "Plan of the Scientific Operations Necessary for Reorganizing Society" ve "Philosophical Considerations on the Sciences and Savant", *System of Positive Polity*'de yeniden basılmış, John H.Bridges et al. çevirisi (London: Longmans, Green and Co., 1875-77) cilt IV, s.557-59, 587-88, 599. Comte'un sonraki yapıtlarının büyük bölümünün anahatları bu erken denemelerde (1822, 1824) bulunmaktadır.

44. *Ibid.*, s.570-72.

45. Auguste Comte, *Cours de Philosophie Positive*, 4. baskı, (Paris: Ballière et fils, 1877) cilt IV, s.458-59; cilt V, s.6-7, 12-17, 570. Üç aşama yasasının esas anahatları Comte'un 1822 yılındaki denemesi "Plan of the Scientific Operations...", s.547-49'da sunulmaktadır.

46. *Ibid.*, s.555

47. *Ibid*, s.556. Bu düşünsel "elçabukluğu" (der) Gertrud Lenzer, *Auguste Comte and Positivism* (New York: Harper and Row, 1975)'in "Giriş"inde inandırıcı biçimde kanıtlandığı gibi Comte'da tarihsel bir gerekirciliği ortaya koymaktadır. Ginsberg, *The Idea of Progress*, s.24 ve devamında Comte'u başka türlü değerlendirmektedir ve Marx'ın gerekircilikten kaçınabilmiş olduğu konusunda çok emin değildir. Comte'un kendisi, ilerleme kaçınılmaz bir ana çizgi etrafında görece şiddetli iniş-çıkışlarla seyrettiğini ve bunların, bir kez çizgi bilindiğinde, zekice müdahalelerle sınırlandırılabileceğini öne sürmüştür. Comte, "Plan of the Scientific Operations...", s.560-61.

48. Comte, "Plan of the Scientific Operations", s.537, 556-57. Böylesi benzerliklerin temastan ya da yayılmadan kaynaklanabileceği, elbette Comte'un aklına gelmişti, ama o Ferguson'un sorunu çözüş biçimini kabul etmişti. Comte, *Cours de Philosophie Positive*, Cilt IV, s.289.

49. Comte, "Plan of the Scientific Operations", s.585.

50. Comte *Cours de Philosophie Positive*, Cilt IV, s.284-85; Cilt V, s.6-7.

51. Ibid, Cilt IV, s.321-24, 135-36.,

52. Comte, daha önce *Cours de Philosophie Positive*'de ortaya koyduğu geniş kapsamlı genellemelerini desteklemek için tarihsel verileri sunmak üzere *System of Positive Polity*'yi kullanmaya niyetlenmişti. Bunun yerine, *Cours de Philosophie Positive*'in kendi "yetkisiyle" ayakta kalmasına ve "sınanmasını... halk'a" bırakmaya karar verdi. Comte, *System of Positive Polity*, Cilt III, s.xi.

53. Comte, "Plan of the Scientific Operations...", s.585.

54. Herbert Spencer, "Progress, Its Law and Cause", H.Spencer, *Essays: Scientific, Political and Speculative* (New York: D.Appleton and Co., 1899-1904), cilt I, s.8-9.

55. *Ibid.*, s.10. Spencer'in aynı paragraf içinde aynı süreci anlatmak için ne kadar kolay "ilerleme" "gelişme" ve "evrim" sözcüklerini kullandığına dikkat ediniz. Toplumun organik niteliğinde ısrarı ve bunu bir eğretileme *(metaphor)* konusu olarak görmeyi yadsıması için bknz. Spencer, *The Study of Sociology* (New York: D.Appleton and Co., 1874), s.330.

56. Spencer "Progress, Its Law and Cause", s.19-35. İlerlemenin nedeni de benzer şekilde soyutlamaya görüntülenmektedir. İlerleme: her bir nedenin birden fazla etki doğurması olgusundan ileri gelmektedir.

57. Spencer *The Study of Sociology*, s.329; *Principles of Sociology* (New York: D. Appleton and Co., 1901-07), cilt II, s.242-43; cilt III, 331. Spencer bunun yanısıra geriye gidişin de, en az, ileriye gidiş sıklığında olabildiğini belirtmiştir. Ama bu gözlemini, şimdilerde "ilkel" insanı gerçekten temsil ettiğini kabul ettiğimiz "en aşağı dipler"e ilişkin bağlamda yapmaktaydı, Spencer, *Principles of Sociology*, cilt I, s.95.

58. Emile Durkheim, *The Division of Labor in Society*, George Simpson çevirisi (New York: The Free Press, 1964), s.71, 433, 435; *Rules of Sociological Method*, 8. baskı, Sarah A.Solovay ve John H.Mueller çevirisi (Glencoe, Ill.: The Free Press, 1938), 56, 64, 77, bl.IV.

59. Spencer, *Principles of Sociology*, cilt II, s.243.

60. *Ibid.*, cilt I, s.764.

61. *Ibid.*, cilt I, s.432-34.

62. *Ibid.*, cilt I, s.614-622, 757.

63. *Ibid.*, cilt I, s.550-56. Spencer'in toplumları militan ya da sınai olanak sınıflandırmayı denediğinde, bu tipleri zamansal ardardalığa oturtmayı istediğini ve ters yöndeki tarihsel kanıtlardan ötürü ciddi rahatsızlıkduyduğunu, ters yöndeki kanıtların bu durumda daha soyut dizilere oranla çok daha açıkça ele ayağa dolaştığını kaydetmekte yarar vardır. *Ibid.*, cilt I, s.564-74, 579, 581, 585, 587.

64. Herbert Spencer, *Descriptive Sociology*, kısım III, No. 1 ayrım, I-C.: "English" (London: Williams and Norgate, 1873), s.iii-iv; *An Autobiography* (London: Williams and Norgate, 1904), cilt II, s.261.

65. Durkheim, *Rules of Sociological Method* s.77.

66. *Ibid.*, s.81-83.

67. *Ibid.*, s.84-85.

68. Durkheim, *The Division of Labor in Society*, s.40-41.

69. Bu konuda Durkheim'ın keskin ifadeleri için bknz. *The Elemantary Forms of Religious Life*, Joseph Ward Swain çevirisi (New York: Free Press, 1965), s.462-63.

70. Yazın çok geniştir. Önde gelen örneklerin bazıları şunlardır: Edward Burnett Tylor, *Primitive Culture* (London: J.Murray, 1871); Lewis Henry Morgan, *Ancient Society* (New York: Henry Holt and Co; 1877); John Ferguson McLennan., *Studies in Ancient History* (London: Macmillan: 1886); Charles Letourneau, *Property: Its Origins and Development* (London: W.Scott, 1892); John Lubbock,. *The Origin of Civilization and the Primitive Condition of Man*, 6. baskı (London: Longmans, Green, 1911); A.Lane Fox Pitt-Rivers; Andrew Lang, Custom and My th (London: Longmans, Green, 1884); Edward Westermarck, *The History of Human Marriage*, 5. baskı (New York: Allerton Book Co., 1922). Bu ve bununla bağıntılı yazın Robert H.Lowie, *The History of Ethnological Theory*, New York: Farrar and Rinehart, 1937)'de incelikle ele alınmıştır.

71. Bknz. Richard Hofstadter, *Social Darwinism in American Thought, 1860-1915* (Boston: Beacon Press, 1955).

72. Örneğin Ward'un *Dynamic Sociology* (New York: D.Appleton and Co., 1883)'sine bknz.

73. İlerleme fikrinin 19. yüzyılın sonunda sosyologlarla antropologlara egemen olduğunu besbelli ortaya koymaktadır. Herbert Spencer'in akıl almaz etkisi ilerleme fikrinin bir düşünsel yönseme oluşunun tartışılmazlığının kabulü örneğin, Harvard siyasal ekonomi profesörü Thomas Nixon Carver'in *Sociology and Social Progress* (Boston: Ginn and Co., 1905) adıyla derlediği okuma metinlerinde çok çarpıcı şekilde aşikârdır. Bu derlemede, Comte ile Ward, Fiske ile Buckle, Spencer ile Kidd lise öğrencilerine "insanlığın refahı sorunu"na yönelik yanıtların standart menüsü ve temel ders kitaplarının yardımcı okumaları olarak sunulmaktadır. Ayrıca bknz. A.I.Todd, *Theories of Social Progress* (New York: Macmillan, 1918)

74. Herodotus'un benimsediği usulün örnekleri için bknz. *The Persi'an Wars,* Rawlinson çevirisi, *The Greek Historians*, kitap I, s.131, 155-57, 171, 173; cilt II, s.22, 30, 49-51, 79, 91; cilt III, s.12, 16,20; cilt IV, s.46, 67, 76, 106, 180, 189; cilt v, s.58, cilt VI, s.58-60. Türkçesi: Müntekim Ölçmen (İstanbul Remzi K.,1973).

75. Franz Boas, "The Limitations of the Comparative Method of Anthropology" *Science*, cilt 4 (Aralık 19, 1896), s. 901-08.

76. Stanley Arthur Cook, *The Study of Religions* (London: A.and C.Black, 1914)

77. Özellikle Maitland'ın dikkate değer denemesine bknz. "The Body Politic" *The Collected Papers of Frederic William Maitland* H.A.L. Fisher derlemesi (Cambridge: The University Press, 1911), cilt III.

78. Ibid, cilt I s.488,

79. Kenneth Bock, "Comparison of Histories: The Contribution of Henry Maine", *Comparative Studies in Society and History*, cilt 16 (Mart 1974), s.232-62.

80. Morris Ginsberg, *The Idea of Progress,* s.36.

81. Karl Marx ve Friedrich Engels, *The German Ideology* (New York: International Publishers, 1947), s.9-16; Karl Marx. *A Contribution to the Critique of Political Economy* (Chicago: Charles H.Kerr, 1904), s.13; *Pre-Capitalist Economic Formations* (London: Lawrence and Wishart, 1964); Friedrich Engels, *The Origin of the Family, Private Property and the State in the Light of the Researches of Lewis Henry Morgan* (New York: International Publishers, 1942) özellikle Engels'in kendisinin yapıtını 19. yüzyıl gelişmeciliği geleneği içine oturttuğu 4. baskıya önsöze bknz.

82. Karl Marx, *Manifesto of the Communist Party*, (der.). Lewis Feuer, *Basic Writings on Politics and Philosophy: Karl Marx and Friedrich Engels* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1959), s.7, altını ben çizdim. Türkçesi: Dirk J.Struik, Çev. Muzaffer Erdost, *Komünist Manifesto'nun Doğuşu* içinde (Ankara: Sol Yay., 1976).

83. Marx, *Critique of Political Economy*, s.300; Karl Marx, *Capital* (Chicago: Charles Kerr, 1906), Cilt I, s.13.

84. Aktaran,M.M.Bober, *Karl Marx's Interpretation of History*, gözden geçirilmiş 2. baskı (Cambridge: Hardvard University Press, 1948), s.41-42.

85. Burada sunulan önermenin anahatları Teggart'ça, 1925'de geliştirilmiştir. Bknz. Teggart, *Theory and Processes of History,* s.110-11; Ayrıca bknz. Kenneth Bock, "Darwin and Social Theory, "*Philosophy of Science,* cilt 22 (Nisan, 1955), s.123-34. Darwin'in insanı öbür hayvanlarla ilintili olarak değerlendirme çabaları (doğrultusunda ilk girişimler) elbette 18. yüzyılda da görülmektedir. James Burnett'in (Lord Monboddo) bu temaya duyduğu ilgi için bknz. Bryson, *Man and Society*, s.66-77. Bu iddianın ince bir

parodisi 1818'de Thomas Love Peacock'un *Melincourt, or Sir Oran Haut-ton* adlı yapıtında görülmektedir.

86. Çok çizgili evrim kavramının bu güçlüğünden kaçmak üzere ciddi çabalara Julian H.Steward, *Theory of Culture Change* Urbana: University of Illinois Press, 1955)'da ve genel ile özel evrim çizgilerini belirten (der). Marshall D.Sahlins ve Elman R.Service, *Evolution and Culture* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1960)'da girişmişlerdir. Bununla birlikte,her iki girişimde de, eğilimin evrenseli bir kenarda tutarken çeşitlilik için bir çeşit geriye kalanlardan oluşturulan kategori yaratmak doğrultusunda olduğu görülebilir.

87. Theodosius Dobzhansky, *Mankind Evolving* (New Haven: Yale University Press, 1970), s.24-25. Bu çerçevede, Dobzhansky Sahlins ve Service'in "genel evrim" kavramının biyolojideki kendinden oluş ya da ortojenez varsayımını andırdığını söylemektedir.

88. Örneğin bknz. Talcott Parsons ve Robert F.Bales,*Family, Socialization and Interaction Process* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1955), s.395-99; Wilbert Moore, *Social Change* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1963). Darwin'in *The Origin of Species*'inin 1859'da yayımlanmasından kültür antropolojisi yazımı, evrimci sosyoloji ve Sosyal Darwinizm Darwinci terminolojinin damgasını taşır oldular, bununla birlikte fikirlerde gerçek bir değişme yoktu ve Darwinci evrimin mekanizmaları elbette toplumsal ya da kültürel süreçlerde hiçbir zaman saptanmadı.

89. Theodor Waitz, *Introduction to Anthropology*, (der.) Frederick Collingwood (London: Longman, Green, Longman and Robert, 1863), özellikle s.10-16. Maine'in ırk konusundaki görüşleri için bknz. Bock, "Comparison of Histories."

90. Boas "The Limitations of the Comparative Method", Alexander A.Goldenweiser, *Early Civilization* (New York: A.A.Knopf, 1922), s.23-27; "Four Phases of Anthropological Thought," *Publications of the American Sociological Society*, cilt 16 (1921), s.52,61.

91. Leslie A.White yaygınlaşmacılığın evrimciliği katlettiği savından başarıyla kurtuldu; White, 1940'larda ilerleme fikrinin hâlâ bu fikrin öldüğünü ilân edenler arasında bile antropolojik düşüncede egemen olduğunu belirten sınırlı sayıdaki gözlemcilerden biriydi. Bknz. White, "Diffusion vs. Evolution: Anti-Evolutionist Fallacy", *American Anthropologist*, cilt 47 (Temmuz-Eylül, 1945), s.339-56, "History, Evolutionism, and Functionalism", *Southwestern Journal of Anthropology*, cilt I (Güz, 1945) s.221-48.

92. Evrimci ve işlevselci değişme kuramlarının ilişkisi Robert A.Nisbet, "Social Structure and Social Change", *Research Studies of the State College of Washington*, cilt *20 (Haziran 1952), s.70-76'da kaydedilmiş ve aynı yazarın* Social *Change and History* (New York: Oxford University Press, 1969) kitabında çok daha ayrıntılı biçimde incelenmiştir. İlişki, daha yakınlarda, farklılaşma, gelişme ve modernleşme yazınını da özellikle gözününde bulunduran Anthony D.Smith tarafından *The Concept of Social Change: A Critique of the Functionalist Theory of Social Change* (London: Routledge and Kegan Paul, 1973)'de enine boyuna çözümlenmiştir. Buradaki yorumlamaların ayrıca Kenneth Bock, "Evolution, Function, and Change" *American Sociological Review*, cilt 28 (Nisan, 1963), s.229-37'a dayanmaktadır.

93. Bu nokta, çok öncleeri Lowie, *The History of Ethnological Theory*, bl.XIII'de belirtilmişti.

94. Bronislaw Malinowski, "Culture" *Encyclopaedia of the Social Sciences (New York:* Macmillan, 1935), cilt 4, s.624; A.R.Radcliffe-Brown, "The Present Position of Anthropological Studies", *The Advancement of Science: 1931* (London: British Association for the Advancement of Science, 1931), s.22; Talcott Parsons, *The Structure of Social Action* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1949), s.450.

95. V.Gordon Childe, *History* (London: Wattsand Co., 1947); *Social Evolution* (London: Watts and Co., 1951); Robert M.MacIver ve Charles H.Page, *Society; An Introductory Analysis* (New York: Rinehart, 1949); White, "Diffusion vs. Evolution", Sahlins ve Service, *Evolution and Culture*; Robert L.Carneiro, "Scale Analysis as an Instrument for the Study of Cultural Evolution", *Southwestern Journal of Anthropology,* cilt 18 (Yaz, 1962), s.149-69.

96. Örnekler için Smith *The Concept of Social Change'de* değerlendirilen geniş yazına bknz. Gelişme ya da modernleşme yazınında evrimciliğin etkilerinin hakça bir değerlendirilişi (der.) Herbert R.Barringer, George L.Blanksten ve Raymond W.Mack, *Social Change in Developing Areas* (Cambridge, Mass.; Schenkman, 1965) ile (der.) S.N.Eisenstadt, *Readings in Social Evolution and Development*(Oxford: Pergamon Press 1970)'de bulunmaktadır. Parsons ile Moore kendi konumlarını koyarken son derece açıktırlar; bknz. Wilbert Moore, "A Reconsideration of Theories of Social Change", *American Sociological Review,* cilt 25 (Aralık 1960), s.810-15; *Social Change;* Talcott Parsons, "Some Considerations on the Theory of Social Change", *Rural Sociology,* cilt 26 (Eylül 1961), s.219-39; "Evolutionary Universals in Society," *American Sociological Review,* cilt 29 (Haziran 1964), s.339-57; *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1966); *The System of Modern Societies* (Englewood. Cliffs, N.J.: Prentice-Hall 1971); Talcott Parsons ve Victor Lidz, *Readings on Premodern Societies* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1972).

97. Bu usavurmanın sonuçları Leslie A.Sklair, *The Sociology of Progress* (London: Routledge and Kegan Paul, 1970)'de açıklıkla ortaya konulmaktadır; bu yapıt ilerleme fikrini işlevselciliğe aşılamayı amaçlayan ve böylelikle Hobhouse ile Ginsberg'in tek biçimciliğin ezici yükünü taşımaksızın rasyonel bir ahlâka ulaşma arayışlarının devam ettiren son derece ilginç bir girişimdir.

3

MUHAFAZAKÂRLIK

Robert Nisbet

Çeviren: Erol Mutlu

I

Gunnar Myrdal, *Bir Amerikan İkilemi*'nde muhafazakârlığın 19. yüzyıl başlarında sosyolojiye yaptığı büyük katkıyı isabetle ortaya koyar. "Muhafazakâr kanadın kazancı" diye yazmaktadır Myrdal, " 'gerçekçiliğinden' olmuştur. Pratik çalışmalarında varolandan başka bir 'doğal düzen' hakkında lafazanlıktan kaçınmış; toplumu olduğu haliyle incelemiş ve modern sosyal bilimin fiilen temelini atmıştır".[1]

Muhafazakârlar (ki birazdan kimliklerini belirteceğim) sorunlara hiç de serinkanlı yaklaşmamışlar, yaklaşımları da fazla bilimsel olmamıştır. Hepsinde güçlü bir polemik öğesi vardı. Yaşadıkları dönemde başkalarının yargılarına göre tarihin hızla geride bıraktığı bir toplumsal düzen tipini açıkça destekleyen yazılar yazmışlardır. Fransız Aydınlanması ve Devrimi'nin doğal-hukuk bireyciliğine olduğu gibi,eşitlik, özgürlük ve halk egemenliği gibi öğretilere de şiddetle karşı çıkıyorlardı. Ama Myrdal'ın belirttiği gibi, muhafazakârlar doğal düzen felsefesinin tümüne karşı çıkma süreci içinde, kurumsal düzenin altını çizmeye yöneldiler. Ahlâkî gerekçelerle bir geleneksel kurumlar kümesini -aile, din, yerel cemaat, lonca, toplumsal sınıf- savunma sürecinde de, muhafazakârlar bu kurumların *tanınmasını* -yani, bunların liberal, hatta radikal ideolojik düşüncenin, konumuzla en ilgili olarak da sosyoloji ve diğer sosyal bilimlerin ampirik unsurları olabilmelerini sağlayacak şekilde düşünsel ölçünmenin *(contemplation)* önplanına çıkarmayı- başardılar. 19. yüzyıl boyunca hısımlık, yerellik, meslekî dernek, toplumsal sınıf ve din gibi toplumsal kurumlara yönelik çeşitli biçimlerdeki yaygın ilginin tarihsel olarak anlaşılması için, muhafazakârların yüzyılın başında bu kurumlara ahlâkî yücelik yükleyen yazılarına bakmak gerekir.

Karl Mannheim Alman muhafazakârlığı üstüne klâsik incelemesinde, bu düşünsel hareketin Alman muhafazakârlığı kadar, Fransız, İngiliz, İsviçre ve İspanyol muhafazakârlığında da belirgin olan bir başka önemli yönüne dikkat çekmiştir.[2] Bu muhafazakârlığın *üslubudur*. Mannheim'ın işaret ettiği gibi, üslup kavramı sanat tarihiyle olduğu kadar düşünce tarihiyle de ilgilidir. Nasıl ki resim ya da yontu ya da müzik tarihinde üsluplar arasında ayrım yapıyorsak, siyasal, toplumsal ve ahlâkî düşünceyi ele aldığımızda da üsluplar arasında ayrım yapmamız gerekir. Muhafazakârların üslubu,

düzen ve özgürlük sorunlarını ele alırken, tıpkı romantizm üslubunun diyelim ki, klasisizm üslubundan farklılığı kadar liberalizm ya da radikalizmin üslubundan farklıydı.

Muhafazakâr üslup çeşitli şekillerde nitelenmekte olup, bunların tümüne de bu bölümün daha sonraki bir yerinde değineceğiz. Şu an için sadece metodolojik üsluba işaret etmek yeterli olacaktır. Bu üslup Aydınlanma'ya ve ondan önce de 19. yüzyıldaki Akıl Çağı'na egemen olan düşünce üslubunun tam karşı yüzüdür. Doğası itibarıyla kuvvetle *Descartesci (Kartezyen)*olan bu üslup, Descartes'ın şeylerin dolaysız ampirik gözlemlenmesiyle değil, geometridekilere benzer özenli, tümdengelimli işlemlerle ulaşılabilecek türden vargılara ve kendi adlandırmasıyla "açık ve yalın fikirler"e verdiği önemin ürünüdür. Vico 18. yüzyılın başlarında insanlık üzerine incelemeler söz konusu olduğu sürece bu Descartesci yönteme kuvvetle, hatta hararetle karşı çıkmıştı. Bu karşı çıkış, Vico'nun unutulmaz yapıtı *Yeni Bilim* (1725)'in esasını oluşturur. Ama Vico ve fikirleri 18. yüzyılda pek dikkate alınmadı. Vico hakettiği yere ancak 19. yüzyılda, muhafazakâr hareket iyice geliştiğinde ulaşacaktır.

Muhafazakâr üslup ya da yöntem ampirik ve tarihsel olup, olgusal olarak görülebilen ve betimlenebilen şeylerin gözlemlenmesine adamıştır kendisini. Soyut anlamda insan değil, "doğal" insan değil, ister doğa halinde ister ideal bir toplum içinde öngörülebilen insan değil, tarihsel somutlukta insan, Fransız ya da İngiliz, köylü ya da soylu, kilise mensubu, işadamı, asker ya da devlet adamı olan insan: Muhafazakârların inceleme, risale, deneme ve felsefî yapıtlarının nesnesi budur. Muhafazakârların bakış açısına göre, tarihin, zamanın ve mekanın kendisine verdiği kimlikten soyulmuş olarak düşünülen soyut insana Aydınlanma'nın verdiği önem tamamiyle yanlıştır; daha da kötüsü bütün muhafazakârların Batı toplumunu sardığını gördüğü korkunç çözülme dalgasının da sorumlusudur.[3]

Muhafazakârlığın bütün yüzyıl boyunca muhafazakârlar kadar liberal ve radikaller üzerindeki etkisi ışığında anılması gereken bir başka önemli özelliği vardır. Kısaca ifade edildiğinde bu, gelenekçi ve modernist tipolojisidir. Bu tipoloji çeşitli şekillerde ifade edilir: Sir Henry Maine'de "statü"ye karşı "sözleşme"; Tocqueville'de "aristokratik"e karşı "demokratik"; Marx'da "Feodal"e karşı "kapitalist"; Toennies'de *Gemeinschaft*'a karşı *Gesellschaft*; Weber"de "geleneksel"e karşı "Ussal - bürokratik"; Simmel'de "kırsal"a karşı "kentsel"; vb. Yapısal olarak farklı ve tarihsel olarak birbirini izleyen iki toplumsal düzenin bu tipolojik karşıtlaştırılması kadar 19. yüzyıl sosyolojisine egemen olan çok az sayıda bakış açısı vardır. Bu tipolojiden bugüne kalan çok sayıda yardımcı kavram doğmuştur.[4]

Bu tipolojinin ortaya çıkışının gerisinde, muhafazakârların bir yanda güçlü Ortaçağ kökleriyle ve esas olarak toprak, aile, sınıf, din ve loncaya dayanan örgütlenmesiyle *ancien règime* (Devrim-öncesi dönem) diğer yanda da devrim demokrasisi ile sanayicilik ikiz gücünün yüzyıl dönümünde Batı Avrupa'ya soktuğu çok daha bireyci, kişisellikten uzak ve sözleşmeye dayalı toplum türü arasında yaptıkları karşılaştırma yatar. Burke'den başlayarak, bu karşıtlık muhafazakârları büyülemiştir. Muhafazakârlar Batı Avrupa'nın çöküşünü esas olarak bu ilişki içinde görmüşlerdir. Yine de şunu söyleyebiliriz: Modern rejimi lanetleme ve feodal-kökenli *ancien règime*'i kutsama sürecinde muhafazakârlar bunlara yanlı da olsa açık kurumsal kimlik kazandırmayı becermişlerdir. Tipolojik biçimde 19. ve 20. yüzyılların sosyolojisinde öne çıkan bir kimliktir bu.

Daha sonraki bir kısımda muhafazakârlığın Batıdaki çeşitli ülkelerde yaklaşık bir çeyrek yüzyıl boyunca şekillenen özgül temalarını ve bakış açılarını daha ayrıntılı olarak ele alacağım. Şimdi önce muhafazakâr hareketin önde gelen, belli başlı kişilerini, sonra da bu Aydınlanma-karşıtlığının şekillendiği ve etkili duruma geldiği çok önemli bağlamları ele almak istiyorum.

II

Kimlerdi muhafazakârlar?[5] İlk ve birçok bakımdan yeni ufuklar açan sima Edmund Burke (1729-97)'dir.[6] Burke'nin ölümünü izleyen otuz yıllık süre boyunca tanınmış gelenekçi ve muhafazakâr olanlar üzerindeki etkisi çok büyük olmuş ve Batı Avrupa'nın bütün ülkelerine ulaşmıştır. Gerçekten de, yüzyılın sonuna değin bütün Batı ülkelerinde, Burke'ün *hukuk* ve *toplum* hakkındaki *fikirlerine* çok şeyler borçlu olduklarını açıklayanlar bulunmaktaydı.

Burke kendisinin bir muhafazakâr olduğunu hiç düşünmemiş olabilir. Nihayetinde yakınlık duyduğu siyasal parti Tory değil, Whig'di. Geçen yüzyıldaki İngiliz Devrimi'nin anısına bağlı olup, bu devrimin İngiliz özgürlüğünün temeli olduğuna inanıyordu. Bundan da ötede, Amerikan kolonicilerinin davalarının güçlü bir destekleyicisiydi (bununla birlikte onların İngiltere'ye savaş açmış olmalarını onaylamıyordu); Hindistan'ın geleneklerini ve tarihsel haklarını tahrip ettiğini düşündüğü için İngiliz Doğu Hindistan Şirketi'nin amansız bir düşmanı ve nihayet İrlanda halkının İngiliz egemenliğine karşı direnişinin sadık bir sempatizanıydı. Gerçekte, Dr.Johnson'un ölçülerine göre (Johnson'un hayran olduğu, aynı zamanda da sevdiği) Burke her yönden fazlasıyla liberaldi.

Ama büyüklerin rollerini uzun dönemde saptayan tarihtir. Whig'ci eğilimlerine karşın, Burke'ün modern siyasal ve toplumsal muhafazakârlığın babası olarak görülmesi gerekmektedir. Bu onun, özgürlük değil, yıkıcı ve baskıcı mutlak iktidar şeklinde gördüğü bir olay olan Fransız Devrimi'ne ciddi saldırısının sonucudur. Dahası, Fransız Devrimi'nin dizginlenmemiş olsa, bir tek Fransız geleneksel toplumunu değil, bütün Avrupa'yı, en sonunda da tüm diğer toplumları yok edeceğini söylemiştir Burke. Zira, altını çizdiği gibi, Fransız Devrimi tarihteki diğer bütün siyasal devrimlerden, tek bir ulusu değil, bütün insanlığı hedef almasıyla ayrılmaktaydı.

Burke kuşkusuz 'Fransız Devrimi'ne saldırısında yansız ve önyargısız değildi. Olguları dile getirirken zaman zaman yanlışlara düşmektedir. *Düşünceler*'deki kimi bölümler anlamdan çok duygusallığı açığa vurmaktadır. Ama Burke hakkında söylenmesi gereken şudur: Fransız Devrimi'nin Burke'ün liberal çağdaşlarınca kesinlikle görülemeyen bir niteliğini ilk o hissetmiştir; bu niteliği Jakobenler, *Düşünceler*'in yazılmasından bir yıl sonra bütün dünyaya ilân etmişlerdir: "Fransız Devrimi'nin evrensel misyonu," sadece Fransız halkını değil, zamanla her yerdeki bütün halkları geçmişin zincirlerinden kurtarma misyonudur. Burke'ün kavramış olduğu gibi, Fransız Devrimi'ne tarihteki büyük evrensel dinlerle bir yakınlık sağlayan işte bu olguydu.

Bana kalırsa, Burke'ü birçok ülkede, Fransa kadar Almanya'da, İngiltere'de, İsviçre'de ve İspanya'da da tomurcuklanan bir düşünce manzumesinin atası yapan işte bu olgunun algılanmasıydı.

Fransız Devriminin gerçek misyonunu, gerçek karakterini ilk olarak hissetme konusunda Burke'nin hakkını Avrupalı muhafazakârların hepsi (çoğunluk tersini yapmakla birlikte) teslim etmez; ne ki bunların arasında yazıları Burke'nin yeni ufuklar açan etkisini yansıtmayan birini bulmak da zordur. Burke'nin 1790 yılında, şaşılacak kadar kısa bir sürede yazılan *Düşünceler*'i beş yıl içinde İngiltere'de olduğu kadar Kıta Avrupası'nda da en çok okunan kitaplardan biri haline geldi. Burke her nedense düşüncesinin liberal olduğuna inanmakla birlikte, modern Avrupa muhafazakârlığının gerçek atasıdır. Ayrıca Burke'nin siyasal, yasal, toplumsal ve ekonomik kurumların incelenmesinde "tarihsel okul" olarak adlandırılmaya başlanan yaklaşımın yaratılmasında derin bir etkisi olduğu da gözden kaçırılmamalıdır. Burke'den başlayıp, yüzyıl ortasında Henry Maine aracılığıyla Maitland, Vinogradov ve Pollock gibi daha sonraki düşünürlerin tarihsel-kurumsal incelemelerine uzanan düz -ve kabul gören- bir çizgi vardır.

Fransa'ya bakıldığında,[7] burada söz etmeye değer dört isim bulunmaktadır. Bunlar Fransız aristokrasisinin mensupları ya da bu aristokrasiyle yakından ilgisi bulunan kişilerdi ve bir ölçüde Devrim'in yürürlüğe koyduğu yasaların mülkiyet ve statü üzerindeki etkisinden zarar görmüşlerdi. Hepsi Roma Katolik Kilisesinin üyesiydiler. Nihayet, hepsi de demokrasiye ve modernitenin diğer unsurlarına koyu muhalif ateşli monarşistlerdi.

Joseph de Maistre (1754-1821)[8] bu dörtlünün en parlağı ve çok yönlüsüydü. Monarşinin olduğu kadar Kilisenin de hizmetkârı olduğunu açıkça söylüyordu ve parlak bir polemikçiydi; ardı ardına etkili kitaplar yazacak zaman bulmuştur. Bu kitaplar arasında *Fransa Üzerine Düşünceler* (1796), *Siyasal Bünyelerin Kaynakları Üstüne Bir Deneme* (1814) ve *Papalık Üstüne* (1819) bulunmaktadır.

Louis de Bonald (1754-1840)[9], Fransız Muhafazakârları arasında büyük olasılıkla en bilgilisi olduğu gibi, en derin filozofdu da. Ne var ki, Bonald'ın üslubu de Maistre'ninkinden farklı olarak insafsızca abartıklığı nedeniyle uzlaşmazlık eğilimi gösterir. Büyük olasılıkla, Bonald bütün muhafazakârlar içinde yazıları ilk Fransız sosyologlarının düşüncelerini en çok etkileyenidir, zira toplumsal düzenin yapısal unsurlarını en geniş şekilde o incelemiştir. Baş yapıtı, hiç değilse sosyolojik bakış açısından *Siyasal ve Dinsel Yetke (Otorite) Kuramı* (1796)'dır. Bonald'ın anılması gereken diğer yapıtları şunlardır: Doğal haklar ve doğa hali felsefesinin sık sık altüst edici delillerle çürütüldüğü *İlkel Yasalar*(1802); *Toplumsal Düzen'in Doğal Yasaları Üstüne Analitik Deneme* (1800) ve *Felsefî Araştırmalar* (1818).

Hugues Felicitè de Lamennais (1782-1854)[10] her yönüyle en dramatik kişisel yaşamı olandır. Başlangıçta sofu bir rahip olan Lamennais'ye, söylendiğine göre, ilk yazılarından ötürü Roma'daki Kutsal Kolej'de bir kürsü önerilmiş, buna karşılık giderek güçlenen liberal ve lâik görüşleri nedeniyle ilkin Kilisenin sansürüne uğramış, sonra da afaroz edilmiştir. Bununla birlikte, yaklaşık 1825'e kadar Lamennais tam bir muhafazakâr'dı: Kralcıydı, koyu bir gelenekçiydi ve Papa'nın yetkisinin mutlak olmasını isteyen bir katolikti. Muhafazakârlık döneminde başlıca yapıtı *Dine Aldırmazlık Üzerine Deneme*'dir (1817). Bu yapıt aynı zamanda hem tarih felsefesi, hem dinbilim (teoloji), hem de Katolik bilgi sosyolojisi olarak adlandırılabilecek bir serimlemedir.

François Renè de Chateaubriand (1768-1848)[11] tek bir kitapla ün kazanmıştır:

Hıristiyanlığın Dehası (1802). Bu kitap Chateaubriand'ın düşüncesinde liberalizm ve lâikliğin başat öğeler olduğu bir kariyerin ardından Roma Katolikliğine yeniden dönüşten kısa bir süre sonra yazılmıştır. Burke'ün *Düşünceler*'inden kuvvetle etkilenen, ayrıca de Maistre ve Bonald'ın yapıtlarından daha dolaysız ve yakından etkilenmiş de olabilen bu kitap Roma Katolikliğinin 19. yüzyıl başında düşünsel olarak yeniden canlanışının kaynağı olup, dine aydınların düşüncelerinde uzunca bir süre sahip olamadığı bir görkem kazandırmıştır. Chateaubriand'ın yaptığı, esas olarak itikat ve iman bakımından değil, daha çok cemaat olarak Hıristiyanlığı, özellikle de Roma Katolikliğini görüntülemektir. Chateaubriand, kitabın başından sonuna, dinin törensel usuller, Aşai Rabbanî *(communion)* olarak, ayrıca da sanat, yazın ve toplumsal cemaat olarak tasarımlanan muhafazakâr ve koruyucu niteliği üzerinde durur. Kitap yayınlanır yayınlanmaz çok-satar olmuş ve gerek Saint-Simon, gerekse de Comte'un kabul etükleri gibi onların düşüncelerini bir hayli etkilemiştir.

Almanya'da hepsi de hukuk, kültür ve toplum incelemelerinde muhafazakâr fikirlerin gelişmesi ve yayılmasında önemli rol oynayan dört adın belirtilmesi gerekir.[12]

Burada kuşkusuz en önemli ve özgün etki sahibi olan, ayrıca da muhafazakâr felsefenin çok sayıda ilkesini dile getirmede Burke'ü önceledığı söylenebilecek başlıca bir düşünür Justus Möser (1720-94)'dir. Goethe, Möser'in bir hayranı olup, bir yapıtta da onunla birlikte çalışmıştır. Möser'in birçok ciltlik denemeler derlemesi olan *Yurtseverlik Söylemleri* (1774-86) başlıca fikirlerinin bir antolojisi olup, bu fikirlerin arasında doğal-hukuk rasyonalizmine (usculuk), analitik bireyciliğe ve görenekle geleneğin tarihsel olarak evrildiğine ilişkin ussal-yönergesel yasa inancına sistematik ve aman vermez bir saldırı; olumlu açıdan da, herhangi bir ülkenin tek özsel yasasının yazılı değil, tarihin ve kurumsal devamlılığın ürünü olduğu şeklinde açık bir kuramsal geliştirim bulunmaktadır.

Burke'ü çok erken keşfeden Adam Müller (1779-1829) Burke'ün temel fikirlerinin büyük bir hayranıydı. Müller'in *Devlet İdaresinin Öğeleri* (1810) genel fikirlerini en iyi biçimde dile getiren tek yapıt olup, ölümünden sonraki bir kuşak üzerinde de gerek felsefe, gerekse pratik siyaset bakımından büyük bir etkisi olmuştur.

Eski ve varlıklı bir Alman ailesine mensup olan Friedrich Carl von Savigny (1779-1861) sınıfından saygın bir öğretmen ve düşünür olan ilk kişilerdendir. Ünü 1814'de, *Siyasal Yönetimde Tarihsel Geleneğin Savunulması* adlı yapıtının yayınlanmasıyla kökleşti. Bu kitapta, doğal-hukuk düşüncesine yönelik eleştirinin yanı sıra, akademik çevrelerde büyük etki yaratan Roma hukukunun da bir eleştirisini ve hukuk ve hükümetin tek geçerli kaynağı olarak -Burke'ün her bir halkın tarihsel ruhuna verdiği önemden farkı olmayan- *Volkgeist*'in savunulmasını da buluyoruz.

Ne var ki Alman muhafazakârlığının gelişimindeki en etkili güç, kıyas kabul etmez şekilde, Georg Wilhelm Friedrich Hegel'dir (1770-1831).[13] Hegel gençliğinde, Fransız Devrimine büyük hayranlık duyduğu liberal-radikal bir dönem yaşamıştır. Ne var ki, kariyerinin büyük bölümüne gelenekselcilik egemendir. Berlin Üniversitesinde profesörken yazdığı *Hukuk Felsefesinin Temelleri*(1821) özünde Burke'ünkinden (ki Hegel ona hayranlık duymaktadır) ya da Bonald'ınkinden pek farklı olmayan bir toplum görüşünü kapsamlı bir şekilde desteklemektedir. Bütün yüzyıl boyunca Hegel,İngiltere'de Burke gibi, ardında bir dizi hayran ya da hiç değilse düşünsel olarak derinden etkilediği düşünürler

bırakmıştır -ve bunlara, paradoksal olarak Sağa olduğu kadar Sola eğilim gösteren düşünürler de dahildir. Hegel'in diyalektik yöntemi, insanın tarihsel ve toplumsal doğası üzerinde ısrarla durması ve kurumlara duyduğu ilgi muhafazakârlara hizmet etmesine karşın, bu düşünce öğeleri Marx'ın tanıtlamış olduğu gibi, radikalizme hizmet edecek biçimde de yönlendirilebilir.

İsviçre'de adlarının anılması gereken iki muhafazakâr vardır. Bunların ilki olan Johannes von Müller (1752-1809)[14] filozof ya da ön-sosyologdan *(protosociologist)* çok tarihçidir. Büyük Ranke üzerindeki etkisi belgelerle sabittir. Ama dindarlığı, ayrıca da Orta Çağlara duyduğu ödün vermez saygının yanı sıra Paternalist Roma Katolikliğine hayranlığını sık sık dile getirmesi düşüncesinin muhafazakâr özünü ortaya koyar. Müller bütün diğer muhafazakârlar gibi bireyci-lâik rasyonalizmden nefret etmektedir..

Bununla birlikte sosyolojik olarak çok daha önemli isim Karl Ludwig von Haller'dir (1768-1854).[15] Koyu bir muhafazakâr, Burke'ün ve Fransız muhafazakârlarının ateşli bir hayranı olan Haller, başyapıtı *Sosyal Bilimlerin Restorasyonu*'nun (1816-34) kanıtlamış olduğu gibi yüzyılın gerçekten büyük sosyal bilimcilerinden de biriydi. Hal-ler bugün sosyal bilimciler tarafından bile pek tanınmamaktadır. Yaşarken de hakettiği kadar tanınmış değildi. Ne var ki, yüzyılın en özgün düşünürlerinden biri olarak ampirik malzemesinin çeşitliliği ve oylumuyla Frederick Le Play'i, kuramsal kavrayış ve tarihsel enginlik bakımından da Max Weber'i andırır. Haller gerçekten sosyal bilimci olmakla birlikte, felsefî ve siyasal ilke olarak iyice kökleşik bir muhafazakârdı.

Burada adı anılacak olan son iki muhafazakâr İspanyol'dur:[16] Juan Donoso y Cortès (1809-53) ve Jaime Luciano Balmes (1810-48). İkisi de düşünsel bakımdan diğer bazı Avrupa muhafazakârlarıyla -Burke, Bonald, Hegel, Haller- boy ölçüşemezler, ama yine de üstün düşünadamlarıdır ve İspanya'daki etkileri büyük olmuştur. İkisi de hiç kuşkusuz Roma Katoliği olup monarşiye ve Kiliseye sıkı sıkıya bağlıydılar; ama bu iki İspanyol düşünürünün bir hayli ayrıntılı olarak bildikleri Burke'ün çoğu yapıtında görülen türde liberal bakış açısını gerektiren genelde toplumsal kurumlara ve onların özerkliğine güçlü bir bağlılığa sahiptiler. Gerçekten de bu düşünürler, İspanya'daki Geç Ortaçağ konsillik hareketinin geleneği içinde görülebilirler. Donoso y Cortès'in başlıca yapıtı - büyük olasılıkla mahiyeti itibariyle genellikle sosyolojik olan ilk yapıtı - *İspanya'da Mutlak Monarşi Üstüne*'dir. Balmes'in *Katoliklikle Karşılaştırıldığında Protestanlık*'ı Protestanlık ile yıkıcı ekonomik bireycilik arasında bağlantı kurar.

III

19. yüzyıl muhafazakârlığının başlıca simalarını böylece saptadıktan sonra, bunların yaşamları ve felsefî kariyerlerinin görülmesi gereken -düşünsel,tarihsel ve toplumsal- bağlamlarla ilgili birkaç gözlem sunmak yararlı olacaktır.[17] Daha sonra kestirmeden muhafazakârlığın baskın temalarına geçeceğiz.

Daha önce muhafazakârlıktan Aydınlanma-karşıtlığı olarak söz etmiştim. 18. yüzyıl Batı Avrupası'nda Aydınlanma olmasaydı, muhafazakârlar söz konusu oldukça, bir Aydınlanmanın icad edilmesi gerekeceğini söylemek pek de abartma olmaz. Zira muhafazakârların başlıca fikir ve değerlerini Voltaire, Rousseau, Diderot gibi düşünürlerin ve 18. yüzyıl Fransa'sının diğer köktenci düşünürlerinin iddialarına karşı dolaysız tepkiler

olmaları dışında anlamak olanaksızdır. Aydınlanma'da bulunan insan, toplum, din ve ahlâk üstüne çok önemli bir önerme yoktur ki, muhafazakârlar doğrudan doğruya saldırmış olmasınlar. Sir Isaiah Berlin'in düşünce tarihinde kelebeklerin kelebek doğurduğu gibi fikirlerin fikir doğurmayıp, en son veya çağdaş düşünsel meydan okumalara karşı yanıtlar olduğu şeklindeki gözleminden daha iyi bir örneği başka bir yerde bulmak zordur. Aydınlanma'nın doğurduğu rasyonalist fikirler muhafazakârların yanıt vereceği iddiaların çoğunu sağlamıştır.

Ama fikirler öykünün ancak bir bölümüdür. Siyasal, ekonomik ve toplumsal sahnede olaylar ve değişmeler de vardır. Bunlar arasında, Burke, Bonald, Haller ve diğerleri söz konusu olduğunda en üstte Fransız Devrimi bulunmaktadır. Belirtmiş olduğum gibi, muhafazakârların hepsi ya bizzat Devrim'in 1791'den sonra bir darbeyle çökertiği Katolik-monarşik-aristokratik bileşkenin parçasıydılar, ya da bu bileşkenin inançlı destekçileri olmuşlardı. Bugün tarihçiler için, Devrim'in Fransa'da aslında uzun zamandır inanıldığı kadar kurumsal farklılık yaratıp yaratmadığı sorununu tartışmak kolaydır. Büyük olasılıkla Fransa zaten mülkiyet, hukuk, hükümet ve dinde büyük değişiklikler geçiriyordu ve sonradan bu değişiklikler tek başına Devrim'e atfedildi. Nihayetinde Devrim'in en büyük tarihçisi -kendisi de önemli ölçüde muhafazakâr düşünceden etkilenmiş olan Tocqueville 1789 Devrimi'nin Fransa'da birkaç yüzyıllık tarihsel eğilimlerin sonucundan başka bir şey olmadığını söylemiştir.[18]

Bütün bunlar hiç değilse bir ölçüde kabul edilebilir. Ama hasır altı ya da gözardı edilemeyecek olan gerçek aydınlar dahil çok sayıda insanın Fransız Devrimi'nin büyük önemine *inanmakla* kalmayıp Burke'ün deyişiyle, düşünce ve toplum üzerindeki etkisi konusunda tarihte o zamana değin benzeri olmadığına da inanıyor olmalarıdır. Muhafazakârların hepsi için -bu Fransız kadar Alman, İsviçreli, İspanyol ve İngiliz Muhafazakârları için de geçerlidir- Devrim kozmik bir olaydan geride kalmamaktadır. Koyu dindar Bonald onu Tanrının insanoğluna, Reformdan sonra Avrupa düşüncesinin bir parçası haline gelen tüm sapkınlıkların benimsenmesi yüzünden verdiği dolaysız bir ceza olarak görüyordu. Devrim Aydınlanma'nın, diye iddia ediyordu Bonald, dolaysız sonucu ve Tanrının Aydınlanma'ya lânetidir.

Muhafazakârların tümüne göre, Devrim'in Terör Dönemi daha büyük bir olayın kusursuz özetidir: yaşamın, mülkiyetin, yetkenin (otorite) ve âdil özgürlüğün kuvvet yoluyla ilgası. Bu görüşteki abartmaya karşın, muhafazakârlar konusunda, onların Burke'yle başlayarak Devrim'in *yasamaya ilişkin* yönlerine ilk doğrudan değinenler olduğu belirtilmelidir. Sözünü ettiğim siyasal, dinsel, ekonomik ve toplumsal yaşamın hemen her yönüne değinen yasaların ardı ardına çıkarılmasıdır.[19] Burada lâfı fazla uzatmamam gerekiyor. İlk kez boşanmayı resmîleştirerek, erkek çocuklara yirmibir yaşında babalarından bağımsızlık sağlayarak ve eski veraset ve büyük evlât hakkı yasalarını kaldırarak aileyi derinden etkileyen yasalara; aristokrasiyi ilga edip tüm mesleklerin bireysel yeteneklere açılması ünlü ilkesini koymak, böylelikle yasa önünde fırsat eşitliğini emretmek suretiyle toplumsal statü yapısını etkileyen yasalara; Kiliseyi önce kayıt altına alan, sonra millîleştiren, nihayet 1793-94 kararnameleriyle Hıristiyanlığı bütün kurumlarıyla ortadan kaldıran yasalar; 16. yüzyıldan beridir en despot Fransız kırallarının değme çabalarından bile paçayı kurtarmış bir başarı olan sanayide loncaları kaldıran yasalara; Orta Çağlardan artakalan ağırlıklar, ölçüler ve standartların çokluğu yerine

günümüze değin süren ve dünyanın diğer yörelerine yayılmış, yayılmayı da sürdüren birleşik bir ondalık sistemi koyan yasalara; tüm eğitimi, Fransa'nın her yanındaki ilkokullardan sistemin kapaktaşı olan Paris Üniversitesi'ne kadar hükümetin ellerine teslim ederek eğitim sistemini dönüştüren yasalara; dili, ahlâk düzenini ve hiç de küçümsenmemesi gereken Gregorian takvimini yeniden-biçimlendiren yasalara; nihayet, Fransız hükümet yapısını en küçük yerleşim biriminden bütün Fransız siyasal yaşamının kadiri mutlak merkezi olduğu kabul edilen Paris'e kadar baştan başa bir yeniden-yapılaştırmaya çalışan yasaları anmak yeterli olacaktır.

Bu yasaların bazıları yürürlüğe konduysa bile bunlar çok azdır. Bunların çoğu Devrim sona ermeden önce, Devrimci Fransa'nın diğer Avrupa ülkeleriyle Devrim konusu yüzünden girişmek zorunda kaldığı büyük çaplı savaşın kayıpları olarak ortadan kalktı. Diğerleri ancak Napoleon kendi iyice bürokratik, despotik hükümet tarzını kurduktan sonra gerçekten etkinlik kazandı. Kilise oldukça kısa süre içinde, yasal olmasa bile ekonomik ve tinsel bir töz olarak kendisini yeniden kabul ettirdi; çok sayıda aristokrat ellerinden alınan toprakları yeniden ellerine geçirdiler ve Devrim'den sonra Fransa'daki hayat birçok yönden Devrim'den öncesiyle aynı gibiydi. Belli bir süre sonra monarşi, aristokrasi ve kilisenin nüfuzu *ancien régime*'deki düzeyine yeniden ulaştı.

Ama bütün bunlar bir yana Devrim'in *fikir*ler üzerindeki etkisi çok büyük olmuştu. Zaten biz de fikirlerle ilgileniyoruz. Radikal veya liberal olduğu kadar muhafazakâr eğilimde olan Batı Avrupalı birçok aydının gözünde Fransa'daki Devrim etkisini bütün Batı dünyasında hissettiren, çağ açıcı bir olaydı. Büyük olasılıkla daha sonra Rusya'da gerçekleşen Bolşevik Devrimi dışında hiçbir modern olayın Fransız Devrimi kadar -siyasal, toplumsal ve ekonomik olduğu kadar felsefî ve edebî- fikirler üzerinde yoğun ve uzun süreli etkisi olmamıştır. Aynı biçimde, muhafazakârlığın ilkelerini anlamaya çalışırken diyebiliriz ki, bir Fransız Devrimi olmasaydı, bir Fransız Devrimi'nin icad edilmesi gerekecekti.

Hemen hemen aynı şeylerin, 18. yüzyıl sonundaki diğer büyük devrim için de, yani sanayi devrimi için de söylenmesi gerek.[20] Fransız Devrimi ve Aydınlanma kadar, esas olarak İngiltere'de sahneye çıkan yeni ekonomik yaşam biçimleri de, Burke, Bonald, Hegel ve Donoso y Cortès gibi düşünürlerin koyu gelenekselciliğine aykırı düşüyordu. İstikrarlı, köklü ve hiyerarşik bir toplumun havarileri, insanı -aile, köy ve kiliseyle başlayan ama toplumsal sınıf ve diğer küçük biraraya gelme biçimlerini de içeren- ilksel toplumsal bağlamlarından ayırma eğilimi gösteren bütün bireycilik biçimlerinin düşmanı olarak muhafazakârın yalnızca fabrika sistemine değil, 19. yüzyılın başında Batı toplumunun fazlasıyla dönüştürdüğü görülebilen yeni ekonomik düzenin -toplumsal düzendeki eski statü ve otorite esaslarının yerine giderek para, kredi, hisse senedi ve genellikle parasal konumun geçmesi gibi- diğer dışavurumlarına da olumsuz bakmaları belki kaçınılmazdı.

Demek ki, muhafazakârlık ekonomik modernliğe, yeni endüstriciliğe ve malî kapitalizme karşı büyük bir nefreti içermektedir. Muhafazakârların yazılarında sosyalizmi andıran herhangi bir şey ne görülebilir, ne de çıkarsanabilir, ama bu yazılara kapitalist olarak düşündüğümüz bütün bir ekonomizm anlayışının baskınlaşan yeni finans modellerinin ve yeni ekonomik girişimlerin savunusunu ya da haklılamasını yüklemek de çok komik olur. Muhafazakârlar için kapitalizm halk demokrasisinin ekonomik yüzünden

başka bir şey değildi. Her ikisinin de geleneksel toplumu bozacağı, böleceği ve parçalayacağı düşünülüyordu.

Muhafazakârlığa sık sık bir tür köktencilik görünüşü kazandıran işte bu niteliğidir. Nihayetinde 19. yüzyıl toplumsal düşünce ve toplumsal eyleminin en önemli tek konusu ekonomik sistem olup, onun hemen ardından da ulusal devlet geliyordu. Bu yeni sistemin bir sürü savunucusu bulunmaktaydı. Ama Burke, Bonald, Haller ve Donoso y Cortés gibi muhafazakârlar bunların arasında değildi. Bunların "geçmişin peygamberleri" olarak adlandırılmaları boşuna değildir.

IV

Bu noktada, muhafazakâr düşüncenin en iyi durumundaykenki kapsamını ve çeşitliliğini, keza şu ya da bu şekilde sosyolojide kendilerine yer bulan daha belirgin bazı görüşlerini anımsatarak, başlıca muhafazakârlardan birinin fikirlerini ayrıntısıyla incelemek aydınlatıcı olacaktır. Bence en iyi seçim Bonald olacaktır. Muhafazakârların tartışmasız en bilgilisi oydu; Comte'un diğer bütün Fransız muhafazakârlarından çok Bonald'a hayranlık duyar gibi olması, burada onu seçmemizin isabetli olduğunu göstermektedir.

Hemen her önemli konuda Bonald Rousseau'nun tam bir karşısavıdır (antitezidir). Bonald da bu olgunun farkındadır. Rousseau, Bonald'ın yapıtlarının sayısız sayfasında Demokles'in kılıcı gibi sallanan hayalettir, düşünceye dalmış yüce bir doruktur. Daha 1796'dan, başlıca yapıtlarından ilkinin yayınlanmasından başlayarak Bonald, Rousseau'nun düşünsel boyutunu, bunun nice kötü olduğunu düşünse de kabul edecek kavrayışa sahipti. Rousseau bireyciliğin, halk egemenliğinin, eşitliğin öğelerinden ya da değerlerinden siyasal ve toplumsal bir teori inşa etmiş; insan doğasına ilişkin bir öngörü ve hiçbirşeyin "kanun koyucunun ruhu" olarak adlandırdığı şeyi toplumun ve insan doğasının kökten ve eksiksiz biçimde yeniden kurmaktan alıkoymaması gerektiği inancından oluşan bir kurum oluşturmuştur. Proudhon ve Marx'a gelinceye değin, Avrupa toplumsal düşüncesinde Rousseau kadar köktenci bir düşünür görülmemiştir.[21]

Bonald'ın toplum felsefesinin Rousseau'nunkinden nerede ayrıldığını belirlemek çok önemlidir.[22] Bonald'ın çıkış noktası birey değil *toplum*dur -doğrudan Tanrının yarattığı toplum. Bireyi biçimlendiren toplumdur, birey toplumu biçimlendirmez. Toplumsal yaşamın temel amacı bireysel özgürlük değil, otoritedir; ancak aile, yerel cemaat, kilise ve loncanın otoritesi altında refaha ulaşabilir insanlar. Toplumsal bağın özü hiyerarşidir ve eşitlikten söz etmek aylaklıktır, günahkârlıktır. Siyasal devletin otoritesinin kaynağı tek başına dünyanın egemeni olan Tanrıdır; devletin otoritesinin doğa halindeki bireyler arasında bir sözleşmeden kaynaklandığını söylemek mantık bakımından saçma olduğu kadar, tarihsel kayıtlar bakımından da temelsizdir. Toplumsal kurumların devrimde olduğu gibi, bireysel aklın esiniyle zor gücüyle değiştirilmesi felâket getirir ve uzun dönemde kendi kendisini hezimete uğratır. Zira gerçek değişme insan aklının tarihte kendisini açınladığı ağır, uzun-süreli süreçlerin sonucudur. Doğal haklar fikri asılsız ve abestir; bireylerin -aileye, kiliseye, cemaate ve diğer gruplara karşı- ödevleri vardır.

Bonald'ın düşünce sistemindeki daha olumlu bakış açıları arasında gördüklerimiz bunlar. Bu bakış açılarının Ortaçağa uzanan kökleri ortadadır. Zaten Bonald da ortaçağa duy-

duğu hayranlığı gizlemeye çalışmamıştır- "iki kılıç öğretisi"nden kaynaklanan çoğulculuğu; başlıca her grup ya da kurumun başka bir etkenin karşı gelme hakkına sahip olamayacağı bir amaca hizmet ettiği inancından kaynaklanan organik işlevselciliği; yerellikle evrenselliği birleştirerek, ulusal-lâik devletin iktidarını zayıflatması; toplumsal sınıf ve mertebeye derin saygısı; özgürlük ve bireycilikten çok ödeve ve üyeliğe verdiği büyük önem. Bonald Orta Çağlara hayranlık duymakla kalmaz, Batı toplumunun ancak Ortaçağ toplum ilkelerine dönerek kendini kurtarabileceğini, hastalığını sağaltabileceğini de söyler. John Morley'in muhafazakârlara ilişkin yazdıkları özellikle Bonald için geçerlidir:

> Kendini hissettiren sorun Batı Uygarlığı tarihinde yeni değildi. 19. yüzyılın başında önde gelen kişileri allak bullak eden bağların çözülüşü olgusu, onlardan öncekileri de 5'ten 8. yüzyıla kadar şaşkına çevirmişti... Her iki durumdaki pratik sorun aynıydı: Yaşamlarını güvenceye alabilen ve herkesin rızasını alan ilkelere dayalı istikrarlı bir toplumsal düzen nasıl kurulmalı... Birçok kişi, Hıristiyan ve feodal fikirler büyük başarılarını niye yinelemesin ve kendilerine karşı gözü kapalı bir baş kaldırının acıklı ve yok edici bir kargaşaya attığı sistemin yeniden-kurulmasında aracı olmasın ki, diye kendi kendilerine soruyordu.[23]

Demek ki, buradan hareketle, Bonald'ın toplumsal düzen ve bireyin bu düzenle ilişkisine dair çözümlemesinin gerisinde, Orta Çağların uygarlığın gelişimindeki üst nokta, Reform, Akıl Çağı, Aydınlanma ve Fransız Devrimi'nin ise Batı toplumunun Ortaçağ doruklarından düşüşündeki bölümler olduğu şeklindeki bir tarih felsefesinin yattığını akılda tutmakta yarar var. Şimdi Bonald'ın insan ve toplum üzerine özgül önermelerine göz atalım.

Sosyolojik anlamda Bonald'ın çıkış noktası bireyciliğe yüklenmesi ve toplumu öncelikli konuma yükseltişidir. *İnsan ancak toplum için varolur; toplum onu kendi amaçları doğrultusunda biçimlendirir.* Bonald'ın toplumsal kuramının temel düşüncesi budur. 18. yüzyıl toplumunun insanı dürtülerinden, tutkularından ve aklından yoksunlaştırma eğilimi göstermesine karşın, Bonald toplumu bireyin oluşum ve gelişmesinin (Tanrı tarafından yaratılan) ilksel gücü ve yaşamsal bağlamı olarak görmektedir. "Bir tek bireyin toplumu oluşturduğu yanlış olmakla kalmaz; bireyi toplumsallaşmayla *(par l'education sociale)* oluşturan toplumdur."[24] Birey kendi başına çaresizdir, hiçbir katkıda bulunamaz. Birey hiçbir şey yaratmaz, bulgulamaz. "Hakikat insan gibi ve toplum gibi, çağların ve insanların ardarda gelişi içinde serpilip büyüyen bir tohum olup, başlangıçlarında hep kadim, sonraki gelişmelerinde hep yenidir." İnsan yaşamı toplum onu nasıl yapmışsa ancak o olabilir; toplum bir ana gibi, "yetenek tohumlarını doğadan alır; onları geliştirerek üyelerini sanatçı, şair, hatip, ahlâkçı, bilim adamı yapar."[25]

Bonald bireyin önemsizliğini ve toplumun kadiri mutlaklığını kanıtlama arzusuyla bize uzun ve karmaşık bir dil kuramı sunar.* Bireyde doğal olarak ne sözcükler ne de fikirler vardır. Fikirler ve simgeler ancak toplumda bulunur ve bunlar bireye iletilir. Fikirler diye iddia etmektedir Bonald, ancak düşünen bir varlıkta olanaklıdır, ama düşünce dilden ayrı olamayacağına göre dilin kendisi olmaksızın dil düşüncesinin de olamayacağı

---

* Bonald'ın topluma verdiği önem en ufak noktasına kadar Durkheim'ınkiyle eş kapsamdadır. Ne var ki Bonald toplumun önceliği ve kadiri mutlaklığının ancak Tanrı sayesinde mümkün olduğu inancını bize daima hatırlatır. Söylemesi bile gereksiz ki, Durkheim Tanrı'yı var saymaz.

açıktır. Hareket kuramını *(gesture theory)* olduğu kadar, diye devam eder, fikirlerin gülme, ağlama, sevme ve nefret etmeden kaynaklandığı inancını da bir yana itebiliriz. Hiçbir *fikir* bu tarzda iletilmez ya da iletilemez —ancak heyecanlar iletilebilir. Dil ancak *düşünceden* doğmuş olabilir. Ama dilsiz düşünce olanaksız olduğuna göre, onun icadı -konuyla ilgili 18. yüzyıl kuramcılarına göre- ölümlü bireyin iktidarı için de değildi. Toplumun bireyler üzerindeki biçimlendirici, eğitici ve oluşturucu etkisinden ayrı olarak sözcükler ve fikirler bile tasavvur edilemez. Toplumun yazarı Tanrıdır. Ama insanın yazarı toplumdur. Çözümsüz düşünce ve dil paradoksu -biri olmadan diğerinin de mümkün olmaması- toplumun bireyden önce geldiğini ve toplumun varolması için egemen yaratıcı bir Tanrının bulunması gerektiğini kesin biçimde kanıtlar. "Tanrı varolmasaydı, bu büyük kavram (dil) insanların zihnine verilmiş olamazdı; ve kanıtlandığı üzere insanın bireysel iktidarıyla icad edemeyeceği bu dil... insandan üstün bir Varlığın mevcudiyetinin kesin kanıtıdır."[26]

Bonald'ın teolojik-sosyolojik dil kuramı kendi başına bir amaç değil, sadece her tür bireycilikle savaşmak için bir çeşit paradigmadır. Bonald filolojik çözümlemesini ahlâkı da kapsayacak şekilde genişletir. Bütün ahlâkın kaynağı bireysel içgüdü veya akılda değil, toplumda ve toplumun birey üzerindeki özdenetimlerinde yatar. İnsan ahlâkının insan doğasında yatan özgecilik veya sevecenlik gibi güçlü duygulardan çıkarsanabileceğine inanmakla Aydınlanma hata ediyordu. Ahlâkî otoritenin kısıtlamalarına önceden maruz kalmaksızın insanda ne özgecilik, ne de sevecenlik mümkündür. Kısaca, dilde olduğu gibi ahlâkta da toplumun ve Tanrının zorunlu önceliği vardır.[27]

Keza, otoritenin de önceliği vardır. Daha önce belirtmiş olduğum gibi "otorite" Bonald'ın düşüncesinde hiç kuşkusuz temel kavramdır. Bonald ve diğer muhafazakârlar için de, başka hiçbir şey 19. yüzyıl başında görenekleri, inançları ve kurumları bakımından Avrupa toplumu kadar sarsılmış olan bir uygarlıkta otoriteyi yeniden kurmak kadar önemli olamazdı. Bonald'ın düşüncesinin aslı, işte bu otorite sorununun Aydınlanma ve Devrim'in ürettiği yapay ve yanlış fikirlerin yerini alarak, yeni bir otoriteye duyulan gereksinimin fark edilmesidir. Zamanın hiç de gelenekçi istekleri olmayan diğer düşünürlerinin -Saint-Simon, Comte, Fourier- yazılarında da böyleydi bu. Bonald'ın Comte'a en çekici gelen yanı, onun Avrupa'nın bunalımı olduğuna inandığı şeyi, yani bireyciliği belirgin şekilde açığa çıkarmasıdır. Bireyciliği "Batı dünyasının illeti" olarak adlandıran Comte'du, ama bu deyimi dolaysızca Bonald'dan almış olabilir.

Bonald'ın otorite sosyolojisi temelinde çoğulcudur. Değil mi ki egemenlik tek başına Tanrının mülküdür, yeryüzündeki hiçbir tekil kurum egemenlik iddiasında bulunamaz - siyasal devlet bile. "Otorite", diye yazar Bonald, "bütün toplumlarda kendisini aile ve devlet, din ve hükümet arasında ikiye böler ve bir yandaki aşırılık diğerinin zararınadır."[28] Doğal olarak aile, kilise ve diğer kurumlarda bulunan otoritelerin tek başına devlet tarafından üstlenmesi, diğer bütün muhafazakârlar gibi, Bonald için de Fransız Devrimi'nin siyasal habisliği olmuştur.

Bonald'ın otorite üzerine başlıca yapıtı *Otorite Kuramı*'dır.[29] Kitap üç eşit bölümden oluşur: "Siyasal Otorite", "Dinsel Otorite" ve Toplumsal Eğitim" adını verdiği bölüm. Sonuncusu ailenin, okulun, loncanın ve benzeri cemiyetlerin *(association)* bireyler üzerindeki otoritelerini ve toplumsallaştırıcı etkilerini kapsayan genel bir kategoridir.

1796'da yayınlanan bu kitap büyük olasılıkla Bodin'in *Republique*'inden (1576) sonra yazılmış ilk önemli *çoğulcu* yapıttır; nedir ki Bodin'in ailelerin, cemaatlerin, loncaların ve diğer toplumsal grupların haklarına özen göstermesine karşın, kitabı mutlak egemenliği açıkça ulusal devlete veriyordu. Bonald'ınki gibi, mutlak egemenliği tek başına Tanrı'ya vererek yola çıkıp, sonra yeryüzündeki otoriteyi siyasal hükümet, kilise, aile ve diğer cemiyetler arasında bölme konusunda direten bir otorite sosyolojisi bulmak için Orta Çağlara dönmek gerekiyor. Bonald'ın lâik ulusal devlete ve onun egemenlik iddiasına karşı saldırısındaki temel dürtünün Roma Katolik Kilisesi olduğu doğrudur. Papanın mutlak otoritesini savunan katolikliğin, yalnızca Roma'dan yönetilen ve herhangi bir ulusal egemen tarafından denetlenmeyen katolikliğin yıldızının yeniden parlamasını görmek Bonald'ın -ve diğer Fransız muhafazakârlarının- arzusuydu. Ama dürtü ne olursa olsun, sonuçlar Bonald'ın kuramında aynıdır: Paylaşılamayan siyasal egemenlik fikrine eleştirel saldırı ve toplumdaki otoritenin çoğulculuğunda diretme. Otorite, demektedir Bonald, normal olarak ve meşru olarak kendisini birçok biçime ayırmaktadır.

Bonald'ın düşüncesinde yapısalcılığın kökenleri bulunmaktadır. Bunlar onun -ister toplumsal, ahlâki, isterse analitik- bireyciliğe yönelik amansız uzlaşmazlığından doğal bir şekilde çıkar. Analitik bireycilik özellikle önemlidir. "Toplum kendi tarafından oluşur". Öğeleri bireyler olamaz, toplumsal olmalıdır-yani bunlar da keza toplumlar olmalıdır. "Öğeleri 'doğal toplumlar' yani aileler olan, bireylerin ise sadece üyeleri olduğu bir gövdedir"[30]. Böylelikle Bonald'da Aydınlanma veya Akıl Çağı'nın analitik bireyciliğinin zerresi bile bulunmaz. Sir Ernest Barker'in gereğince belirttiği gibi, bu çağlarda, "Bireyler tek başına gerçekliğe sahipti; başka her şey gelip geçiciydi; kurumlar gölgelerden başka bir şey değildi."[31] Bonald'da ise böyle değildir. Toplumu bireylere ayrıştırmaya çalışmak, canlıyı ölüye, uzamı çizgilere, çizgileri noktalara ayrıştırmak kadar saçmadır. Comte toplumsal olanın bireysele indirgenemeyeceği konusundaki ısrarını -gerçekte her biçimdeki bireyciliğe karşı kendi iyice olgunlaşmış husumetini- büyük ölçüde Bonald'dan esinlenecektir.

Bonald'ın gerek siyasal devlete, gerekse bireye yönelik eleştirel tutumu ilgisini aradaki cemiyetlere *(intermediate associations)* yöneltir. Devrim bireyle devlet arasında aracılık yapan Kilise, lonca ve diğer cemiyet biçimlerini sert bir biçimde olumsuz olarak etkilemişti; kardeşlik adına yapılmıştı bu; kardeşlik Jakobenler için *siyasal* kardeşlik anlamına geliyordu ve Jacobenler Rousseau'nun *Toplumsal Sözleşme*'deki (1762) tavsiyesine uyup varolan ara kümeleri kaldırarak, sonra da yenilerini yasaklayarak bu kardeşliği katıksız biçimde sürdürmeyi kararlaştırmışlardı (Loncaları kaldıran Haziran 1791 tarihli aynı yasa on altı kişiden çok sayıda insanı bir araya toplayan yeni ekonomik dernek biçimlerini yasaklayan bir hüküm içeriyordu).

Ama Bonald'a göre insan ile devlet arasında cemiyet *(association)* katmanları bulunmadığı takdirde "yasal -yani meşru- toplum olanaksızdır. Bu tür ara toplumsal -ekonomik kümeler (ki Bonald için bunların modeli Ortaçağ loncasıdır) siyasal hükümetin iktidarının sınırları olmakla kalmazlar, "bunların insanlar servet ve statü belirsizliğine mahkum edildiğinde üyelik duygusu verme ve birlik halinde insanlara yaşamda önemli olma duygusu sağlama gibi bir başka üstünlüğü vardır".[32] Durkheim yüzyılın sonunda Bonald'ınkine çok benzeyen bir önermeye -önce *İntihar*'ın son sayfalarında öne sürülen, son olarak da *İşbölümü*'nün ikinci basımına önsözde yeniden belirtilen "meslekî cemi-

yetler" önermesine- tamamıyla lâik anlatımını kazandıracaktır.

Bonald tipik olarak hükümette bölgesel bir temsil sistemini reddetmektedir. Tam bir Ortaçağcı olarak daha işlevsel temsil sistemini, toplumsal düzenin daha büyük cemiyetlerinin -tabakalar *(estates)*, kilise, loncalar, üniversiteler ve diğer başlıca toplumsal yapıların- parlamentoda siyasal temsilin dayanakları olduğu bir sistemi yeğlemektedir. Bu yapılara üyeliği istikrar ve devamlılık için kalıtımsal yapmayı açıkça istemekle birlikte, bireyciliğin modern yaşam ve düşünceye müdahalesi verili olduğundan bunun olanaksızlığını duyumsar. Bununla birlikte Bonald için önemli olan, toplumsal yönlerden anlamsız olma eğilimi gösteren ve hükümette temsil edilmenin dayanakları olarak işlev görmeye başlayan geniş bölgesel bireyin kümelerini kökünden söküp atmaktır. Öyleyse, büyük *korporasyonların* her biri derhal siyasal, toplumsal, eğitsel ve ahlâkî olacaktır. Her birinin "korporasyonun devlete karşı, ailenin korporasyona karşı, bireyin aileye karşı görevlerini uygun bir şekilde düzenleyecek kendi *constitution particulier*'i (özgül yasası) olacaktır."[33] Açıktır ki Bonald'ın ideal toplumu, küçükten büyüğe sıralanan bir toplumlar toplumudur. Bireyciliği ima eden her şeyi yasaklar; bireycilik onun toplumun gerekliliklerı söz konusu olduğu sürece tamamiyle hastalıklı (patolojik) olarak gördüğü bir koşuldur.

Söylemeye gerek yok ki, Bonald'ın yazılarında dine -kuşkusuz kastedilen Roma Katolikliğidir- ilişkin çok şey vardır. Bonald'ın her biçimiyle Protestanlıktan nefret ettiği su götürmez bir gerçektir. Batı toplumunun hastalıklarından çoğunun kaynağı olarak Reformu görür; bunlar arasında dinin devlet iktidarına boyun eğdiği siyasal mutlakçılık -ayrıca da bütün bir bireyciliğin değerini yükseltme, açgözlülük anlayışı ve tinsel olanın maddî olana kurban edilmesi- vardır. Elbette ki, Protestanlığın yükselişi ile ticaret etiğinin yayılması arasındaki tarihsel ilişkiyi ilk gören Bonald değildir; ne var ki daha önce bu ilişkiyi Bonald'dan daha kapsamlı -ve tüm acılığıyla- gören olmamıştır.

Devrim'in tek en kötü bireysel özelliği Kiliseyi kendi çıkarına kullanıp sonra talan etmesi olmuştur. Halk egemenliğinden kaynaklanan siyasal devletin kiliseyi yönetmeye ehil olduğu fikri Devrim'in himayesinde serpilip gelişmiştir. Ne var ki Bonald için bu sapınçtan daha kötüdür; koskoca bir salaklıktır. "Devleti din tesis etmelidir; devletin dini tesis etmesi eşyanın tabiatına aykırıdır."[34] Bonald teokrasiyi savunacak kadar ileri gitmez, ama bunu karşıtına yeğleyeceği açıktır. En azından Kilisenin devlet içinde mutlak özgürlüğü, birlik olma özgürlüğü üzerinde diretir. Dahası bir tek ailenin katılmasıyla toplumsal düzendeki tek eğitim aracı Kilise olmalıdır, zira eğitimin düşünsel olduğu kadar ahlâkî olması gereğini sadece Kilise yerine getirebilir. Bonald *éducation* (eğitim) ile *enseignment* (öğretim) arasında bir ayrım yapar ve devletin ikincisini -yani salt teknik öğretimi- en iyi şekilde becerebileceğini belirtir. Hakiki eğitim din ve aileden ayrılamayan nitelikleri ve bağlamları gerektirir.

Bonald'ın dini ele alışının toplumsal, hatta sosyolojik biçimi okurun dikkatini çekmiş olmalıdır. Din inançtır, evet ama daha önemlisi o bir toplum, bir cemaat biçimidir. Bonald, "din" sözcüğünün "birbirine bağlanmak" anlamına gelen Latince *religare* fiilinden türediğini belirtir. Protestanlığın günahı, diye iddia eder, dini toplumsal örgütten ayrı olduğunda her zaman eğreti olması gereken bireye, onun inancına yerleştirmeye çalışmasıdır. Bonald için din başta da, sonda da ve her zaman bir toplum biçimidir; toplum biçiminin ta kendisidir; toplumsal olan başka her şey, gereğince ku-

rulmuş olduğunda dinin imgesinde şekillenir. Dolayısıyla kaçınılmaz olarak Bonald'ın temel dinsel kümelere- dinsel cemaatlere *(parish)*, kiliselere ve manastırlara kuşkusuz, ama bunların yanı sıra Kilise doruktayken gelişmiş olan adlî, eğitsel, yardım ve sanatçı gruplarına da- çok önem verdiğini görüyoruz.[35] Hiç kuşkusuz, Chateaubriand'a esin veren, belki de onu eski haline döndüren, keza hemen hemen kesin olarak, dinde estetik olan kadar cemaate ilişkin ve yapısal olanla ilgili bir yapıta, *Hıristiyanlığın Dehası*'na yol açan Bonald'ın -1796'da yayınlanan, dinin toplumsal-kültürel mahiyetiyle ilgili zengin araştırmaların yer aldığı- otorite incelemesidir.

Aile en az kilise kadar ahlâkî ve sosyolojik bakımdan Bonald'ın dikkatini çeker. Bonald'a göre toplumun molekülü ailedir, birey değil. Protestanlığa karşı en ciddi suçlama Bonald için, Reformun boşanmayı meşrulaştırmasıdır. Boşanmayı meşrulaştırarak, boşanma hakkını vermeyi siyasal devletin iktidarına bırakarak ve sonuçta evliliğin kutsal özyapısını yıkarak, Luther ve Calvin aileyi ve böylelikle toplumu zayıflatmıştır. Reformun başlattığını Aydınlanma, sonra da Devrim sürdürdü. Bonald Devrim'in büyük evlât hakkını ve bir mülkün başkasına ferağ edilmemek koşuluyla belirli bir kimseye ya da mirasçılara bağışlamayı -kendi sözleriyle aile istikrarının canalıcı ekonomik siperlerini- kaldırmasından ve erkek evlâdı yirmi bir yaşındaki bütün erkeklere siyasal bağımsızlık vermek suretiyle aileden ayırmasından beklenebilecek sonuçları değerlendirirken de çok umutsuzdur.[36]

Bonald kendi yönünden ailenin savunucusu olduğu kadar uzmanıdır da. Aile toplumunun siyasal ve ahlâkî doğası üzerine çözümlemeleri Comte'un çözümlemelerinin açıkça habercisidir. Frederick Le Play'in aileye ilişkin anıtsal çalışmasının büyük bölümü, bu tartışmasız muhafazakâr düşünürün Bonald'dan okuduklarından sağladığı içgörüler, çerçevesine dayanan karşılaştırmalı bir belgelemeden fazla bir şey değildir. Bonald'ın aile üzerine başlıca gözlemleri, ailenin toplumsal düzendeki zorunlu yapısal özerkliğiyle, daha da önemlisi devletten işlevsel bağımsızlığıyla ilgilidir. Model olarak aldığı ataerkil (patriarkal) aile, gerçekte Ortaçağın ailesidir. Normalde bütün otorite babanındır ve bu otoritenin ancak ölümle ortadan kalkacak şekilde daimi *(perpétuel)* olması gerekir. Çocuk ana babasının otoritesine tâbi olmalıdır her zaman -*"mineur dans la famille, meme lorsqu'il est majeur dans* l'Etat." Kadim *droit d'ainêsse* (büyük evlât hakkı) mülkiyetin miras olarak bırakılması söz konusu olduğu sürece hüküm sürmelidir; değilse, kendisi toplumsal parçalanmanın habercisi olan ailenin ekonomik parçalanması söz konusu olacaktır. Çocuk ile ana baba arasındaki bağ, iyi olur düşüncesiyle esinlenmiş olsa bile, devletin eylemiyle koparılmamalıdır, çünkü aile toplumsal eğitimin en eski ve en başarılı okuludur. Bonald aileyi açıkça monarşi gibi tasarlamaktadır: Kral rolünde baba, *le sujet* (uyruk) olarak da çocuk. Özetle aile kendi başına bir küçük toplumdur; tıpkı devletin aileleri korumak için varolan bir toplum olması gibi "aile bireylerin üretimi ve gelişimi için var olan bir toplumdur."[37]

Bonald aile konusunda tartışmaya elverir (ve geçmişe dönüklüğüyle romantik) olmakla birlikte, toplumsal bir düzende ailenin canlılığını koruması için hem ekonomik, hem de yapısal koruyuculara gerek duyduğunu açıkça gördüğü yadsınamaz. Devrimin *droit d'ainêsse* (büyük evlât hakkı)'nı kaldırıp *égalité du partage* (eşit paylaşım) yasasını zorunlu kılması, aile birliği ve otoritesini parçalamakta ve dağıtmakta dolaysız etkide bulunmuştu. Bonald, Devrim'in nefretlik zorunlu askerliği, ancak ailenin özerkliğinin

daha önce zayıflamış olmasıyla olanak kazanmıştır görüşünde ısrarlıdır. Zorunlu askerliğin bütün yükünün, gerek ekonomik, gerekse toplumsal dayanışmanın en güçlü olduğu yerlerdeki ailelerin omuzlarına yıkıldığını belirtir. Ailenin, dolayısıyla da genelde toplumsal düzenin yeniden eski haline getirilmesi, ekonomik özgürlüğün -yani özerkliğin- aileye yeniden kazandırılmasına bağlıydı.

Belirtmiş olduğum gibi Bonald aile kurumunu savunmakla kalmıyordu, bu konuyla ilgili çalışmalar da yapmıştı. Bu onun olağanüstü bir kavrayış gücünü sergileyen denemesi "Tanrı ve Sanayi Ailesi Üstüne"de en belirgin şekilde görülmektedir.[38] Bu deneme sonraları köy-kent sosyolojisi diye adlandırılan disiplinin bir önüsü olarak kabul edilebilir. Elbette denemenin başından sonuna muhafazakârca bir yanlılık apaçık görülmektedir. Bonald ne sanayicilikten, ne de kentçilikten hoşlanır; demokrasi ve liberalizm gibi bu güçlerin de toplumsal örgüyü çözeceğini düşünür. Ama birçok okurun belirttiği gibi, Bonald'da ortada olan bu yaklaşım, kırsal ve kentsel cemiyet bağlamlarını ele alan (Avrupa'da olduğu kadar Birleşik Devletler'deki) daha sonra yayınlanmış bir dizi yapıtta üstü örtük bir hal alır.

Kentlerin ve fabrikaların ailenin düşmanları olduğuna inanır Bonald. Hareketliliğin artışı, ücret sisteminin narin yapısı ve insanların biraraya yığışması aileye ve ailenin özsel köklerine zarar verir. Fabrika sisteminin neden olduğu gibi, aile üyelerini ekonomik bakımdan birbirlerinden ayırmak, aile içindeki uyumu önler ya da aşındırır. Kentsel aile, istikrarsız ekonomik temelleri yüzünden toplumsal bakımdan zayıflama eğilimi gösterir. Kırsal aile yaralanma veya ölümde olduğu gibi fiziksel olsun, kıtlık veya afette olduğu gibi coğrafî olsun ya da savaş zamanında olduğu gibi siyasal-askerî olsun rastlantısal koşullara karşı daha güvencededir. Bonald'ın bireylerin bir kentte veya işlikte olduğu gibi salt biraraya toplanmaları ile onların gerçek anlamda birlik oluşturmaları arasındaki farklılıklarla ilgili incelikli bir görüşü vardır. Sanayi ve ticaret, diye yazmaktadır Bonald, insanları gerçek anlamda birleştirmeksizin bir araya toplar; diğer yandan köy hayatı insanları birbirlerinden ayırır, ama onlara birbirlerine daha fazla bağlılık duymalarını sağlar.

Nihayet Bonald'ın istikrarlı aile sistemlerinin siyasal bağlamlarına ilişkin nice yanlı da olsa, akıllıca bir görüşü olduğunu belirtmemiz gerekir. Demokrasiye yönelik suçlamaları arasında ilk yeri, yığınsal seçmenleri ve çekirdek-yurttaşlarıyla demokrasinin aile üzerindeki gerçekte genel olarak toplumsal düzen üzerindeki bireyleştirici etkisiyle ilgili suçlama alır. Monarşiyi tercih ettiğini açık sözlülükle ve kararlılıkla belirtir, çünkü monarşi büyük olasılıkla bireyin toplumsal, özellikle de aile bağlarına demokrasiden daha fazla saygı göstermektedir. "Monarşi insanı toplumla olan bağlarıyla birlikte düşünür; cumhuriyet ise insanı toplumla ilişkilerinden soyutlanmış olarak ele alır."[39]

Gelgelelim Bonald'ın savunduğu merkezî,despot bir monarşi değildir. Otoriteye ve otoritenin Avrupa'da yeniden kurulmasının gereğine derinden inanmakla birlikte mutlak, merkezî devletin -monarşi dahil- toplumsal bağlar üzerinde yaratabileceği yıkıcı etkileri görmüştür. Ademi-merkeziyet gereklidir ve bu ancak güçlü yerel yönetimler sayesinde olanaklıdır. Bonald için yönetimin en uygun dayanağı tarihsel *commune*'dür. Devrim Fransa'nın siyasal yapısını bütünüyle yeniden-oluşturma çabaları sırasında bu tarihsel yerel birimi yıkmanın eşiğine kadar gelmiştir. Ama *commune* esastır. Hakiki siyasal ailedir o.[40] Nihayet, Bonald'a göre Fransa'da düzeni yıkma konusunda özgürlük kadar et-

kili olan bürokratik merkeziyetçilik ortadan kaldırılacaksa, bu yerel birime gerek bulunmaktadır. "Merkezîleşme", diye uyarır Bonald, "yönetim için yıkıcı, siyaset *(polity)* için mahvedicidir."[41]

Geçmişin peygamberi: Bonald kesinlikle buydu. Emile Faguet daha sonraları Bonald'ı "skolastiklerin sonuncusu" olarak adlandırmıştır. Bonald'ın düşünsel içeriği olsun, tarihsel dürtüsü olsun, ya da sadece yazılarının üslubu olsun, bu nitelemeyi tartışılmaz hale getirmektedir. 19. yüzyıl modernitesi sularında sürüklenen bir Ortaçağ skolastiği - Bonald'ı en iyi böyle betimleyebilirim. Yine de Bonald'ın katı antikacılığın pek sahip olamadığı bir etkiye, hatta geçerliliğe sahip olduğunu kabul etmemiz gerekir. Diğer muhafazakârların yanı sıra, Saint-Simon'un ve Comte'un Bonald'a ne kadar hayran olduğunu daha önce belirtmiştik. Avrupa'da, Avrupa'nın yaşamında ve düşüncesinde belirleyici olmasa bile önemli etkisi görülen Ortaçağcılığın 19. yüzyıl başındaki yeniden-doğuşunda besbellidir ki önemli bir kişiydi Bonald. Sözcüğün gerçek anlamıyla bir gerici olarak, din ve dinin siyasal alandan bağımsızlığının gerekliliği üzerine, aile ve ailenin siyasal müdahaleden özerk olmasının gerekliliği üzerine, ayrıca sağlam bir ekonomik temelin vazgeçilmezliği üzerine yazıları; Bonald'da diğer her şey kadar Ortaçağa ait olan, yerellik ve ademi-merkeziyetçiliğe verdiği önem; bütün bunların yüzyılın liberal, hatta radikal fikirleri olanlar üzerinde farkedilir etkileri olmuştur. Bonald'ın *société* (toplum)'nin analitik bakımdan bölünemezliği ve bireye ve psikolojik olana göre önceliği üzerinde ısrarla durması, esas olarak Tanrı'nın varlığının ve egemenliğinin bir kanıtı olarak öne sürülmüş olabilir, ama böylesi bir önerme, fikirler tarihindeki önermelerin çoğunlukla olduğu gibi kendi başına bir güç kazanmıştır—Durkheim sisteminin gerçek temeli haline gelen bir güçtür bu. Bireyciliği etik, siyasal ve ekonomik gerekçelerle -ama ayrıca, burada konuyla en ilgili olarak yöntembilimsel-analitik gerekçelerle- karşı çıkışı, sosyolojik geleneğin, özellikle Fransa'da ama bir ölçüde Batı dünyasının başka yerlerinde de temel özelliğidir. Bonald'ın ve muhafazakârlığı sosyolojik düşünce üzerindeki etkisi hakkında ileride daha fazla söyleyeceklerimiz olacak. Şimdilik yalnızca Bonald'ın düşüncelerinin çoğundaki sosyolojik -yanı sıra polemik-gerici- içeriği açıkça ortaya koymak yeterlidir. "Skolastiklerin sonuncusu" olabilir Bonald, ama toplumsal hareketler tarihi kadar fikirler tarihi de görünürde yeni olan patlamaların altında çoğunlukla bir tür yeniden doğuşun yattığını öğretmektedir bize.

V

Önde gelen muhafazakârlardan birinin fikirlerini bir ölçüde ayrıntısıyla inceledikten sonra, şimdi muhafazakârların yazılarında gördüğümüz ve sosyolojinin gelişimini en belirgin şekilde etkileyen insan ve toplum üzerine daha geniş tema ve önermelerden birkaçını ele alalım.[42] Bundan sonraki kesimde, bu önermelerin ya da bunlarda yapılan değişikliklerin Avrupa sosyolojisinin anayoluna nasıl girdiğini somut olarak görme olanağımız olacak.

Toplumsal Olanın Önceliği

Muhafazakârların tek en önemli katkısı belki de budur. Bu kuşkusuz onların

Aydınlanma ve Devrim'in bireyciliği üzerine amansız saldırılarından kaynaklanmaktadır. Burke'nin 1790'da *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler*'i yazmasından sonra, kendimizi tamamen bireycilik-karşıtı fikirlerle karşı karşıya buluruz. Burke'e göre, bireylerin varsayılan haklarından ya da rasyonel sözleşme yaparak bir siyasal düzeni gerçekleştirebileceği varsayılan yetilerinden kaynaklanan bir toplumsal düzen kurmaya çalışmak ahlâka olduğu kadar akla da aykırıdır. Şayet bir sözleşme varsa, diyerek lâfını tamamlar Burke, kurumların tarihsel gelişiminden ayrılamaz olan, bütün zamanlar için geçerli bir sözleşmedir bu. Toplum Burke için bir "ortalık"tır, ama ölmüşlerin, yaşayanların ve daha doğmamışların bir ortaklığıdır bu. Bonald, de Maistre ve genç Lamennais, toplumsal olanın bağımsız gerçekliği üzerinde daha da ısrarla dururlar. Gördüğümüz gibi, Bonald toplumun aslî varlığını dile getirir. Hiçbir zaman doğa hali diye bir şey olmamıştır; insanal varlıkların bir "doğa hali"nden çıkıp siyasal veya başka tür bir toplum haline getirdikleri toplumsal sözleşme hiçbir zaman olmamıştır. Toplum insan varolduktan bu yana varolmaktadır. Toplum ebedîdir. Bonald'ın gayet açık ifadesiyle, "İnsan toplumu yaratmaz; insanı yaratan toplumdur." Bizim bildiğimiz bireyler, başlangıçtan beri varoldukları gibi aile, klan, cemaat ve cemiyetin biçimlendirici toplumsal bağlamlarından ayrılamazlar. Pope'un ünlü vecizesinin ters yüz edilmiş haliyle belirtildiğinde, insana ilişkin en uygun inceleme insanlıktır—ya da Bonald ve diğer Fransız muhafazakârlarının sözüyle *société*'dir. Birey, diye yazar genç Lamennais, bir düşlemden, bir düşün gölgesinden başka bir şey değildir. Hegel de aynı şekilde, bireyci-rasyonalist çabaları, toplumsal olanı salt bireysel itkilerin veya akıl edimlerinin sırasına indirgemekle eleştiriyordu. Böylelikle muhafazakârlar Aydınlanma'ya ve Devrim'e duydukları nefret ve karşı çıkışlarının olanca şiddetiyle, metafizik gerçekliğin, ayrıca da toplumsal olanın önceliğinin temel alındığı, bireycilik-karşıtı bir toplum görüşünü formüle etmeye yöneldiler.

Toplumsal Unsurların İşlevsel Karşılıklı-bağımlılığı

Bütün muhafazakârlara organizmacı *(organismic)* bir toplum görüşü yüklemek yanlış olmasa bile aşırı olur. Ama onlara bütün toplumsal öğeleri şu ya da bu ölçüde birbirleriyle ilintili gören bir bakış açısını yüklemek ne aşırıdır, ne de yanlış; ayrıca bu toplumsal öğelerin her birinde sıradan gözlemle saptanması nice güç olsa da, gerçek bir işlev ya da amaç bulan bir bakış açısıdır bu. Kuşkusuz muhafazakârların bu tepkisi, geleneksel kurumlar üzerinde at koşturan Devrim'in yasalarının yarattığı manzaradan kaynaklanıyordu. Kendilerinden önceki *philosophe*'lar gibi devrimciler için de görenek, inanç ve kurum biçiminde varolan bir sürü şey akıl adına gözden çıkarılabilirdi. Burke bu tutumu çok çirkin bulur ve bu meseleyi sistematik tarzda ele almaya çalışmamakla birlikte, yazılarının büyük bölümünde, kendi adlandırmasıyla "önyargıların" ve kurumların altında yatan hikmete olan inancı kendisini açıkça gösterir. İngiliz kamu hukuku adına Hint ve İrlanda göreneklerinin bozulmasına karşı çıkmıştır; insanlık veya akıl adına geleneksel Fransız âdetlerinin bozulmasına da aynı şekilde karşı çıkar.

Almanya'da, tarih üzerine hüküm vermeye soyunan modern rasyonalist felsefeyle yüzyüze kalan Möser şunları yazmıştır; "Modern akıl yürütme biçimlerine uymayan bir eski görenek ya da eski alışkanlıkla yüzyüze geldiğimde, buna makul bir neden bulun-

caya değin 'nihayetinde atalarım da aptal değildi ya' fikrini dolaştırırım kafamda..."[43] "Ahlâkî Bakış Açısı" başlıklı bir denemede, Möser bir toplumsal yapı ya da inancın gerçek değerinin doğal-hukuk felsefesinden çıkarılan soyut, genel ilkeleri kullanarak saptanamayacağını tanıtlar. Her şey hakim amaç ve işlevini kendi içinde taşır. Şeylerin birbirine bağlılıkları kuşkusuz Hegel'in -toplumsal olduğu kadar doğal- felsefesinin temel ilkelerindendir. Hegel'in rasyonalizmi, Akıl Çağı'nınkinden veya Aydınlanma'nınkinden farklı olarak, çoğunlukla farkedilmemekle birlikte, bizzat tarihte ve tarihin ürünleri olan kurumlarda yatan akla dayanır. Bu nesnel veya işlevsel rasyonalizmin ölçüsü muhafazakârdan muhafazakâra değişir. Ama tarihin ürettiği toplumsal biçimlerin yararına, bu yararı bireysel gözlem saptayamadığında bile, bir ölçüde inanmayan tek bir muhafazakâr yoktur. Bu tutum uyuşuk gelenekçiliğin ya da basit antikacılığın sonucu da değildir.Bundan çok daha pozitiftir; tarihin olaylar, edimler ve kişilerin rastgele bir dizilişinden daha fazla bir şey olduğu -aslında kendisini görenek ve uylaşımlarda *(convention)* dile getiren ve ağır ağır evrilen bir akıl biçimi olduğu- inancından kök alır. Muhafazakârlar bireysel aklın varlığından kuşku duymuyorlardı; sadece aklın akıl-öncesi temelleri onları daha çok etkiliyordu ve bu temeller muhafazakârlar için kayıtsız şartsız toplumsaldı.

Kutsal Olanın Gerekliliği

Konuyla ilgili birçok tarihçinin de öne sürmüş olduğu gibi, Aydınlanma'nın özü Hıristiyanlığa ve bir ölçüde bütün dinlere karşı sistematik bir saldırıysa, muhafazakârlığın özünün ya da bu özün büyük bölümünün hiçbir toplum, cemaat veya grubun bir çeşit dinden ayrı olarak varolamayacağı inancına dayandığını söylerken haksız olmuyoruz. Voltaire, Diderot, Rousseau ve 18. yüzyılın diğer düşünürlerinde gördüğümüz Hıristiyanlığa karşı nefret, uygun karşılığını 19. yüzyıl başlarında ve ortasındaki büyük dinsel yeniden-doğuşta bulmakta olup, bu yeniden-doğuş, inançların basitçe yeniden canlanışından *(revivalism)* Lamennais, Döllinger ve Newman'ın gelişkin teolojilerine kadar çeşitli şekiller almıştır. Dine duyulan ilginin bu yeniden-doğuşu da muhafazakârların yazılarıyla yakından bağlantılıdır. Burke'ün *Düşünceler*'inde Hıristiyanlığın Avrupa kültürünün gelişmesinde oynadığı rol üzerindeki ısrarından, Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nde siyasetle dinin tamamlayıcı rolünü belirten ölçülü saptamalarına kadar, dinin birey yaşamında canalıcı bir gereklilik olduğu yolunda ortak bir inanç bulunmaktadır.

Dahası, muhafazakârlar inanca destek sağlayan dinin yapısal ve simgesel öğelerine karşı büyük bir ilgi duymaktadırlar. Chateaubriand'ın Hıristiyanlık üzerine incelemesi bunun uç bir örneği olmakla birlikte, muhafazakâr görüşün dinsel simgeciliğe ve topluma verdiği ağırlık açısından, hiç de olağandışı değildir. Muhafazakâr görüş açısından Reform'un suçu, bireysel imanı yalıtmaya çalışması ve onu dinsel cemaat ve otoritenin -görünen cemaat ve otorite- destekleyici bağlarından koparıp almaya çalışmasındandır. Lamennais"in "Aldırmazlık üstüne Deneme"si, işte bu tema hakkında yazılmıştır; aynı biçimde, Lamennais'in aynı yapıttaki Protestanların bireyi Kilise disiplininden koparmasının modern siyasal despotizme yol açtığı şeklindeki görüşü bununla yakından bağıntılıdır. Hükmeden bir kutsal duygusu olmaksızın toplum olamaz; toplum olmaksızın da kutsal olan duygusunun kalıcılığı mümkün olmaz. Bu muhafazakârların din

görüşünün tam bir nitelenimidir.

Aracı Cemiyetler *(Associations)*

Burada birey ile toplum arasında dolayımı sağlayan grupları ve cemaatleri kastediyorum. Aydınlanma ve Devrim felsefî metinlerde ve çıkardıkları yasalarda acımasızca yüklendiğine göre, muhafazakârların bu cemiyet alanına eğilmemesi garip olurdu. *Filozoflar*'ın yazılarında aile, geleneksel köy,manastır, lonca ve Orta Çağları ve *ancien régime*'i hatırlatan diğer öğelere karşı kin ve nefretten başka bir tutuma rastlamak zordur. Rousseau devletteki "kısmî cemiyetler"e karşı güvensizliğini ortaya koymuş olan rasyonalistlerden yalnızca biridir. Bu filozofların çoğu, böylesi grupları bireysel özgürlüğü kısıtlayıcı, eşitliğe karşıt oldukları kadar devletin herhangi bir rasyonel siyasal otoritesinin dile getirilmesine de zararlı olduğunu düşünüyorlardı. Belirtmiş olduğum gibi, Devrim'in somut yasalarının çoğu -ataerkil aile, kadim komün, loncalar vs. üzerine yasaların çoğu- bu toplumsal bütünlüklere yöneliktir.

Ne var ki muhafazakârların görüşüne göre toplumsal düzende aracı cemiyetlerin ortadan kaldırılması veya aniden sayılarının azaltılması bir yandan atomize yığınların, diğer yandan da giderek merkezîleşen siyasal iktidar biçimlerinin yaratılmasını ifade etmektedir. Burke, Devrim'in yasa koyucularının tarihsel kümeleri ve cemiyetleri kaçınılmaz olarak yerinden eden veya atomize eden "geometrik" sistemine güvensizliğini açıkça belirtmiş olup, Burke'ye göre bu kümeler ve cemiyetler insan ruhunun "hanları ve dinlenme yerleri"dir. Merkezinde mutlak bir Paris'in bulunduğu ve Fransız toplumsal, ekonomik eğitim ve kültür yaşamının tüm ayrıntılarında hüküm sürmeye çabalayan bir yönetim sistemini alaya almıştır Burke. Burke'ün başlattığını, istisnasız diğer bütün muhafazakârlar devam ettirmiştir. Bonald loncaların, ayrıca da eski vilâyetlerin ve tarihsel komünlerin yeniden-tesisi için çağrıda bulunmuştur. Bunun yanısıra gördüğümüz gibi, güçlü bir aile sistemini ve Kiliseyi hararetle destekliyordu. Lamennais, Kilisenin hâlâ sadık bir hizmetkârıyken Montalembert ve Lacordaire ile birlikte *L'Avenir* adında bir gazete kurmuştu; gazetenin açıkladığı amaçları arasında ilk olarak yerel komünlerin yeniden-tesisi; ikinci olarak tam bir cemiyet oluşturma özgürlüğü; üçüncü olarak da Fransa'da yönetimin ademi-merkezîleştirilmesi bulunmaktaydı. Aracı cemiyetlere Hegel'in de büyük önem verdiğini görmekteyiz. Aile, evlilik, kasaba ve "korporasyon" adını verdiği (geleneksel loncaya benzeyen) cemiyet türünü vurgulayan *Hukuk Felsefesi*'nde Hegel'in "uygar/sivil toplum"u işleyişi bütünüyle bu ilgiyi yansıtmaktadır. Haller eski paha biçilmez aracı cemiyetlerin yeniden canlandırılmasıyla kalmayıp yenilerinin oluşturulmasını da savunduğu sosyal bilimlerin reformu üzerine anıtsal yapıtında bu konuya bir hayli önem verir. İspanya'da Donoso y Cortés bir dizi yapıtta zaman zaman sendikalist programdan ayrılması güç olan çoğulcu-cemiyetçi bir devlet yapısı önerir.

Gerçekten de ileriye, Avrupa'nın birçok yerinde 19. yüzyıl sonlarında gelişen anarşist-sendikalist ve birçok lonca-sosyalizmi türünden programlara bakıldığında, muhafazakârlardaki belli bir modernist karakteri -aracı cemiyetleri ve bunların hükümetteki rolü- vurgulamamak elde değildir. Ama gerçekte, bütün muhafazakârların güdülerinde modernlik, olsa bile çok azdır. Önerdikleri şeyin Ortaçağcıl niteliği çok daha ortadadır. Nihayetinde Orta Çağlar, görece zayıf merkezî devlet iktidarı, ayrıca da belirsiz bir birey

ve hakları kavramı sayesinde, aracı cemiyetler bakımından çok zengin olup, bu cemiyetler, ataerkil aileden köy cemaati, lonca, manastır ve üniversite ile güçlü bir siyasal devletin yokluğunda güç kazanan çok sayıda karşılıklı-yardım kümelerine kadar uzanıyordu. Özetle, başka yerlerde olduğu gibi burada da muhafazakârların temel güdüsü gelecekten değil, geçmişten kaynaklanmaktadır.

Hiyerarşi

Muhafazakâr düşüncede eşitlik ruhunun izi bile bulunmadığını vurgulamaya gerek yok. Belki Burke ile Haller dışında, muhafazakârlar yasal eşitliğe veya herkese açık olan mesleklerde yetenekli kimselerin eşitliği olarak bilinen şeye bile itibar etmezler. Kendisi toplumsal sınıfa, özellikle toprak sahibi sınıfa derinden inanan Burke, alt tabakaların üyesi bireylerin yetenekleri elverdiğince yükselmelerine olanak sağlayan makul ölçüde hareketliliği savunmaya istekliydi. Ama bu hareketliğin başıboş olmaması gerektiğini öne sürüyordu. Ve iş toplumda siyasal eşitliğin kurulmasına gelince, "aynı düzeye getirmeye çalışanlar, asla eşitlemezler" şeklindeki inancına sıkı sıkıya sarılıyordu.

Kendisini özde organik, feodal bir topluma adamış olan Bonald'a göre, herhangi bir eşitlik düşüncesi söz konusu bile olamazdı. Toplumsal sınıflar gerçek olmalı, onlarda güçlü bir miras unsuru bulunmalıdır. Bonald'ın görüşüne göre işlevler, otoriteler ve bireysel statüler hiyerarşisi, tıpkı insan bedenindeki nörofizyolojik işlevlerin "hiyerarşisi" gibi, "yasal olarak gelişmiş" veya "meşru" bir toplumun önemli bir parçasıdır. Bonald, eski Yunanlılarca düşünülen ve Hıristiyan-Ortaçağ düşüncesinde büyük önem verilen Batı'nın eski ilkesi "büyük varlık zinciri"nden yararlanarak evrende varolan en küçük organizmadan egemen Tanrı'ya kadar kaçınılmaz kertelenimlere işaret eder.

Bu konuda Bonald kadar dogmatik olmamakla birlikte, Hegel de, toplumda toplumsal sınıfların değerine ilişkin bir hayli gelişmiş bir görüşe sahiptir. Uygar/sivil toplumun farklı katmanlar halinde alt-bölümlere ayrılışı, diye yazar Hegel, kaçınılmazdır. "Aile devletin ilk ön-koşulu olmakla birlikte, sınıf ayrımları da ikincisidir."[44] *Devlet İdaresinin Öğeleri*'nde Adam Müller tam on yıl önce toplumsal sınıflara istikrarlı bir düzen için zorunlu olduklarını düşünerek ve Reform'dan kaynaklanan ve Batı toplumunun toplumsal temellerini tehdit eden bireycilik türüne karşı siper olarak büyük değer vermiştir.[45]

Muhafazakârların toplumsal sınıfa verdikleri değerin iki başka nedeni daha bulunmakta olup, bunların her birinin salt gelenekçiliğin ötesinde bir önemi vardır. İlki Burke'ün düşlemindeki "tutunumsuz, şaşkınlık içindeki kalabalık" olan "yığınlar"dan duyulan korkuda yatmaktadır. Burke, bütün muhafazakârlar gibi, "aşağı düzeydeki cemaati bir arada tutan ilişkileri parçalamaya ve bu cemaati dağıtarak toplumsal-olmayan, sivil-olmayan, bağları olmayan bir temel ilkeler kaosu haline getirmeye" çalışan reformculardan ve devrimcilerden tiksiniyordu. Muhafazakârların ancak tam olarak biçimlenmiş toplumsal sınıfların ve diğer aracı cemiyetlerin yokluğunda gelişebilen yığınlara dayanan dolaysız, merkezî, her şeye gücü yeten türde iktidara karşı duydukları korku, yığınlardan ve onların potansiyel düzensizliklerinden duyulan korkuyla yakından bağlantılıdır. Gerçek toplumsal karşılıklı-bağımlılık salt yatay değil, dikeydir de: Bu ödün verilemez bir muhafazakâr ilkedir.

Toplumsal Düzensizlik Hayaleti

Toplumsal ve ahlâkî köklerin sarsılmasından kaynaklanan düzensizlik türünü ilk değerlendirenlerin Saint-Simon, Comte, aynı zamanda bir ölçüde de Fourier olduğunu düşünürüz genellikle. Üstelik hiç kuşku yok ki, bu insanların yazılarında toplumsal düzensizlik görüşü ve kuramı bulunmaktadır. Saint-Simon'un Yeni-Hıristiyanlığı ve Comte'un Pozitivizmi -ve o sırada yeni icad ettiği "sosyoloji"si- Batı Avrupa'da toplumun ve insan zihninin en gizli yerlerine gün be gün nüfuz ettiğini düşündükleri anarşik güçleri defetmekte gerekli araçlar olarak yaratılmıştır.

Ama birçok başka örnekte olduğu gibi burada da ilk olma hakkı muhafazakârlara verilmelidir. İlk olarak onların tarih felsefeleri bulunur. Bir Bonald, bir Haller veya bir Balmes için modern tarih ilerleme değil, gerileme sinyalleri vermektedir. Rönesans, Reform, Akıl Çağı—bunlar bu gerilemedeki birçok adım ya da evreden başka bir şey değildir. Tarih, aynı biçimde düşünen birçok düşünür arasında yalnızca ikisinin adını anacak olursak, Concordet ile Kant'ın ona yüklediği düzenleyici, ilerlemeci bir karaktere sahip olmak bir yana, gerçekte çürümeye, ve karışıklığa, düzensizliğe çok duyarlıdır.Devrim muhafazakârlar için Batı Avrupa'da Orta Çağ sonlarından başlayarak sahneye çıkan düzen bozucu güçlerin dramatik, dehşet dolu sonucundan başka bir şey değildi. Saint-Simon tüm tarihi "organik" ve "kritik" dönemlere ayırabilecekti. Ona göre Orta Çağlar organik bir toplumdu. Ne var ki Ortaçağ ile çağdaş dönemler arasına giren her şey, düzensiz, olumsuz ve hatta nihilistik anlamına gelen "kritik"ti. Saint-Simon'un açıkça kabul ettiği gibi bu tarih görüşünün kökleri dolaysız olarak da Maistre, Bonald, Chateaubriand ve Fransa'daki diğer "gelenekselciler"in yazılarına dayanmaktadır.

Düzensizliğin görülmesi yeni değildi. Nihayetinde, Rousseau için *Söylevler*'inde ya da Concordet için *İnsan İlerlemesi Üstüne Taslak*'ta, onları çevreleyen rejim insan adaletsizliğinin, boşinancının ve bilgisizliğinin yol açtığı düzensizlikten başka bir şey değildi. Derhal rasyonel, siyasal otoriteye ve bireyin *ancien régime*'in eziyetinden kurtulmasına gerek duyuluyordu. Ama Devrim'den sonraki muhafazakâr yazılarda -gerçekte 1790'da Burke ile başlayan- oldukça farklı bir şey buluyoruz; bu ailenin, cemaatin, sınıfın ve kutsal olanın kargaşaya düşmesinin modernliği savunanların talep ettikleri her şeyin, kent, endüstri, teknoloji, demokrasi ve eşitliğin ayrılmaz yoldaşı olduğu görüşüdür. İster iyi, ister kötü olsun, ister doğru, ister yanlış olsun, muhafazakârların yazılarında insan ve insanın sorunlarıyla ilgili daha derin, daha trajik bir tasarım vardır. 19. yüzyılda ileri yaşında Tocqueville, Burckhardt, Nietzsche, yüzyılımızda Spengler, Berdyaev ve Sorokin ile devam eden bir çizgideki düşünürlerle bağlantılandırdığımız karamsarlık bütün tarihi düzenin bozulması süreci olarak gören bir tarih anlayışıyla temellenen bir karamsarlıktır.

Muhafazakârlar Fransız Devrimi'ni izleyen dönemde nereye baktılarsa, hepsi istisnasız Aydınlanma liberalizminin ve Devrim demokrasisinin sonuçları olan hısımlık bağlarının kökünden sökülüp atılmasını, cemaatlerin çözülüşünü, sınıfların ve tabakaların *(estate)* sarsılmasını ve ahlâkî değerlerin yıkılışını gördüler ya da gördüklerine inandılar. Muhafazakârların iyimserliğe kapılmayı göze aldıkları tek yer, Bonald, Haller ve Hegel'in yapıtlarında olduğu gibi, modernliğin zararları ve hasarlarıyla yıkılan ya da

zayıflayan bu kurumların yeniden kurulması için önerdikleri olumlu çözümler olmuştur.

Tarihsicilik

Muhafazakârların yazılarından ele almayı istediğim en son tema yukarıdaki bölümlerde bir ölçüde üstü örtük olarak bulunmaktadır. Yine de burada ayrı olarak belirtilmeye lâyıktır bu tema. Ne çare ki, "Tarihsicilik" çok açık bir sözcük değildir. Bu sözcük 19. yüzyılda kendilerini zaman, kişiler ve mekânın tam olarak anlatılmasına adamış olan Ranke, Mommsen, Motley ve diğerlerince yazılan türde katı tarih-yazımından, daha genel olarak uzun dönemli ilerleme veya iyileşme uzantılarına ilişkin değerlendirmeler olsun ya da olmasın toplumsal gelişmecilik adını verdiğimiz yaklaşıma kadar hemen her şeyi kapsayacak şekilde kullanılmıştır. Popper ve diğerleri "tarihsicilik" sözcüğünü kullandıklarında, bu sözcüğe zorunluluk ya da gerekircilik niteliği eklenmiş oldu. Nitekim Popper'in görüş açısından Hegel de, Marx da "tarihsici"dirler.[46] Popper ikisinin de geçmişi, şimdiyi ve bir ölçüde de geleceği, ister (Hegel'de olduğu gibi) tinsel, ister (Marx'da olduğu gibi) maddî güçlerin zorunlu kıldığı, içkin, belli bir yönü olan insanlığın gelişimsel olarak oluşumunu ortaya koyan bir şema olarak kullanmış olduklarını söylemektedir. Demek ki, bu oldukça geniş ve esnek bakış açısından, "tarihsicilik" yönüne göre muhazakâr, liberal ya da radikal olarak değerlendirilebilir.

Nedir ki, bu sözcük toplumsal düşüncü tarihlerimizde, çoğunlukla muhazakârlara, hiç değilse şimdinin köklerini geçmişte bulmaya çalışanlara yöneltilmiş gibidir. Diyelim ki, Alman ekonomisinde, 19. yüzyılın "tarihsel okul"undan söz ettiğimizde soyut Ricardocu iktisattan oldukça uzaklaşan, Ricardocuların insan doğasındaki soyut, ebedî güçlerle açıklama eğiliminde oldukları ekonomik sistemin tarihsel-gelişmeci doğasını göstermeye çalışan yazarları kastederiz. Aynı şekilde, İngiltere'de, önde gelen kişileri Maine, Maitland ve Vinogradov olan "tarihsel hukuk okulu" modern siyasal egemenliğin ve ona eşlik eden yasal sistemin insanların ayrılmaz parçası olan doğal haklar veya evrensel çıkarlar ya da psikolojik güçler aracılığıyla yeterince anlaşılamayacağını, tarihsel gelişme açısından görülmesi gerektiğini ispat etmeye çalışmıştır. Yani, geçmişin anlaşılması şimdinin açıklanması için fevkalâde önemlidir.

Muhafazakârlarla en ilgili olan nokta işte bu tarihsel geçmişe yüklenen önemdir. Çünkü daha önce görmüş olduğumuz gibi muhafazakârlığın özü geçmişe ve geçmişten kalan kurum ve değerlere duyulan derin saygıdır. Muhafazakârlar, Aydınlanma'da, özellikle Fransa'da serpilip gelişen ve toplumsal reform ve toplumsal yeniden-yapılanma bakımından geçmişin kalıtının gerçekte önemsiz olduğunu öne süren rasyonalist görüşe, hararetle, hatta sertçe karşı çıkıyordu. Burke'ü başka hiçbir şey, mantıksal ve tümevarımsal olarak ilerleyen aklın tek başına bir devleti -veya herhangi bir büyük toplumsal yapıyı- yeniden yaratmaya veya biçimlendirmeye yeterli olduğu görüşünden daha fazla kışkırtabilirdi. Burke'nin -istisnasız bütün muhafazakârları kapsayan- bakış açısına göre, geçmiş ile şimdi ek yeri olmayan bir örgüdür. Biz esas olarak tarihsel geleneğin ürünüyüzdür. Değişme olanaksızdır, arzulanır da değildir; bununla birlikte İngiltere'de 1688 Devrimi olmuştur ve Burke'nin hayranlık duyduğu bir devrimdir bu. Ama katıksız siyasal niteliktedir bu devrim; toplumsal, ahlâkî ve tinsel bağların düzenini bozmayı veya yıkmayı amaçlamamıştır; dahası bu devrim İngilizlere, bir za-

manlar sahip oldukları ama "iktidarı keyfî olarak" kullananlarca ellerinden alınan hakları yeniden kazandırarak kendisini meşrulaştırmıştır.

Özetle, muhafazakârların tarihsiciliği budur: Geçmişi tanımamız bir yana, şimdiyi anlamanın veya geleceği önceden kestirmenin olanaksız olduğu gerekçesiyle bu geçmişe saygı, hatta geçmişi kutsama... Doğal haklar diye adlandırılan her şeyi, doğa durumuna benzeyen her şeyi reddetmeleri yüzünden ve bireysel aklın toplumları veya devletleri bina etme kapasitesi konusundaki derin kuşkularından dolayı, muhafazakârların tarihe ya da daha çok geçmiş ile şimdiyi birleştiren devamlılık ve gelenek çizgilerine başvurmaları kaçınılmazdır. Muhafazakârlar bunu ahlâkî-siyasal gerekçelerle yapmışlardır. Temel güdüleri kesinlikle bunlar olmuştur. *Ancien régime*'i, ondan önce de Orta Çağlar'ı yüceltirler. Ama şurası yadsınamaz ki, muhafazakârlar ahlâkî-siyasal hedeflerin ardında koşmalarının, "geçmişin peygamberleri" rolünü oynamalarının yanı sıra, daha sonraları muhafazakâr eğilimleri daha az belirgin olan başka düşünürlerce de kullanılabilecek, hatta kullanılan bir yöntembilimden, insan davranışını geçmişteki kurumsal köklerine dayanarak ele alan bir çerçeveden de sorumludurlar. Haller'in, Burke'nin ve Bonald'ın ekonomik, yasal ve siyasal alanlardaki kurumsal köklere ve devamlılıklara açıkça ilgi göstermeleriyle Maine, von Gierke ve Fustel de Coulanges tarafından yüzyılın daha sonralarında bu sorunlara duyduklarını gördüğümüz bilginee ilgi arasında ahlâkî ve teknik bakımdan elbette farklar vardır. Ama yine de ilk gruptan ikincisine dümdüz bir çizgi uzanır.

VI

Şimdi muhafazakârlığın 19. yüzyılda sosyolojinin doğuşu ve gelişmesi üzerindeki tanıtlanabilir etkilerinden bazılarını gözden geçirelim. Bu etkiler esas olarak sosyolojinin Batı Avrupa'da en erken geliştiği iki ülke olan Fransa ve Almanya'da görülmektedir. Kısmen sosyoloji kabul edilen, sistematik ve kimliği belirli bir disiplin olarak ilk kez Fransa'da ortaya çıktığı için, kısmen de Karl Mannheim'ın yapıtları sayesinde elimizde zaten Alman düşüncesine ilişkin kolayca erişilebilen bir yapıtlar bütünü bulunduğundan burada Fransa üzerinde duracağım.

Gerek Saint-Simon, gerek Comte, Comte'un "geriye dönük okul" olarak adlandırdığı düşünürleri—yani Bonald'ı, de Maistre'i, Lamennais'yi ve Chateaubriand'ı hararetle övmüşlerdir. Bu "ölümsüz okul", der Comte, Pozitivistlerin şükran ve hayranlığını hep hakedecektir. Comte muhafazakârların Avrupa'da Batı toplumunun üstüne çöken bunalımın gerçek mahiyetini ilk değerlendirenler olduğunu belirtir. Bunlar -özellikle felsefî dorukları olan Bonald- fiilen Pozitivizmin ilkelerini kullanmışlardır, demektedir Comte, ve "toplumsal statik "in (Comte sosyolojisinin iki büyük bölümünden biri olup, diğeri de "toplumsal dinamik"tir) kökeninin Bonald'ın toplumsal düzen ve istikrar çözümlemelerinde bulunduğunu cömertçe ekler.[47]

Comte'un bütün bu övgülerinin boş olmadığı hemen tanıtlanabilir. Onun çözümlemesinin, gerçekte tarih felsefesinin esasında nasıl Bonald'ın, de Maistre'nin ve genç Lamennais'inkini izlediğini görmek için, 1820'lerde, devrim-sonrası dönemin ahlâkî bunalımını ciddi ciddi ilk kez düşünmeye başladığında yazılan gençlik *Deneme-ler*'ini okumak yeterli olacaktır. Bunalımın kökenleri Comte için de Reformun devreye

soktuğu ve Akıl Çağı'yla Aydınlanma'nın bunalım noktasına getirdiği bireycilikte ("Batı dünyasının illeti"nde[48]) yatmaktadır. Comte'un *Denemeler*'inde Aydınlanma ve Devrim'in temel ilkelerine (Comte'un onları adlandırışıyla, "dogmalar"a) karşı -Devrim'in yasa koyucularının çıkardıkları yasaların ve *filozoflar*'ın yazılarının büyük bölümünü oluşturan halk egemenliği, eşitlik, bireysel özgürlük ve aile, din, yerel cemaat ve aracı cemiyetlerle ilgili olumsuz görüşe karşı- eleştirisi açıkça dile getirilmektedir (Bu eleştiri Comte'un sonraki yapıtlarında yeniden dile getirilecektir).[49]

Açıkçası, gününün standartlarına göre liberal değildi Comte; radikal hiç değildi. Bu konulardaki görüşleri tüm yaşamı boyunca ünlü ve çok övgü alan yapıtı *Pozitif Felsefe* (1830-42) ve daha az ilgi uyandırmış olsa da sıradışı ve tutkulu yapıtı *Pozitif Siyaset*'te (1851-54) esas olarak değişmeyecektir. Birkaç yazarın yapmış olduğu gibi Comte'un Aydınlanma'ya ve Devrim'e karşı hoşnutsuzluğunu dile getirişini, yaşamının son yıllarında mesihçilik duygusunun gözle görülür biçimde artması bir yana, orta yaş döneminin ilk yıllarındaki kısa süren zihinsel çöküşüyle, ilk evliliğinin korkunçluğuyla, daha sonra da Clothilde de Vaux ile aralarındaki sadıkane platonik birliktelikle açıklamaya çalışmak, bu hoşnutsuzluğun düşüncesindeki erkenden ortaya çıkıp kesintisiz devam eden yerini göz ardı etmek olur.

Comte kuşkusuz başlıca iki yönden muhafazakârlardan ayrılmaktadır. İlkin Katolik değildir. Dinine bağlı bir katolik ve kralcı ailenin evlâdı olmakla birlikte, Comte erken bir yaşta Katolik inancını bırakmıştır (nedir ki, kısmen pozitivist bir ütopyanın inşa edildiği *Pozitif Siyaset*'inin bir eleştirmen tarafından oldukça haklı olarak "Katoliklik eksi Hıristiyanlık" diye adlandırması insanın yaşamındaki ilk inancın gücünü göstermektedir). Fransa'daki muhafazakârlar Batı toplumunu feodal-Katolik ilkeleri canlandırarak yeniden-inşa etmeyi savunmuşlardır. Aynı bunalımı gören Comte, bunun yerine yeni bir düşünsel-tinsel ilkeler bütününü -pozitivizminkileri- savunur. Ama Katolikliğin Orta Çağlar için yaptıklarını, pozitivizmin modern dünya için yapacağını belirtirken samimidir; ve birçok yerde, Pozitivistlere, "yeni" ilkeleriyle Pozitivizmin gelecek için yapabileceklerinin yapısal bir modeli olarak Katolik Orta Çağlar'a bakmalarını emreder.

Comte'la muhafazakârlar arasındaki ikinci fark, Comte'un Aydınlanma'nın hiç değilse iki yönden değerli olduğunu kabul etmesinde yatmaktadır: Comte bir yerde onları *"docteurs en guillotine"*, bir başka yerde de fikirlerini *"sauvage anarchie"* olarak adlandırdığı[50] Rousseau, Voltaire ve onların *filozof* dostlarından hoşlanmamasına karşın, yine de onlara zorunlu bir olumsuz değer yükler. Onların "metafizik-eleştirel" ilkeleri -gerçekten istikrarlı bir toplumun olası dayanakları olarak güvenilmez olmakla birlikte bu ilkeler- olmasaydı can çekişen Katolik-feodal sistem yıkılamaz, böylelikle meydan Pozitivizmin ilkelerine kalamazdı. Comte "toplumsal statik"ini Bonald gibi devrim-sonrası muhafazakârlarına borçluysa, ikinci büyük sosyoloji ayrımı olan "toplumsal dinamik"i de Turgot ve Concordet gibi Aydınlanma düşünürlerine borçlu olduğunu açıkça belirtmiş olup, bu konudaki ısrarı Aydınlanma'ya ilişkin yukarıdaki olumlu değerlendirmesine koşutluk göstermektedir.

Son olarak da, Comte sosyolojinin Aydınlanma'nın fikirleriyle muhafazakârların fikirlerinin bir alaşımına dayandığını düşünüyordu. Bir ölçüde kesinlikle doğrudur bu. Ancak *Pozitif Siyaset*'in çok az sayıdaki okuru -ki bu çalışmayı Comte'un kendisi başyapıtı

saymaktadır ve "sosyoloji üzerine bilimsel inceleme" alt başlığını sadece bu kitaba vermiştir- Comte'un düşüncesinde muhafazakâr-Katolik değerlerin sonunda üstün konuma geçtiğini düşünmekten kendini alamazlar. Bu konuda, 19. yüzyılın tümünde, 20. yüzyılın da başlarında, Comte'un Katolikliği resmen reddetmesine karşın, Charles Maurras dahil Fransız siyasal muhafazakârlarının en çok alıntı yaptıkları, gözde bir yazar olduğunu yinelemekte yarar vardır.

Nedir ki burada daha önemli olan Comte'un *Pozitif Siyaset*'te aile, evlilik, yerellik, toplumsal sınıf din ve işlevsel cemiyet konularını ayrıntısıyla işlemesinde muhafazakâr fikirlerin, özellikle Bonald'ın fikirlerinin etkisinin açıkça görülmesidir. Dilin doğasını bireysel gelişme üzerinde toplumsallaştırıcı etki olarak ele alışı Bonald'ınkiyle çarpıcı bir benzerlik göstermektedir. Bonald için olduğu kadar Comte için de, aile -hakiki, meşru aile- ataerkil nitelikte olmalıdır; boşanmaya yer yoktur. Paris, demektedir Comte, gelecekteki Pozitivist insanlığın tinsel başkenti olarak Roma'yı izleyecektir. Din -yani Pozitivizm- bireyler üzerindeki iki üstün güçten biri olarak siyasal iktidarla birlikte varolacaktır. Toplum en üstte düşünsel-bilimsel-dinsel katman, onun tam altında iş-meslek katmanı, bu ikisinin altında da geniş halk kesimlerinin bulunduğu, açık ve seçik işlevsel olarak yönlenen toplumsal sınıflar halinde yapılaşacaktır. Comte'un düzeninde ne eşitlik göstermeciliği, ne de bireysel özgürlük göstermeciliği söz konusudur. Toplumsal örgütlenme ve hükümet sorunlarında bireysel özgürlük matematiksel alanlardaki bireysel özgürlük düşüncesi kadar saçmadır. Kimse iki kere ikinin dört ettiğine inanmakta "özgür" değildir diye yazar Comte. Pozitivizmin, sosyolojinin ilkeleriyle, iyice eğitilenlerin, en bilge olanların hükümranlığı altına girdiğinde insan toplumu için de aynı durum geçerli olacaktır. Nihayet Comte'a göre, toplum *Le Grant Etre* (Büyük Varlık)'dır![51]

VII

Eğer delil olarak bir tek Comte'un yapıtları olsaydı bile, muhafazakârların Fransa'da ve Avrupa'nın diğer ülkelerinde sosyoloji üzerindeki etkisi yeterince önemli görülebilirdi. Çünkü mizacından kaynaklanan bütün tepkileri ve saplantıları bir yana, Comte, tüm yüzyıl boyunca şu ya da bu yönden kendisini eleştirmelerine karşılık John Stuart Mill ve Herbert Spencer gibi büyük düşünürler için çok saygın bir isim olarak kalmıştır. Gerçekten de uzun bir süre "Comte'un bilimi" sosyolojiyle anlamdaş bir sözcük olmuştur. Comte'un temel kategorileri olan toplumsal statü ve toplumsal dinamik kalıcılık kazanmışlardır; ve 19. yüzyıl sonunda Durkheim ve izleyicileri Comte'un belli başlı fikirlerinin, özellikle Bonald'dan devraldığı, toplumun mutlaklığı ve indirgenemezliğini, bunun yanı sıra da bütün bireysel fikirlerin önemsizliğini olumlayan fikirlerinin devam eden etkisini ve geçerliliğini belirtmişlerdir.

Ama muhafazakârların yarattıkları etkinin, bir yerde daha gizli kanallarla da olsa, Comte'da gördüklerimizden başka delilleri de bulunmaktadır. İşte 19. yüzyılın en ihmal edilen sosyolojik düşünürlerinden biri olan Frederick Le Play'in yapıtları. Le Play kendisini bir sosyolog olarak adlandırmamış, sosyolog olarak görmemiştir, çünkü bu sözcüğe onun -Karl Marx gibi- hiç hoşlanmadığı Comte'culuk damgasını vurmuştur. Ama Le Play'in anıtsal yapıtı *Avrupalı İşçiler* (1855) Avrupa aile sistemleri -ve cemaat ile sınıf

içinde onları çevreleyen bağlamlar- üzerine o zamana dek kaleme alınmış ilk ampirik, nicel ve karşılaştırmalı incelemedir. Bu çalışma bütçeye yönelik araştırma yöntemi ve verilerini Avrupa'da ampirik olarak gözlemlenebilen ve çözümlenebilen şeylerle sınırlaması sayesinde, Avrupa'nın her tarafında hemen hemen dolaysız bir etki yaratmıştır.

Her ne olursa olsun, Frederick Le Play'in muhafazakâr düşünceli olmasından kuşku duyulamaz. Yazın eleştirmeni-tarihçisi Saint-Beuve onu "yeniden-canlanmış, ilerlemeci ve bilimsel bir Bonald"[52] olarak adlandırmıştır ve bu niteleme Le Play'e gayet iyi uymaktadır. Bir bakış açısından Le Play'in yıllarca süren geniş araştırması Bonald'ın daha önce belirtmiş olduğumuz, kırsal ve kentsel aileler ve bunların toplumsal bağlamlarının toplumsal karşıtlıklarına ilişkin öngörülü denemesinde içerilen fikirlerin ampirik olarak genişletilmiş, ayrıntılı gerçekleştiriminden fazla bir şey değildir. Le Play'in Avrupa'nın kentsel ve kırsal işçi sınıfı ailelerine ilişkin incelemesinin her bölümünün gerisinde; aile tiplerine ilişkin "ataerkil", "kök" *(stem)* ve "kararsız" şeklindeki ünlü ayrımının gerisinde, Bonald ve Maistre'ninkilerden -belki Le Play'in öncellerinden farklı olarak yalnızca bir tür yapısal feodalleşmeye tâbi olma kaydıyla kabul ettiği sanayi ve fabrika sistemi dışında- ayrılması çok zor bir ahlâkî-siyasal ilkeler kümesi yatmaktadır. Le Play koyu bir monarşist, Roma Katoliği ve ahlâkî felsefe bakımından da tamamıyla gelenekçidir. Le Play'in çok sayıda okur bulan -kendisinin de özellikle daha önceki Avrupa aile örgütlenmesi üzerine incelemesinden çıkan sonuçlara dayandığını söylediği- yapıtı *Fransa'da Toplumsal Reform* (1864)[53] sosyolojik bir klâsik kadar muhafazakârdır. Le Play'in önerilerinde, Bonald'ın daha önceki önerilerindeki gibi, kuvvetli özerk bir kilise; istikrarlı, köklü bir aile; boşanmanın kaldırılması; belirgin bir yönetsel adem-i merkeziyetçilik; yerellik ile feodalizmin bir birleşimi; merkezî siyasal iktidarın tüm toplumsal örgütlenme alanlarından geri çekilmesi; ve ekonomik, toplumsal ve kültürel alanlarda *individualisme*'in en aza indirilmesi üzerinde sıkı sıkıya durulmaktadır. Le Play Aydınlanma'nın fikirlerine, gerçekte bütün zihinsel yapısına karşı en az Bonald ve Comte kadar antipati duymaktadır. Orta Çağlara hayranlığı da öncellerininki kadar büyüktür.[54]

Muhafazakârların merkezi devlete karşı güvensizliklerinin ve zengin bir aracı cemiyet çeşitliliğinin yeniden-kuruluşunu görme arzularının aynısı Le Play'de de bulunmaktadır. "Devletin bütün müdahalelerinin bastırılması... toplumsal reformun kalkış noktası olmalıdır."[55] Bu bir anlamda Le Play'in sosyolojik önerilerindeki başat temadır. Sağlıklı, istikrarlı bir toplum için çok gerekli olan aile, din ve yerel yaşamın yeniden canlanmasının ancak böylesi bir bastırmayla gerçekleşebileceğine inanmaktadır. Aracı cemiyetleri iki büyük kümeye ayırır Le Play: Cemaatler *(communautès)* ve loncalar *(corporations)* .[56] Bunları ailenin ekleri olarak öngörür. Bu cemiyetlerin ilki Orta Çağların ve de birçok kadim toplumun loncalarına eşdeğerdir. Le Play bunları aile yeniden-biçimlendiği, endüstri de bireylerden daha çok bir aileler kompleksi olarak düşünüldüğü için endüstriyel toplumda yararlı olarak görmez. Ne var ki *Corporation*'ların çağdaş toplumda bir yeri vardır. Bunların yoksullar arasında karşılıklı-yardım ve hayırsever derneklerden yazınsal ve bilimsel derneklere kadar çeşitlilik gösteren, hiç değilse olasılık olarak birçok türü vardır. İkinci tür cemiyetlerin serpilip gelişmesi, canlı, yaratıcı bir toplumun işaretidir.

Muhafazakârlığın Alexis de Tocqueville üzerindeki etkisi tartışmasız olmakla birlikte, o muhafazakârlardan herhangi biriyle arasında özgül bir bağ bulunması konusunda çok ihtiyatlıdır ve kendisini politik uygulamalarında bir muhafazakârdan çok bir liberal olarak görür.[57] Gerçekten de *Amerika'da Demokrasi*'sindeki (1835, 1840) giriş sözleri *ancien régime*'in bir şekilde yeniden-kurulabileceğini düşlemlemeye devam eden muhafazakârlara yöneliktir. Tocqueville'in görüşüne göre demokrasi ve eşitlik modern Avrupa tarihinin gelgit güçleridir; bunlar zapturapt altına alınamazlar, ancak umudu odur ki, bunlar özgürlüğü yıkmayacak bir şekilde yönlendirilebilirler. Tocqueville, Yasama Meclisi'nde, Ocak 1848'de yaptığı ünlü bir konuşmada, Fransa'da kısa bir süre sonra patlayacak olan devrimi fiilen öngörmüştür ve Anayasa Komisyonu'nda bir liberal olarak önemli bir rol oynamıştır. Önerilen daha radikal sosyal demokrasi biçimlerini kabul etmemiş olmakla birlikte, aşırı sağ ile de bağlaşıklık kuramamıştır.

Muhafazakârlığın Tocqueville'in düşüncesi üzerindeki etkisi, hem *Amerika'da Demokrasi*'de, hem *Eski Rejim ve Fransız Devrimi*'nde hem de en son çalışması olan 1848 Devrimi üzerine *Anılar* dahil, diğer yapıtlarında ve *Defterler*'inde besbellidir. İlkin eşitlik ve eşitliğin özgürlük üzerindeki gizil güç olarak yıkıcı etkisine olan saplantısı vardır. Bonald ve de Maistre gibi muhafazakârlardan daha serinkanlı, daha ılımlı ve belki de düşüncesi ikiye bölünmüş olan Tocqueville sırası geldiğinde eşitliğin iyi yanlarını görebilmekte ve övebilmektedir. Ama Tocqueville uzmanlarının hepsinin bildiği gibi, eşitliğin uzun dönemde özgürlük üzerindeki etkisine ilişkin çok karamsar görüşüyle dengeyi kurar. Eşitliğin başka kurumsal güçlerle sürekli denetlenmemesi halinde, yavaş yavaş herkesin aynı düzeye gelmesine, farklılaşmamış bir yığının yaratılmasına ve totaliter nitelikte bir despotizm biçimine yol açacağını düşünmektedir.

Muhafazakârların siyasal devlete, özellikle merkezî devlete güvensizliği,Tocqueville'de de açık seçik görülmektedir. Muhafazakârların endüstriyalizm, fabrika sistemi ve teknolojik olarak temellenen işbölümünden duydukları korkuyu da paylaşır Tocqueville. Olumlu yandan da, muhafazakârların aileye, yerel cemaate, bölgeciliğe, siyasal iktidarın bölünmesine, toplumun zorunlu temeli olarak dine, dinin devletten tam olarak özerkliğine ve her şeyden önce de çok sayıda isteğe bağlı aracı cemiyete gösterdikleri saygıyı tam anlamıyla Tocqueville'de bulmaktayız. Tocqueville'e göre devletin giderek yayılan iktidarının üzerindeki tüm denetimlerin hiçbiri tam bir cemiyet oluşturma özgürlüğünden daha önemli değildir. Belirtmiş olduğum gibi, muhafazakâr Lamennais, Tocqueville Birleşik Devletler'e unutulmaz gezisini yapmadan yıllarca önce kurulan dergisi *L'Avenir*'in politikasındaki temel unsurlar olan güçlü yerel yönetim ve yönetimin adem-i merkeziyetinin yeniden-kurulmasıyla birlikte, bu cemiyet özgürlüğü üzerinde ısrarla durmuştu.[58]

Tocqueville'in Aydınlanma ve *filozoflar* hakkındaki tutumu, muhafazakârların yapıtlarında görülenden daha ılımlı olmasına karşın, yine de eleştirel, hatta çok sertlir. Bu özellikle Fransız Devrimi ve devrimin tarihine ilişkin incelemesinde farkedilmektedir. Burada, Devrimin yasa koyucularının ve *filozoflar*'ın fikirleri hakkında Burke'nin 1790'da belirttiği -Tocqueville'in de tamamıyla aşina olduğunu bildiğimiz- aynı genel görüşleri buluruz.Tocqueville onları doğal-hukuk ilkelerinden gelişen toplumsal gerçekliği aşırı basitleştirmekle; normal olarak din yayıcılarında görüldüğünü söylediği siyasal bir gayretkeşlikle; ve genel fikirler ve soyut ilkeler tutkusunun sonucu olarak

yaşam deneyiminin kurumsal karmaşıklıklarına burun kıvırmakla suçlar.[59]

Özetle, salt özgürlüğe kendisini ödünsüz olarak adamışlığından da olsa, Tocqueville büyük olasılıkla "liberal" olarak adlandırılmayı haketmektedir. Bu değer Tocqueville için devlete ve topluma ilişkin tüm değerlendirmelerin denek taşıdır. Ama liberalizminin Aydınlanma'nın bireyci düşüncesiyle veya yine Aydınlanma'da bulduğumuz toplumu yeniden kurmak adına merkezî siyasal iktidarın dolaysız kullanımı fikrinin onay görmesiyle ortak hiçbir yönü yoktur. Tocqueville'in liberalizmi açıkça muhafazakârların otorite, cemaat ve hiyerarşiyi gerçekten özgür olan herhangi bir siyasal topluma göre öncelikli görmeleriyle yumuşatılmaktadır. Tocqueville'in özgürlüğün dayanaklarına ilişkin görüşüyle, Aydınlanma sırasında *filozofların* görüşleri arasında varsa bile çok az bir ilişki bulunmaktadır.

Sözcüğün sistematik anlamında sosyolojiye geri döndüğümüzde, Fransa'da 19. yüzyılda esas olarak Comte tarafından iletilen muhafazakâr kavramların canlılığını görmemek olanaksızdır. Comte'dan Durkheim'a kadar, Fransa'daki en nüfuzlu, ayrıca da sivrilmiş tek sosyoloji okulu, toplumun bireye göre önceliğine ve bireysel kişiliğin ve kültürün bütün özsel karakteristiklerinin toplumsal düzenden türediği görüşüne dayanan okuldur.[60] Rusya'da doğup Alman eğitimi gören Eugène de Roberty (1843-1915) Fransa'da yıllarca yaşamış ve *Sosyoloji*'si (1880) kendisi müritlerinden oluşan bir okul kurmayı asla başaramamış olmakla birlikte alanı bir hayli etkilemiştir. Başlıca yapıtında bir tek Comte'un fikirlerine değil, Bonald'ınkilere de çok sayıda göndermeler bulunmaktadır.

Ayrıca Durkheim-öncesi sosyologlarının en göz ardı edilmişlerinden biri olan Alfred Espinas'ın da adını anmak gerekir. Gerek Bourdeaux'ya atanmada, gerekse Sorbonne'a atanmada olsun Durkheim'ı öncelemekle birlikte, Roberty gibi o da kalıcı bir okul kurmayı başaramamıştır. Bonald'la Comte'un, toplumun önceliği ve toplumsal davranışı bireyden ya da (Tarde'ın yapmaya çalıştığı gibi) bireylerin dolaysız karşılıklı-etkileşimlerinden kaynaklanan güçler ve süreçlerle açıklamanın olanaksızlığı üzerinde ısrarla durmaları -bütün bunlar Espinas'da tekrar tekrar karşımıza çıkar. Espinas'ın *Hayvan Toplumları Üstüne* (1877) adlı yapıtında görülen insan-altı türlerin toplumsal örgütlenmelerine duyduğu ilgi, insan toplumunun bütün özsel niteliklerinin -dayanışma, toplumsal bağın bireysel iradeye baskınlığı, doğal dünyaya karşı bireysel tepkilerin toplumsal temeli vb.- hayvanların toplumsal örgütlenimlerinde de bulunduğunu göstermek arzusuna dayanır.

Espinas bireyciliği gerek ahlâkî, gerekse metodolojik gerekçelerle tamamen yadsımaktadır ve yeğinlik ve bütünlük bakımından bu konuda Bonald'dan da, Comte'dan da geri kalmaz. Dikkate değer çalışması *Teknolojinin Kökenleri* bireysel icatların mahiyeti bakımından toplumsal olan bağlamsal hatta sonradan meydana gelen etkilerle karşılaştırıldığında görece yararsızlığını tanıtlar. Aynı yıl Durkheim'ın *İntihar*'da gösterdiğini -intihar olayında toplumsal olanın bireysel olana galebe çalışını- Espinas teknoloji ve icat bakımından tanıtlar. Espinas'ın *Onsekizinci Yüzyılda Toplumsal Felsefe ve Devrim*(1898) başlıklı çalışması Aydınlanma bireyciliğinin o zamana değin kaleme alınmış ve kapsamlı ve de derinlikli eleştirisidir. Muhafazakârlara olan borcu çalışmanın her yanında açık ve seçik olarak kendisini gösterir.

Burada Durkheim'a kısaca değineceğim, zira onun düşüncesi bu kitabın ayrı bir bölümünün konusudur.[61] Batı Avrupa'da muhafazakâr Aydınlanma-karşıtlığının patlak

vermesinden tam bir yüzyıl sonra yazmaya başlayan Durkheim bu patlamanın içerdiği fikirlerin gücü kadar, devamlılığının ve dayanıklılığının da kanıtıdır. Siyasal-ahlâkî yanlılık bakımından Durkheim bir muhafazakâr değildi. Bir Dreyfus'cuydu ve Yüzbaşı Dreyfus'un Fransız ordu sırlarını Almanlar'a vermekle suçlanıp tutuklanmasından sonra onun davasına kayıtsız şartsız kendini adamıştı. Durkheim'in yazılarında veya kişisel yaşamında muhafazakâr hareketlerden herhangi birine duyduğu en ufak bir sempatiyi bile ima eden hiçbir şey yoktur. Durkheim düşünce olarak gayet lâik, apaçık bir inansızdır; siyasal sempatileri bakımından liberaldir ve çağının polemikçilerindeki kralcı-aristokratik-kiliseci görüşlere karşı uzlaşmaz bir tutum içindedir.

Gelgelelim, Durkheim'ın belli başlı sosyolojik ilkelerine baktığımızda iş değişir. Durkheim ilk önemli yapıtı *İşbölümü*'ne (1893), tıpkı muhafazakârlar, sonra da Saint-Simon ve Comte gibi, Fransızların olduğu kadar Batının ahlâkında ve toplumsal örgütlenmesindeki bunalımla başlar. Bu ahlâkî bunalım duygusu, yaşamının sonuna değin Durkheim'ın düşüncesinde tıpkı bütün toplumsal olguların esas olarak ahlâkî olduğu ilkesi gibi, canlılığını korumuştur. Gerçek reform ancak yeniden sağlanacak bir düşünsel dayanışmayla birleşen bir oydaşmanın, ahlâkî oydaşmanın yeniden kurulmasıyla gerçekleşebilir. Bir yüzyıl önce yaşamış öncelleri gibi, Durkheim için de ahlâkî bunalımın delilleri gittikçe artan siyasal ve ekonomik iç çatışma, ayrıca da anomi oranlarında görülmektedir.

Durkheim *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*'nda (1895) sosyolojik bir ilke olarak toplumun bireye göre önceliğine, Bonald'ın dahi bir şey ekleyemeyeceği kadar önem verir. Toplumsal olanın bireysel olan üzerindeki zorlayıcılığı, kollektif tasarımların bireysel olanlara önceliği ve ne bireysel, ne de psikolojik, ama daima toplumsal olan sosyolojik açıklamaların gerekliliği—ilk olarak muhafazakârların düşüncesinde ortaya çıkan bu önermeler Durkheim'ın metodolojik savlarına tam olarak esasını oluşturur.

İntihar (1897), *Kurallar*'da öne sürülen iddiaları sürdürür ve belgeler. Lamennais, hâlâ Katolik bir muhafazakâr iken, intihar üzerine bir denemede (1819) insanın toplumsal düzeni yitirmesinin dayanılmaz bir sancıya ve yabancılaşmaya yol açacağını yazmıştı. "Evrenin ortasında bir başına insan hiçliğe doğru koşar, ya da daha çok koşmaya çalışır". İki onyıl sonra Tocqueville aynı fikri *Amerika'da Demokrasi*'de dile getirerek, Fransa'da artan intihar eğilimini hazcı (hedonist) bireyciliğin tahribatı altında yakın cemaat bağlamlarının yıkılması olarak açıklar. Durkheim'ın *İntihar*'daki olağanüstü metodolojisini kabul edelim etmesine, ama bu yapıt yine de Lamennais'in 1819'da ileri sürdüğü bireyin toplumla organik ilişkisi görüşüne dayanmaktadır.

Nihayet Durkheim'ın başyapıtı *Dinsel Yaşamın Temel Biçimleri* (1912) var. Dinin toplum yaşamında kaçınılmaz bir öğe olduğu, toplumsal temel için işlevsel bakımdan yadsınamaz olduğu önermesine adanan bu kitap ne garip bir rastlantıdır ki, inançsız olduğunu açıkça belirten, tek gerçek tutkusu bilim ve toplumsal olguların bilimsel çözümlemesi olan birisince yazılmıştır. Durkheim'ın din yorumunun, Fransa'da Bonald ve Chateaubriand gibi düşünürlerce başlatılmış olan din çözümlemesi akımının ağırlıkla etkisinde kalmış olması tarihin cilvesidir. Durkheim dinin tözünü, kökenini bireysel imanda, inançta veya bir tanrıyla olan bağlantıda bulmaz. Din -yani kutsal olan- toplumdan ayrı düşünülemez, aynı şekilde toplum dinin diğer yüzüdür. Bonald'ın buna -ya da Durkheim'ın Protestanlığa ve Protestanlığın bireysel insanın asıl-olduğu yolundaki ta-

rihsel ısrarına yaptığı düşmanca göndermelere- ekleyebileceği bir şey yoktur. Durkheim en güçlü darbelerinden bazılarını -dinsel boşinandan, usdışılıklardan ve diğer tümüyle zihinsel görüngülerden (fenomenlerden) türetme çabaları nedeniyle- rasyonalist din araştırmacılarına yöneltir. Dine ilişkin bir işlevsellik, bir cemaat teklifi, bir üyelik duygusu vardır ve bu gerek birey, gerekse bizzat toplum için can alıcıdır.

Durkheim'ın bireyciliğe duyduğu antipati öylesine yoğundur ki, hatta Bonald'ın yapmış olduğu gibi, dilin, bizzat zihnin ve onun düşünce kategorilerinin kökeninin bireysel düşünceden çok toplumdan kaynaklandığını tanıtlamaya çalışır. Durkheim, Bonald gibi, "toplumun *sui generis* (kendine özgü) bir gerçeklik olduğunu; kendi özgül karakteristikleri bulunduğunu, bunların evrenin geri kalan kısmında yine aynı biçimde karşımıza çıkamayacağını" yazabilmiştir. Dine ilişkin incelemesinde kollektif tasarımlardan söz eden Durkheim yerine Bonald veya Burke de olabilirdi: "Bunlar yalnızca uzama değil, zamana da yayılan engin bir işbirliğinin sonucudur; bunları oluşturmak için bir sürü zihin bir araya gelmiş, birleşmiş, fikir ve duygularını birleştirmiştir; kuşaklar deneyim ve bilgilerini onlar için biriktirmiştir. Dolayısıyla bireyinkinden sınırsız olarak daha zengin ve daha karmaşık özel bir düşünsel etkinlik toplanmıştır onlarda."

Son olarak Durkheim'ın yaşadığı dönem Fransa'sı için belli başlı tek reform önerisinin içerdiği özelliği de gözden kaçırmamız olanaksızdır: Endüstrinin olduğu gibi siyasal, toplumsal ve kültürel yaşamın büyük bir bölümünü de yönetecek olan loncatipi meslekî birliklerin oluşturulması. Durkheim'ın *İntihar*'ın son sayfalarında, sonra da daha uzun biçimde *İşbölümü*'nün ikinci baskısına önsözde betimlediği bu aracı cemiyetler, muhafazakârların daha önceki *corps intermédiaires* önerisinin karşılığıdır. Burke, Bonald, Hegel veya diğer muhafazakârlardan birinin rahatça kullanabileceği sözcüklerle, Durkheim bize Fransız Devrimi'nin loncaları yok etmesinin ekonomik düzende dayanılmaz bir boşluk yaratarak, zamanla artan oranda didişmeye, yıkıma ve bireyin toplumdan yalıtılmasına yol açtığını anlatmaktadır.

Özetle, gerek Devrim, gerekse Aydınlanma'ya -ayrıca da, belirtmiş olduğum gibi, yeni endüstri düzenine- tepki olarak felsefî bakımdan şekillenen muhafazakârlığın 19. yüzyılda sosyolojinin ortaya çıkışı ve gelişimi üzerinde derin etkisi olmuştur. Aydınlanma'nın doğal düzeni benimsemesine, doğal hukuku ve doğal hakları savunmasına karşı çıkan ve insanın tarihsel olarak gelişen kurumlarını ısrarla savunan muhafazakârlık iki yüzyıldır büyük ölçüde göz ardı edilen bir toplum alanına dikkatleri çekmiştir. Muhafazakârların siyasal-dinsel nedenlerle övmek suretiyle saptadıklarını, diğerleri, Saint-Simon ve Comte'la başlayarak yeni bir toplum biliminin temeli yapmışlardır.

NOTLAR

1. Gunnar Myrdal, *An American Dilemma* (New York: Harper and Row, 1944, yeni bası, 1962), cilt 2, s. 1047.

2. Karl Mannheim, "Conservative Thought," Paul Kecskemeti, der., *Essays on Sociology and Social Psychology* (New York: Oxford University Press, 1953) s. 74-164. Mannheim'ın yapıtı ilk olarak 1927'de Almanca kaleme alınmıştır. Yapıtın hemen tamamı 19. yüzyıl Alman muhafazakârlığıyla ilgilidir.

3. Mannheim, "Conservative Thought", s. 116-19, Aydınlanma ile muhafazakârlık arasındaki bu karşıtlığın kuvvetle altını çizer.

4. Bkz. Robert Nisbet, *The Sociological Tradition* (New York: Basic Books, 1967), özellikle bu çok önemli tipolojinin daha kapsamlı olarak ele alındığı 1 ve 2. bölümler.

5. 1790-1830 muhafazakâr Aydınlanma-karşıtlığı üzerine tek bir sistematik yapıt yoktur; ne de Aydınlanma'ya ilişkin sayısız incelemeyle kıyaslandığında bu hareketi ele alan hiçbir şey; muhafazakâr hareketin dönemine ya da coğrafî dağılımına hakkını vermeye çalışan hiçbir şey; bu hareketin ana, birleştirici fikirlerini baştan sona konu alan hiçbir şey bulunmamaktadır. Neyse ki, muhafazakârlığın -başta Fransa ve Almanya olmak üzere- tek tek ülkelerde ortaya çıkışına, hareketin başlıca simalarına ilişkin bazı yetkin yapıtlar bulunmaktadır ve sonraki notlarda bunlara yeri geldiğinde gönderme yapacağım. Mannheim, "Conservative Thought", Alman muhafazakârlığının en yararlı yorumudur. 1943'den başlayarak ardı ardına bir dizi makalede Fransız muhafazakârlığını ele aldım; bunların hepsi, ayrıca esas ağırlığının Fransız ve İngiliz muhafazakârlığına verildiği Avrupa muhafazakârlığını sosyolojinin ortaya çıkışının bir temeli olarak ele alan, Nisbet, *The Sociological Tradition*'da belirtilmektedir.

6. Burke'ün siyasal ve toplumsal düşüncesine ilişkin yapıtlar kuşkusuz çok boldur. Özgün ve ilginç son iki yapıt Ruth A. Revan, *Marx and Burke: A Revisionist View* (La Salle, I11: Open Court, 1973) ve David R. Cameron, *The Social Thought of Rousseau and Burke* (Toronto: University of Toronto Press, 1973). Gerald W. Chapman, *Edmund Burke, The Practical Imagination* (Cambridge: Harvard University Press, 1967)'a da başvurulmalıdır. Nihayet kusursuzluğu nedeniyle tavsiye edeceğim yapıt: B.T. Wilkins, *The Problem of Burke's Political Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1967).

7. Roger Soltau, *French Political Thought in the Nineteenth Century* (New Haven: Yale University Press, 1931) diğer türler arasında muhafazakâr siyasal ve toplumsal düşünceyi olasılıkla en başarılı şekilde işleyen yapıttır. Ayrıca bkz. J. T. Mertz, *History of European Thought in the Nineteenth Century* (London, 1914), özellikle 4. cilt. Emile Faguet, *Politiques et Moralistes du Dix-Neuviéme Siécle* (Paris, 1891 - 1900) 3 cilt. Bu yapıtta tek tek Fransız muhafazakârlarına ve onların fikirlerine ilişkin kimi ayrıntılı değerlendirmeleri bulabilirsiniz. Aynı şekilde; Charles Sainte-Beuve, *Couseries du Lundi* (Paris, 1885) 16 cilt. George Boas, *French Philosophies of the Romantic Period* (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1925) paha biçilmez değerdedir. Son bir oldukça yararlı

yapıt, J. McClelland, der., *The French Right* (London: Jonathan Cape, 1970) olup, muhafazakârlığın hikayesini de Maistre'den başlayıp Charles Maurras'a kadar getirmektedir.

8. Claude J. Gignoux, *Joseph de Maistre, Prophéte du Passé, Historien de l'Avenir* (Paris: Nouvelles Editions Latines, 1963) de Maistre üzerine yetkin bir incelemedir. Elisha Greifer'in etkili makalesine bkz.: "Joseph de Maistre and the Reaction Against the 18th Century", *American Political Science Review* (September 1961).

9. Bonald üstüne en iyi tek, tam-boy inceleme hâlâ, Henri Mouinié, *Bonald* (Paris, 1915)'dir. Comte ve diğer sosyologlarla karşılaştırmalar mükemmeldir. Benim, "Bonald and the Concept of the Social Group", *The Journal of the History of Ideas* (January 1944), adlı makalem Bonald'ın 19. yüzyıldaki daha genel toplumsal etkisini ele almaktadır. Bonald'ın düşüncesindeki dinsel temeli vurgulayan son bir önemli inceleme, Gianfranco Merli, *De Bonald: Contributo alla Formazione del Pensiero Catolico nella Restaurazione* (Torino, 1972)'dir.

10. Bkz. Robert Nisbet, "The Politics of Social Pluralism: Some Reflections on Lammenais," *Journal of Politics* (November 1948). Peter N. Stearns, *Priest and Revolutionary: Lamennais and the Dilemma of French Catholicism* (New York: Harper and Row, 1967) Lamennais'n in eşine az rastlanır tinsel ve düşünsel evriminin ve çağdaşları üzerindeki etkisinin büyüleyici ve önemli bir değerlendirmesidir.

11. Chateaubriand'ın yaşamı ve düşüncesinin siyasal ve toplumsal yönlerine ilişkin en iyi tek inceleme, Charles Dedeyan, *Chateaubriand et Rousseau* (Paris, 1973)'dur. Yazar Chateaubriand konusunda, Rousseau konusundan daha başarılıdır.

12. Karl Mannheim, "Conservative Thought" Adam Möller ve Möser'in fikirlerinin sıradan çözümlemesine hayranlık uyandıracak şekilde yardımcı olmaktadır; Mannheim her ikisinin özelliğini başarıyla yakalamıştır ve Alman muhafazakâr düşüncesinin ana görüşüyle bağlantılandırmaktadır. Ayrıca, kuramsal sorunlardan çok pratik siyasete yönelik olmakla birlikte, şu çalışmayı tavsiye ederim: David Y. Allen, *From Romanticism to Realpolitik: Studies in Nineteenth-Century Conservatism* (New York, 1971).

13. Shlomo Avineri, *Hegel's Theory of the State* (Cambridge: Cambridge University Press, 1974) tavsiyeye değer. Raymond Plant, *Hegel* (Bloomington: Indiana University Press, 1975) de öyle. Genç Hegel'in ön-veya potansiyel radikalizmini ve Marxizm üzerindeki etkisini vurgulamak mantıksaldır, ama Hegel'in çok daha uzun öğretmenlik ve yazarlık yıllarının olgunluğunda muhafazakâr olduğu ve Aydın Almanlar'ın hepsince böyle kabul edildiği unutulmamalıdır.

14. Müller için bkz. Karl Mannheim, "Conservative Thought," ile tarihsel-toplumsal fikirlerinin daha ayrıntılı ele alındığı bir çalışma için, bkz. Karl Schueck, *Studien uber Johannes von Müller,* (Heidelberg, 1912). Ayrıca Karl Henking'in anıtsal incelemesi, *Johannes von Müller* (Stuttgart, 1909-28) 2 cilt.

15. Söylemesi bile üzücü, Haller'in dikkate değer toplumsal ve siyasal düşünce sistemi üzerine yeterli bir inceleme yoktur. *Restauration*'u -bildiğim kadarıyla, bölüm bölüm bile- tercüme edilmemiştir ve standart siyasal düşünce tarihlerinde ona kısaca değinilip geçilir. Haller hakkında bulabildiğim en iyi inceleme, W. H. von Sonntag, *Die Staatsauffassung Carl Ludwing von Haller* (Jena, 1929)'dur. Bulabildiğim en son inceleme Mario Sancipriane, *Il Pensiero Politico di Haller e Rosmini* (Milano: Marzorati, 1968)'dir. Nedir ki bu çalışma Haller konusunda belli bir düzeyi tutturamaz.

16. Donoso y Cortés hakkında bkz. Carl Schmitt, *Interpretacción a Donoso y Cortés* (Madrid: Rialp, S.A. 1964) ile *The Dublin Review* (Spring 1947)'de olağanüstü başarılı bir değerlendirmesi. Günümüzde Balmes hakkında iyi bir inceleme yapılmamıştır. Büyük olasılıkla bugüne kadar yapılan en iyi değerlendirme, yandaş ama aynı zamanda eleştirel bir anlayışla kaleme alınmış bir yapıt olan Ade de Blanche-Raffin, *Jacques Balmes, sa vie et ses Ouvrages* (Paris, 1849)'dur. Gerek Donoso y Cortés, gerekse Balmes'in İspanya'daki hali hazır liberalleşmiş muhafazakârlık eğilimleriyle ilişkisi verili olduğuna göre, bu iki yazara olan ilginin, özellikle de bunların toplu yapıtlarının İspanya'da kolayca elde edilebilir hale gelişinden bu yana, artmasını bekleyebiliriz.

17. Bu bağlamların daha geniş bir değerlendirmesi, özellikle ilk iki bölümde, ama tümünde de olmak üzere, Nisbet, *The Sociological Tradition*'da bulunabilir. Muhafazakârlığın doğduğu düşünsel ve toplumsal sahneye ilişkin farklı ama dikkate değer bir değerlendirme için, bkz. Raymond Williams, *Culture and Society: 1789-1950* (Garden City, N.Y.: Doubleday Anchor Books, 1960) ve E.R. Hobsbawm, *The Age of Revolution* (New York: Mentor Books, 1964). Almanya'daki sahne için bkz. Klaus Epstein, *The Genesis of German Conservatism* (Princeton: Princeton University Press, 1966). Fransa için, bkz. Stanley Mellon, *The Political Uses of History: A Study of Historians in the French Restoration* (Stanford: Stanford University Press, 1958).

18. Alexis de Tocqueville, *The Old Regime and the French Revolution* (Garden City, N.Y.: Doubleday Anchor Books, 1955), *passim.* Dengeli değerlendirmeleri için ayrıca bkz. Norman Hampson, *A Social History of the French Revolution* (London: Routledge and Kegan Paul, 1963), ayrıca da, Franklin F. Ford, "The Revolutionary-Napoleonic Era: How Much of a Watershed?" *American Historical Review* (October, 1963).

19. Devrimin bu can alıcı yönüne ilişkin en iyi yapıtlar hâlâ şunlardır: Philippe Sagnac, *La Législation Civile de la Revolution Française* (Paris, 1898) ve Etienne Martin Saint-Leon, *Histoire des Corporations de Métiers* (Paris, 1898). Bu bağlamda, Robert R. Palmer, *Twelve Who Ruled* (Princeton: Princeton University Press, 1941) de yararlıdır.

20. Sanayi Devriminin yazınsal ve toplumsal düşünce üzerindeki özellikle İngiltere'deki etkisi hakkında bilhassa çok başarılı bir yapıt: Williams, *Culture and Society.* Ayrıca bkz. Ronald Walter Harris, *Romanticism and the Social Order:* 1780-1830 (New York: Barnes and Noble, 1969), bu konuyla ilgili yararlı bir değerlendirmedir.

21. Moulinié, *Bonald,* Bonald ile Rousseau ve Aydınlanma'nın diğer üyeleri arasındaki bu karşıtlığı bir hayli ayrıntılı olarak ortaya koyar. Bu aynı karşıtlık için ayrıca Harold Laski'nin Bonald üzerine incelemesine bkz.: *Authority in the Modern State* (New Haven: Yale University Press, 1919) böl. 2.

22. Aşağıdaki bütün alıntı ve göndermeler şu yapıttandır: Bonald, *Oeuvres Complètes* (buradan itibaren, *O.C.* şeklinde gösterilecektir), Abbé Migne, der. (Paris, 1859-64) 3 cilt.

23. John Morley, *Critical Miscellanies* (London, 1888) cilt II, s. 303. Bonald'ın Orta Çağlara hayranlığının ve bu çağın kendi çağının yeniden-inşasında bir model işlevi görmesi gerektiği inancının tipik örnekleri olarak, bkz. Bonald, O.C., cilt I, ss. 248, 262, 723, ve 1336-39. Bonald'ı "skolastiklerin sonuncusu" olarak adlandırılan Faguet'di: *Politiques et Moralistes,* cilt. I, s.70

24. Bonald, *O.C.* cilt I, s. 123.

25. Bonald "Reflections sur l'histoire de Bossuet," *O.C.*, cilt. III, s. 983.

26. Bonald, "Economie Sociale," *O.C.* cilt. I, s. 115.

27. Bonald, "Legislation Primitive", *O.C.*, cilt. I, s. 1074-75.

28. Bonald, "Pensées sur les divers sujets," *O.C.*, cilt. III, s. 1281.

29. *La Théorie du Pouvoir*, Bonald, *O.C.* cilt. I. s. 134-950'de bulunmaktadır. Siyasal iktidar, s. 134-456; dinsel iktidar, s. 458-719; toplumsal eğitim de, s. 742-950'de ele alınmaktadır.

30. Bonald, *O.C.* cilt. I, s. 163.

31. Barker'in Otto van Gierke, *Natural Law and the Theory of* Society (Cambrige: Cambridge University Press, 1934) 2 cilt, s. XLIX çevirisine yazdığı girişe bakın.

32. Bonald, *O.C.*, cilt, I.

33. Bonald, "Théorie du Pouvoir," *O.C.*, cilt. I, ss. 262 ff. Ayrıca, Bonald'ın işlevsel korporasyonların bireysel üyelerine toplumsal ve psikolojik katkılarını ele aldığı "Mélanges," *O.C.*, cilt III, s. 1279, ve meslekî-aracı cemiyetlerin değeri üzerine daha ayrıntılı gözlemleri için de "Economie Sociale," *O.C.*, cilt. I, s. 1040.

34. Bonald, "Economie Sociale," *O.C.*, cilt I, s. 1260.

35. Bonald, "Pouvoir religieuse," *O.C.*, cilt I, s. 458-719'daki "Théorie du Pouvoir" kesimi.

36. Bonald, "Principe Constitutif de la Société", *O.C.*, cilt I, ss. 39-50; ayrca, "Economie Sociale,"*O.C.*, cilt I, s. 993vd. ve "Divorce,"*O.C.*, cilt II, s. 97.

37. Bonald, "Mélanges,"*O.C.*, cilt III, s. 1282-83. Bonald -Devrim'de Jakobenlerle başlayan bir uygulama olan- devletin askere alma hakkına, aile yönetiminin ve Ataerkil üstünlüğün ihlâli olarak karşı çıkar.

38. Bu ilginç ve özgün deneme Bonald,*O.C.*, cilt II, s. 238 vd. de bulunmaktadır. Bonald'ın sanayiciliğe, özellikle İngiliz sanayiciliğine en güçlü saldırılarından biri, "Mélanges", *O.C.*, cilt III, s. 1336-39'dadır.

39. Bonald, "Théorie du Pouoir," *O.C.*, cilt I, s. 358.

40. Bonald, "Sur les Elections," *O.C.*, cilt II, s. 1319.

41. Bonald, "Discours Politiques," *O.C.*, cilt II, s.1074.

42. Hem muhafazakârlık, hem de ondokuzuncu yüzyıl sosyolojisi'nde görülen bu ve diğer temaları ayrıntısıyla, Nisbet, *The Sociological Tradition*'da ele aldım. Bu oluşturucu temaların yer aldığı muhafazakâr yapıtların başlıcaları şunlardır: Burke, *Reflections on the Revolution in France;* Bonald, *Oevres Completes;* Lamennais, *Essay on Indifference;* Chateaubriand, *The Genius of Christianity;* Hegel, *Philosophy of Right;* Haller, *Restoration of the Social Sciences;* ve de Maistre, *Considerations on France.* Bunların hepsi, ve diğer yapıtlar bu bölümün ikinci kısmında daha açık şekilde belirtilmektedir.

43. Alıntılayan Karl Mannheim, "Conservative Thought," s. 140, 143.

44. Hegel, *Philosophy of Right*, çev. T. M. Knox (Oxford: Oxford University Press, 1942), s. 271. Hegel, 154. sayfada, Bonald'ın daha önceki yapıtını anımsatan ve Simmel'inkini de haber veren bir pasaj yazmıştır: "Kent sivil iş yaşamının bulunduğu yerdir. Burada düşünce kendine döner ve atomlaştırıcılık görevini yerine getirir... Diğer yandan kır doğaya ve aileye yaslanan etik bir yaşamın bulunduğu yerdir. Böylelikle kır ve kent

iki an, iki ideal an oluşturur; bunların hakiki temeli devlettir, ne var ki devlet bunlardan kaynaklanır."

45. Bkz. Mannheim, "Conservative Thouht", s. 157 vd.

46. Karl Popper, *The Open Society and its Enemies* (London: Routledge and Kegan Paul, 1945) cilt 2. Ayrıca, Karl Popper, *The Poverty of Historicism* (New York: Harper Torchbooks, 1964); ayrıca bkz. Nisbet, *Social Change and History* (New York: Oxford University Press, 1969), özellikle son üç bölüm.

47. Auguste Comte, *Systéme de Politique Positive ou Traité de Sociologie,* 4. bası. (Paris, 1912),cilt III, s. 605, 614. Ayrıca bkz. *Systéme*'e bir ek oluşturan *Opuscules* (ilk denemeler), s. 157. Comte'un Bonald ve Fransız muhafazakârlarına ilave methiyesi *Systéme*'de, cilt. I, s. 64; cilt III s. 615; ve cilt II, s. 178'de bulunmaktadır. Fransız muhafazakârlarının devam eden geleneğinde yer alan muhafazakârların, değişmeksizin Comte'a methiyeler düzmesi, hem de Comte onların benimsedikleri Roma Katolisizmini resmen inkâr ettiği halde, şaşırtıcı değildir.

48. Comte, *Systéme,* cilt III, Hs. 551-52.

49. Comte, *Systéme,* cilt I, Hs. 361, 159 ff.

50. Comte *Systéme,* cilt I. s. 74.

51. Comte'un *Pozitif Siyaset*'i, daha önceki *Pozitif Felsefe*'sinden daha eleştirel ve ayrıntılı şekilde okunmalıdır. İlk yapıt gerçekte bilime, toplumun bilimine bir çağrıydı ve bir bilimin gerçekleştirilmesi için gerekli metodolojik ve kuramsal adımlarla doludur. Ama *Pozitif Siyaset* çok daha karmaşıktır. Özenli bir okur bu yapıtta, aile, din, eğitim, toplumsal sınıf ve hükümetin yapısına, işlevlerine ve temel süreçlerine ilişkin dirayetli çözümlemeler bulacaktır; ama bunlar hemen hiç değişmezcesine -günümüzde yeni bir insanlık dininden, Le Grand Etre olan topluma tapınmadan daha fazla bilim olarak kabul göremeyecek olan- pozitivizmin neredeyse mesihî bir değerlendirmesi geniş bağlamına oturtulmaktadır. *Siyaset*'te pozitivist liturjinin alması gereken tam biçimine ilişkin bir ahit ile, insan yaşamında ritüel ve liturjinin gelişkin bir teşrihi yanyana bulunmaktadır. Genelde, *Pozitif Siyaset*'in alt başlığı "sosyoloji üzerine bir risale" olmakla birlikte, bu sosyoloji dinine ait, *millenializm*den (binyılcılık) esinlenen bir yapıttır. Boas, *French Philosophies of the Romantic Period,* s. 292-93, bana öyle geliyor ki, Comte'un yapıtının Katolik-yeniden canlanmacı köklerini vurgularken abartma yapmamaktadır. "Pozitivizm az çok yeni ve dünyevi dille ifade edilen Bonald-Maistre türü Katolisizmdir... Bonald ve Maistre'nin fikirlerinin sözde teyidini Kilisenin öğretilerinde bulması, buna karşılık Comte'un doğrulamasını sadece gözlemde bulması ancak biyografik önem taşıyan bir rastlantıdır." Söylediğim gibi, Comte'la ilgili değerlendirmesinde - *Pozitif Siyaset*'in Comte'una ilişkin değerlendirmesinde kesinlikle - haklı görüyorum, ama yine de, Comte'un Durkheim'da zirveye ulaşan bir sosyologlar ardışıklığı üzerinde derin etkisini gözlememenin olanağı bulunmamaktadır.

52. Charles Sainte-Beuve, *Nouveaux Lundis* (Paris, 1867), cilt IX, s. 180.

53. Bu, hiçbir kuşkuya yer vermezcesine, Le Play'ın toplumsal ve siyasal düşüncesinin bütününün bulunduğu en iyi yapıttır. Amaç olarak kural koyucu olmakla birlikte, çok miktarda betimleyici-çözümleyici yazılar bulunmaktadır ve yöntem üzerine ilk bölümler hayranlık uyandırıcıdır. Le Play'in -Carle C. Zimmerman ve Merle E. Frampton'un *Family and Society* adlı bir kuşaktan daha uzun zaman önce yayımlanan

yapıtındaki bazı uzun kesimler dışında-hiç çevrilmemiş olmasını veya *The Sociological Review* (1946)'nın 38'nci cildinin ikinci kısmı olarak yeniden basılan, Dorothy Herbertson'un, "The Life of Frederick Le Play" başlıklı kısa çalışmasının içerdiğinden daha fazla kapsamlı, eleştirel bir incelemeye konu edilmemiş olmasını şaşırtıcı görüyorum.

54. Frederick Le Play, *La Réforme Sociale,* cilt I, s. 55 vd. Le Play-Orta Çağların hayran olduğu hakiki feodalizmi ile onun monarşik *ancien régime* altındaki yozlaşmış hali arasında bir ayrım yapar. Bonald, de Maistre, hatta Burke'nin tersine bu ikisini birbirine karıştırmaz.

55. Le Play, *La Réforme,* cilt II, s. 371. Önemli olan bütün bakımlardan Le Play siyasette merkeziyetçiliğe karşıttır ve çoğulcudur. Kökü iyice derinlerde olan Katolik gelenekselciliğine karşın, toplumsal grupların siyasal iktidarla ilişkisine gelindiğinde Proudhon'la ortak bir çok yönü vardır.

56. *Communautes* ile *corporations* arasındaki ayrımı için bkz. Le Play, *La Réforme* cilt II, böl. 42.

57. Tocqueville'in düşüncesindeki muhafazakar-liberal çatışması biz okurları için olduğu kadar bizzat kendisi için de açık değildir. Dostlarına yazdığı mektuplardan, 1848 Devrimi'ne ilişkin anılarından ve Devrim'e bizzat katılmasından bildiğimiz kadarıyla bütün yaşamı boyunca kabul edilebileceği bir parti ya da bilinen bir ideoloji bakımından güvenilir bir yer bulamamasından ısdırap çekmiştir. Tocqueville'in dostu ve İngilizce çevirmeni Henry Reeve'e 1837'de *(Amerika'da Demokrasi*'nin ikinci bölümünün yayınından önce) yazdığı mektupta şöyle diyordu: "İnsanlar bana sırayla aristokratik ya da demokratik önyargılar yüklüyor.Başka bir dönemde, ya da bir başka ülkede doğmuş olsam, bunlardan biri olabilirdim. Ama bu haliyle doğmuş olmam kendimi ikisine karşı korumamı da kolaylaştırmıştır." Tocqueville'i muhafazakârdan çok liberal geleneğe koymak olasılıkla daha iyi olur. Ama 1848 Devrimi'nin sonundan itibaren güçlenmekte olan sosyal demokrat harekete konması kesinlikle mümkün değildir. Tocqueville'in önceki Fransız Devrimi'ne ve bu devrime yol açan düşünce dönemine ilişkin değerlendirmesinin muhafazakâr aratonları çok açıktır. Demokrasinin ve demokrasinin kültür, düşünce, okuryazarlık, deha, ayrıca uzun dönemde özgürlük üzerine yıpratıcı etkilerinin *Amerika'da Demokrasi*'nin ikinci kısmını oluşturan uzun ve derinlemesine eleştirisi ortadadır. Söylediğim gibi Tocqueville'i, otoritenin daha baskın kavram olduğu muhafazakârlardan ayırt eden en önemli özelliği, onun özgürlük tutkusudur.

58. *Amerika'da Demokrasi*'nin muhafazakâr öğeleri, bu yapıtın birinci kısmında çoğunluktan ve kamuoyundan duyduğu korkuyu açık açığa dile getirişinde ve ikinci kısmında eşitliğin ve çoğunluk tapıncının kültür, bireysel psikolojik istikrar, çoğulculuk ve özgürlük üzerindeki yıkıcı etkilerine ilişkin çözümlemelerinde, bunların yanı sıra, teknoloji ile sanayinin işçi üzerindeki olumsuz etkilerini değerlendirişinde ayrıca, paraya ve paranın ürettiği toplumsal sınıf türüne ilişkin aristokratça yazılarında görülmektedir.

59. Bkz. Tocqueville, *The Old Regime and the French Revolution,* özellikle s.140 ve devamı.

60. Fransız Sosyolojisindeki bu geleneğe ilişkin en iyi değerlendirmeler şunlardır: Pitirim Sorokin, *Contemporary Sociological Theories,* (New York: Harper and Brothers, 1928) -"sosyolojizm" üstüne olan bölüme bkz.; Emile Benoit-Smullyan, *The Development of French Sociologistic Theory and Its Critics* (1938, mikrofilm olarak, Uni-

versity of Wisconsin Library, bildiğim kadarıyla ne yazık ki, hâlâ basılmış değildir); ve Howard Becker ve Harry Elmer Barnes, *Social Thought from Lore to Science* (New York, 1938) 2 cilt-2. cildteki Fransız sosyolojisi hakkındaki bölüme bkz. Roberty ve Espinas gibi sosyologların Fransa'da sosyal bilimler üzerinde gerçekleştirdiklerinden daha fazla etki sağlayamamaları, öğrenciler arasında izleyici bulamamaları -ve buna karşılık diğerleri arasında Emile Durkheim'ın bu çizgide belirgin bir başarı sağlamış olması- Terry N.Clarck'ın yapıtının konusudur: *Prophets and Patrons: The French University and The Emergence of the Social Sciences* (Cambridge: Harvard Üniversity Press, 1973). Bütün bunlara karşın, yine de bence 19. yüzyıl Fransa'sındaki "sosyolojist" diye adlandırılan geleneğe ilişkin en çarpıcı tek olgunun devamlılığı olduğunu, Bonald ve arkadaşlarının teolojik-siyasal kitaplarında ve risalelerinde varlık kazandığı dönemden Durkheim ve onun Mauss, Fauconnet, Davy, Halbwachs ve diğerleri gibi parlak öğrencilerine kadar hemen hemen hiç ara vermeyen kesintisizliği olduğudur.

61. Durkheim'in sosyolojik muhafazakârlığıyla, Robert Nisbet, *The Sociology of Emile Durkheim* (New York: Oxford University Press, 1974)'de uzun uzadıya ilgilendim; ayrıca bkz. Nisbet "Conservatism and Sociology", *The American Journal of Sociology* (September 1943) ve Nisbet, "The French Revolution and the Rise of Sociology." Steven Lukes, ünlü bibliyografik incelemesi, *Emile Durkheim: His Life and Work* (New York: Harper and Row, 1972)'de, 546'ncı sayfada Durkheim hakkında şunları söyler: "O bir çok yönden hem ahlâksal bir muhafazakâr, hem de çoğu tanıma göre sıradan bir sosyalist olarak nitelenebilecek radikal bir toplumsal reformcuydu. Muhafazakârlığı sosyolojik olarak temelleniyordu ama nihayetinde insan doğasının sınırlama ve ahlâksal disiplin gereksiniminde olduğu görüşüne yaslanıyordu." Bununla birlikte, muhafazakârlığın Durkheim üzerindeki gerçek etkisi, Durkheim'ın çağdaş siyasal bağlamlardaki birey ve topluma ilişkin tutumlarıyla olduğundan çok sosyolojisinin *oluşturucu kavramlarıyla* ilgilidir. *Kollektif vicdan,* toplumun bireye göre mutlak önceliği, toplumsal disiplinde din ve ahlâkın temel olması, birey ile devlet arasında dolayımı sağlayan meslek grupları, dinin işlevsel olarak bütün toplumsal yaşam biçimlerine gerekli olduğu görüşü, toplumsal olguların dışsallığı, devletin *toplumsal* dayanışmayı yıkıcı rolü ve gözden kaçırılmaması gereken, her tür bireyciliğe karşı amansız antipati gibi fikirler-bu tür fikirler yüzyılın başlarında, polemiksel-siyasal bağlamda elbette, muhafazakârların yazılarında çiçeklenmeye başladı; bunlar Durkheim sosyolojisinin de temel öğeleridir.

4

MARXİZM VE SOSYOLOJİ

Tom Bottomore

Çeviren: Mete Tunçay

Marx'ın Düşüncesinin Oluşması

Marxizmle sosyoloji arasında yüzyılı aşkın süredir yakın, huzursuz, çekişmeli bir ilişki devam etmekte. Yakınlık, Marx'ın kuramının da tıpkı sosyoloji gibi, toplumun genel bir bilimi olmak üzere tasarlanmış ve benzer bir biçimde, özellikle toplumdaki endüstriyel kapitalizmle 18'inci yüzyılın siyasal devrimlerinden kaynaklanan değişiklikleri anlamaya yönelmiş bulunmasından ileri gelmiştir. Bu kuramın kapsam ve amaçları, Comte ile Spencer'in sosyoloji sistemlerininkilerle besbelli ki aynıydı ve bir ölçüde, uygarlık tarihleri, ilerleme kuramları, Saint-Simon'un endüstri toplumunu çözümleyişi ve yeni siyasal ekonomi gibi, onlarla aynı düşünsel kaynaklardan yararlanmıştı. Huzursuzluk ve çekişme ise, birazdan daha tam olarak tartışılacağı üzere, sosyolojiyle Marxizmin tarihsel olarak geniş ölçüde ayrı ayrı evrenlerde gelişmiş bulunmasından, doğrudan doğruya kuramsal görüşlerin çatışmasından ve Marxizmin başkalarının yanısıra *bir* sosyoloji kuramı olarak mı, yoksa benzersiz bir düşünce sistemi, insan toplumunu anlamanın ve bu toplum içinde eylem yöneltmenin bir aracı olarak, herhangi bir sosyoloji türüne kökten bir almaşık oluşturan kendi başına bütünlüklü bir düşün dünyası diye mi anlaşılması gerektiği sorununun gerisindeki sürüp giden belirsizlik ve anlaşmazlıklardan kaynaklanmaktadır.

Bu bölümde, bir başka yerde tartıştığım,[1] son sorunla doğrudan doğruya ilgilenmeyeceğim; Marxist kuramın, kavramsal tasarımlarının ve yöntemsel ilkelerinin farklı olmasına bakmadan, aynı zamanda çeşitli sosyoloji kuramlarının da konusunu oluşturan özgül ve belirlenmiş bir sorunlar dizisiyle uğraştığı varsayımından hareket edeceğim. Bu görüş açısından, Marxizmle sosyoloji arasındaki ayrılıklar, genellikle sosyolojik çözümleme alanının kapsamına girdiği kabul edilen rakip kuramlar arasında varolan ayrılıklardan daha büyük görülmeyebilir. Ayrıca, yeri gelince belirtileceği gibi Marxist kuramın kimi türleriyle sosyolojideki kimi kuramsal konumlar arasında birçok bağıntı ve anlaşmalar, karşılıklı etkileşmeler vardır. Onun içindir ki, aşağıdaki yazıda, sosyolojik çözümlemenin belli başlı türlerinden biri olarak Marx'ın kendi kuramının temel öğelerini saptamak,[2] sonra da bu kuramın daha sonraki gelişmelerini, yeniden-yorumlanışlarını ya da onda yapılan yaratıcı-yenilikleri ve Marxist düşünürlerin gerek

eleştirel saldırıları gerekse değişen tarihsel koşulların ortaya çıkardığı yeni sorunları nasıl yanıtladığını izlemek niyetindeyim.

Marx'ın kuramı, her şeyden önce zamanın felsefesinden, tarih incelemelerinden ve sosyal bilimlerinden alınmış fikirlerin önemli bir bileşimidir; bu kuramın oluşması, en iyi biçimde *1844 Ekonomi ve Felsefe Elyazmaları*'nda izlenebilir.[3] Burada Marx, kuramının en temel kavramı olan "insan emeği"ni tanımlamaya başlamaktadır, sonradan bunu bir sürü ilişkili kavramla birlikte geliştirecektir. *Elyazmaları*'nda şöyle demektedir: "Hegel'in *Fenomenoloji*'sinin asıl önemli yanı... ilkin Hegel'in insanın kendini doğurmasını bir süreç olarak kavramasıdır; ... Hegel böylece *emeğin* özünü yakalar ve nesnel insanı... insanın *kendi emeği* ürünü olarak görür."[4] Bu elyazmalarında, Hegel'in "tinsel emek" anlayışını, ondan çok ayrı bir kavram olan, siyasal ekonomi yazarlarının yapıtlarındaki, servetin kaynağı olarak, maddi üretim sürecinde yer alan emeği işin içine katmakla, Marx'ın nasıl dönüştürdüğünü görebiliriz. Marx bazan ileri sürüldüğü gibi, burada ya da sonraki yazılarında emek fikrini yalnızca maddî üretimle sınırlamamıştır; çünkü daha geniş bir insan-etkinliği-olarak-emek anlayışını her zaman korumuştur ki, bu kavramda maddî ve düşünsel üretim elele giderler. İnsan yalnızca fiziksel varoluşunun araçlarını üretmez, aynı zamanda ve tek bir süreç içinde bütün bir toplum biçimini de yaratır. Böyle olmakla birlikte, Marx'ın kavramının ayırıcı özelliğinin, her türlü toplumsal yaşamın temeli olarak ekonomik anlamda (insanla doğa arasında gelişen değişim) emeğin önemini vurgulaması olduğu doğrudur. Dolayısıyla, Karl Korsch'un yaptığı gibi, Marxizmin sosyolojiden çok siyasal ekonomi sayılması gerektiği iddia edilebilir;[5] ve hiç şüphe yok ki, Marx'ın kuramını başka birçok sosyoloji kuramından ayıran özellik, onun insan toplumunu doğa dünyasına sıkıca oturttuğu ve her türlü toplumsal görüngüyü, toplumla doğa arasındaki (tarihsel olarak değişen) ilişki bağlamında çözümlediği gerçeğidir.

Hegel'in düşüncesinin Marx'ın *Ekonomi ve Felsefe Elyazmaları*'nda gerçekleştirmeyi üstlendiği ikinci bir dönüşümü de vardır; bu da yabancılaşma fikrinin, siyasal ekonomi yazarlarının yapıtlarında kavranabilecek bir "emeğin yabancılaşması"nın çözümlenmesiyle ekonomik ve toplumsal bir kavrama çevrilmesidir. Emeğin kendisi gibi, emeğin yabancılaşması da, Marx için, sadece düşünsel ya da tinsel alanda değil, insanın fiziksel varoluş ve maddî üretim dünyasında yer alan bir süreçtir. "Yabancılaşmış emek", bazı insanlara başkalarının zorladıkları bir çalışma özgür yaratıcı etkinliğe karşıt olarak "zoraki emek"tir; ayrıca, işçi tarafından onunla üretilenlere, başkalarınca, yani "üretim sisteminin efendileri"nce el konulduğu bir emek türüdür.

1844 elyazmalarında tam olarak geliştirilmeyen, ama Marx'ın o dönemdeki başka yazılarında da değinilen bu iki kavramdan, onun bütün toplum kuramının ana öğelerini çıkarabiliriz. İlk önce, insanla doğa arasındaki değişimin başlıca biçimi olarak emek, doğayı değiştirirken insanın onun aracılığıyla kendisini ve toplumunu da değiştirdiği tarihsel olarak gelişen bir süreç diye anlaşılmaktadır. Sonra bu anlayış, doğallıkla, farklı tarihsel dönemlerde özgül üretim tarzlarının ve onlara karşılık olan (tekabül eden) toplum biçimlerinin başat olmalarıyla niteliklenen emeğin ve üretimin gelişmesindeki evreler fikrine götürür. Üstelik, bu tarihsel sürecin ilerici bir niteliği vardır; insanlık doğa üstündeki denetimini arttıran ardarda evreler aracılığıyla, belirli doğal güçlere hemen hemen tam bağımlı olduğu durumdan uzaklaşır; öyle ki, Marx'ın insanlığın toplumsal tari-

hi hakkında daha sonraki yazılarında (*Grundrisse*'de)[6] "toplumun ekonomik oluşumundaki ilerici çağlar"dan ve toplumun "daha yüksek biçimleri"nden söz etmesi olanaklı hale gelir. Bununla birlikte, toplumsal emeğin gelişmesi, üretici güçleri yetkinleştirmek, böylelikle de, doğayı daha etkinlikle denetlemek için işbirliğine dayalı, ortaklaşa bir çaba biçiminde olmaz. Toplumun aralarındaki ilişkinin ekonomik ve toplumsal yaşamın genel niteliğini belirlediği iki büyük gruba bölünmüş olduğu fikri, daha "yabancılaşmış emek" kavramıyla ortaya konulmaktadır. Sonradan (*Kapital*, cilt III'te)[7] Marx bu görüşü şöyle dile getirecektir: "Bütün toplumsal yapının, oradan da egemenlikle bağımlılık arasındaki ilişkinin siyasal biçiminin, yani kısacası devletin belirli biçiminin en gizli temelini açığa vuran, her zaman, üretim koşullarının efendileriyle doğrudan doğruya üreticiler arasındaki dolaysız ilişkilerdir. Efendilerle üreticiler arasındaki bu ilişki biçimi, her zaman çalışma yöntemlerinin, dolayısıyla da emeğin toplumsal verimliliğinin gelişmesindeki belirli bir aşamaya zorunlu olarak karşılıktır (tekabül eder)."

Onun içindir ki, *Ekonomi ve Felsefe Elyazmaları*'nda - "hümanist" bir toplumsal felsefe açısından, bunlarda bulunabilecek başka bütün öğelerin yanısıra- Marx'ın sosyolojik kuramının (emek, özel mülkiyet, üretim tarzı, toplum biçimleri, gelişme aşamaları, toplumsal sınıflar ve sınıf çatışması gibi ana kavramların bölük pörçük de olsa, bir serimleme içinde ya doğrudan doğruya anlatıldığı ya da hiç değilse anıştırıldığı) kaba çizgilerini buluyoruz; bu, Marx'ın düşüncesinin, felsefî fikirleri Marx'ın kendisinin önsözde "bütünüyle deneyci bir çözümlemenin meyvası" diye tanımladığı bir toplum kuramının kavramlarına çevirmek ve o yolda yeniden kurmak süreci içinde, Hegelci felsefe ve siyasal ekonomi arasındaki bir karşılaşma yoluyla gösterdiği edimsel gelişmeyi ortaya koymaktadır. Bu elyazmaları, pek doğal olarak, ilerdeki gelişkin fikirlerin çekirdeklerinin filizlendiği 1834-45 yıllarında kaleme alınan daha geniş bir yapıtlar topluluğu içinde yer almaktadırlar ve örneğin, Marx'ın toplumsal sınıf kavramı, Fransız sosyalist düşünürlerinin çağdaş proletarya hakkında incelemelerine çok şeyler borçlu olan yazılarda işlenmiştir. 1845 yılına gelindiğinde Marx artık, fikirlerinin gelişmesinde kuramının ana ilkelerini kesin terimlerle formüle edebileceği bir noktaya ulaşmıştı. "Onun içindir ki, bu toplum anlayışı üretimin gerçek sürecinin düpedüz, yaşamın maddî üretiminden ve bu üretim tarzıyla bağıntılı olan ve onun yarattığı ilişki biçiminin serimlenmesine dayanmakta, yani çeşitli evreleri, ayrıca devlet halinde de etkinliği içinde bütün tarihin temeli olarak sivil toplumun kavranmasından hareket etmektedir... Pratiği fikirle açıklamamakta, tersine, fikirlerin oluşmasını maddî pratikle açıklamaktadır; bundan ötürü de, bilincin bütün biçimlerinin ve ürünlerinin düşünsel eleştiriyle değil... ancak bu idealist safsatalara yol açan gerçek toplumsal ilişkilerin pratikte alaşağı edilmesiyle ortadan kalkacağı, tarihin itici gücünün eleştiri değil, devrim olduğu sonucuna varmaktadır... Göstermektedir ki... tarihin her evresinde maddî bir sonuç, üretici güçlerin bir toplaması, öncellerden beri kuşaktan kuşağa aktarılmış, bireylerin birbirleriyle ve doğayla tarihsel olarak yaratılan bir ilişkisi, evet yeni kuşağın değişikliklere uğrattığı, ama aynı zamanda onun yaşam koşullarını belirleyen, ona kesin bir gelişme biçimi, özel bir nitelik veren bir üretici güçler, sermaye ve koşullar yığını bulmaktadır. Tıpkı insanların koşulları yarattığı gibi, koşulların da insanları yarattığını göstermektedir." (*Alman İdeolojisi*, 1845-46)[8] Marx, çok daha sonra yazdığı bir metindeki incelemelerinde, bu ku-

ramsal tasarımın kafasında 1843-45 döneminde oluştuğunu açıkça belirtmekte ve buna, "kılavuz ipliği" demektedir; yine bu metinde, genel anlayışını aynı terimlerle dile getirdiği ünlü bir parça da vardır: "Yaptıkları toplumsal üretimde insanlar kaçınılmaz ve iradelerinden bağımsız belirli ilişkilere girerler: Bu üretim ilişkileri, onların maddî üretim güçlerinin gelişmesinin belirli bir aşamasına karşılıktır. Bu üretim ilişkilerinin tümü, toplumun ekonomik yapısını, yani belirli toplumsal bilinç biçimlerinin karşılık olduğu ve üstünde yasal ve siyasal üst yapıların yükseldiği gerçek temeli oluşturur. Maddî yaşamın üretim tarzı, yaşamın toplumsal, yasal ve tinsel süreçlerinin genel niteliğini belirler... Gelişmelerinin belirli bir aşamasında, toplumdaki maddî üretim güçleri varolan üretim ilişkileriyle ya da -aynı şeyin yasa diliyle anlatımından başka bir şey olmayan- o zamana dek içinde işledikleri mülkiyet ilişkileriyle çatışırlar... O zaman bir toplumsal devrim dönemi başlar. (*Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'nın önsözü, 1859).[9]

1840'ların ortalarından sonra, Marx'ın düşünsel ilgileri bir hayli değişmiş, fakat bu yeniden-yönelme türlü türlü anlaşılmıştır. Louis Althusser, 1845 sıralarında, henüz Hegel'le Feuerbach'ın fikirlerinin yoğun etkisi altında, "hümanist" ve "tarihsici" (*historicist)* bir ideolojiyi savunan genç Marx'ı, özgün ve sıkı bir toplum biliminin yaratıcısı olan olgun Marx'tan ayıran bir "epistemolojik kopuş" olduğunu öne sürmektedir.[10] Fakat, (Althusser'in yapıtlarında "bilimselliğe" sık sık göndermeler yapılmasına karşın, bilimle ideoloji arasındaki ayrımın hiçbir zaman açıklık ve inandırıcılıkla kanıtlanmamış olduğunu görmezlikten gelsek bile) Marx'ın sonraki yapıtlarının, özellikle de *Grundrisse*'nin içeriği ve savları, daha eski metinlerle yakından karşılaştırılınca, bu görüşte ısrar etmek güçtür. Marx'ın kuramının ana çizgilerini belirledikten sonra, toptan bir toplumsal gelişme süreci bağlamında bir bütün olarak kapitalist toplumun incelenmesi için yalnızca bir çıkış noktası olması amacıyla, kapitalist üretim tarzının daha ayrıntılı ve esaslı bir çözümlemesine girişiğini söylemek, bence daha akla yakındır.

Gerçekten, bu görüşü doğrulayacak biçimde, Marx *Grundrisse*'nin girişinde, yapmayı tasarladığı bir sürü incelemenin programını sıralamaktadır. Burada, bir yandan "bütün üretim çağlarının belirli bir takım ortak nitelikleri olduğu"na değinirken, üretimin tarihsel gelişimi anlayışını da sağlamca yeniden ortaya koymakta; üretim, dağılım, değişim [mübadele] ve tüketim arasındaki ilişkiyi çözümlemekte; siyasal ekonomik yöntemini incelemekte ve kendi yönteminin öğelerini anlatmaktadır. En son olarak da, üretim tarzları, toplum ve devlet biçimleri ve kültür görüngü (fenomen)leri arasındaki bağıntıyı ayrıntılı bir biçimde göstermek ve toplumların ilerleme kavramıyla ilişkisi açısından tarihsel gelişmesini yorumlamak yolunda yapılacak herhangi bir girişimde göğüslenmesi gerekecek başlıca sorunların bazılarını notlar halinde sunmaktadır. Ayrıca, *Grundrisse*'de Marx'ın tarihsel gelişme sorunlarını en kapsamlı ve sistemli bir biçimde tartışma denemesi olan, kapitalizm-öncesi ekonomik oluşumlar üstüne uzun bir kesim de vardır. [11]

Besbelli ki Marx iddialı projesini tamamlayamamış, 1850'lerin sonlarından ölümüne değin yazdığı önemli yapıtlar, geniş ölçüde, özgül bir üretim tarzı olarak kapitalizmin, o da eksik kalan, ekonomik bir çözümlemesini yapmaya ayrılmıştır. Böyle olmakla birlikte, toplumun çeşitli tarihsel biçimleri hakkındaki incelemeleri hiçbir zaman büsbütün terketmemiş, özellikle de ömrünün son yıllarında (1880-82 arasında) insanlığın toplumsal ve kültürel tarihini türlü yollardan araştıran -aralarında L.H.Morgan, J B.Phear,

H.S.Maine ve John Lubbock'un da bulunduğu- bilginlerin yapıtları üstüne uzun açımlamalar kaleme almıştır. [12] Dolayısıyla, Marx'ın olgun yıllarındaki incelemelerinin iki yönü vardır: Bunlardan biri, çağdaş kapitalist üretim üstüne yoğun bir araştırma yaparak ve siyasal ekonomideki öncel ve çağdaşlarının kuramlarını eleştirel bir gözle inceleyerek kendisinin üretim tarzlarını kuramsal olarak çözümleyişini daha inceliklı bir hale getirmek; ötekiyse, kapitalist üretim tarzını ve kapitalist toplumu, daha önceki yapıtlarında ana çizgilerini özetlediği, ama *Grundrisse*'nin bazı kesimleriyle Morgan ve başkaları hakkında tuttuğu notlarda da düzeltmeye ve ayrıntılandırmaya çalıştığı tarihsel bir toplumsal gelişme şemasına yerleştirmek için sürekli bir gayret göstermektir.

Marx'ın ekonomik çözümlemesindeki ilerlemeleri, Martin Nicolaus *Grundrisse* üstünde odaklanan "The Unknown [Bilinmeyen] Marx" başlıklı bir denemesinde yetkinlikle tartışmıştır. [13] *Grundrisse*, Marx'ın üç ana sorundaki düşünüşünün gelişmelerini gösterir. Bir kere, *Ekonomi ve Felsefe Elyazmaları*'nda başladığı, para ve değişim üstüne çözümlemesini geliştirmiş ve kapitalist toplumun tarihsel olarak ortaya koyduğu toplumsal ilişkileri anlatan, "sosyal senet" olarak bir para anlayışı formüle etmiştir; fakat şimdi, kapitalist üretimin ve sermaye birikimi sürecinin ya da sermayenin kendi kendini yaymasının bir çözümlemesini, bu piyasa ilişkileri açıklamasının önüne geçirmektedir (ona egemen kılmaktadır). İkinci olarak, üretimi çözümlerken, işçinin ücreti karşılığında sattığı metayı anlatmak için (eski yazılarındaki "emek" terimi yerine) yeni "emek gücü" kavramını kullanmakta ve bu metanın benzersiz niteliğini, yani önceden varolmayan ya da onu sürdürmek için gerekli olandan daha büyük değerleri -bu da demektir ki, kapitalist kârın kaynağı olan artı değeri- yaratma yeteneği olduğunu ışığa çıkarmaktadır. Ve son olarak da, Marx kapitalizmin çöküş koşullarını *Grundrisse*'de , öteki yazılarının hepsindekinden daha yetkinlikle tartışmaktadır. Bana öyle geliyor ki, burada biri olumsuz, diğeri olumlu iki tür etkene değinmektedir. Bir kere, diyor ki, "kapitalizmin üretim konusunda -her türlü üretim engelini aşma yoludaki genel eğilimiyle çelişen- özgül bir engeli vardır; bu gelişmiş kapitalizmin temel çelişkisi olan *fazla-üretim*'dir" Marx, fazla-üretimi çeşitli terimlerle nitelemeyi sürdürüyor; fakat görüşü, bunun "kullanım değerinin değişim değeriyle sınırlanması"nı ortaya çıkardığı önermesiyle özetlenebilir; yani ürünler (metalar) değişime sokulamadığı (mübadele edilemediği), dolayısıyla da içerdikleri artı değer gerçekleştirilemediği için üretim sınırlanır. Ya da Marx'ın *Kapital*'in III'üncü cildinde anlattığı gibi, "Bütün gerçek bunalımların sonul nedeni, her zaman kapitalist üretimin, üretim güçlerini ancak toplumun mutlak tüketim erkiyle sınırlı olacak biçimde geliştirme eğiliminin tersine, kitlelerin yoksulluğu ve sınırlı tüketimidir."

Bu çözümleme, Marx'ın varolan toplumun içinde (kapitalizmde para ve değişimden [mübadeleden], kısacası piyasadan oluşan) üretim güçleriyle üretim ilişkileri arasında bir çelişki ya da çatışma çıkınca, yeni bir toplum biçimine geçişin başladığı yolundaki genel önermesinin ana içeriğini vermektedir. Fakat kapitalizmin çöküşündeki ikinci, olumlu etken, kapitalizmin kendi gelişimiyle, içinde ortaklaşa ya da komünal bir toplumsal emek sürecinin yönetilmesinin şimdiden gerçekleştiği ekonomik koşulların yaratılmasıdır. *Grundrisse*'nin sonundaki dikkate değer bazı parçalarda Marx bu fikri anlatır: "Büyük-çaplı endüstrinin geliştiği ölçüde, gerçek servetin yaratılması, emek süresinin harekete geçirdiği (güçlü etkililiği de aynı şekilde bunların üretimiyle doğrudan doğruya ilişkili emek zamanına bağımlı olmayan) araçların gücüne oranla, harcanan emek za-

manına ve emek miktarına daha az dayanır hâle gelir; daha çok, bilimin genel durumuna ve teknolojinin ilerlemesine ya da bu bilimin üretime uygulanmasına dayanır. ... Bu dönüşümle üretim ve servetin ana dayanağı, öyle görünüyor ki, insanın doğrudan doğruya harcadığı emek ya da çalışmakla geçirdiği zaman değildir; kendi genel üretim güçleri, doğayı anlayışı ve ona egemen oluşu, kısacası toplumsal bireyin gelişmesidir. ... Sabit sermayenin gelişmesi, genel toplumsal bilginin ne ölçüde *doğrudan doğruya üretici bir güç* haline geldiğini ve dolayısıyla, toplumsal yaşam süreçleri koşullarının kendilerinin genel zekânın hangi kapsamda denetimi altına girecceği ve onun tarafından yeniden yapılandığını gösterir." Marx *Grundrisse*'de, kapitalizmin çöküşünü ve yeni bir toplum biçimine geçişi, içinde ekonomik bunalımların ve siyasal savaşımların, ama aynı zamanda kapitalizme almaşık bir ekonomi sisteminin ve "bütün bilim ve doğa, toplumsal örgütlenme ve ilişki güçlerinin" uyanışının da hepsinin birer rol oynadığı karmaşık ve uzatılmış bir süreç olarak görür.

Öyleyse, Marx'ın ömrü boyunca yazdığı yapıtların çok büyük bölümünü meydana getiren, kapitalizmi, özellikle de kapitalist üretim tarzını çözümleyişi, gençliğinde ana çizgilerini ortaya koyduğu genel toplum kuramıyla nasıl bağdaşmaktadır? Daha önce de belirttiğim gibi, Marx'ın ayrı ayrı üretim tarzlarının ve toplumsal biçimlenmelerin bir ardarda gelişi anlamında toplumun tarihsel gelişmesi sorunuyla şöyle ya da böyle ilgilenmediği hiç bir dönem olmamıştır; kapitalizm-öncesi ekonomik biçimlenmeleri genel olarak tartışırken (özellikle *Grundrisse*'de ve "Asya üretim tarzı" üstüne yazılarında ve Morgan'ın, Maine'in ve kurumların erken tarihleriyle uğraşan öteki bilginlerin yapıtlarını okumalarına dayanan, ilk kabile ve köylü toplumları hakkındaki gözlemlerinde), Marx bu tür tarih sorunlarına yeniden dönmüştür. Bu incelemelerden çıkardığı sonuçlar kapitalizm üstüne çok daha etraflı incelemelerinden çıkan sonuçlar kadar açık seçik olmaktan hayli uzak kalmış ve daha sonraki yazarlar tarafından türlü türlü yorumlanmıştır. Örneğin, *Kapitalizm-öncesi Ekonomi Şekilleri*'ne yazdığı girişte, Eric Hobsbawm, "Tarihî materyalizmin genel kuramına göre, üretim tarzları birbirini izlemelidir, ama zorunlu olarak belirli üretim tarzları olması, hatta bunların önceden-belirlenmiş belli bir sıraya göre ardarda dizilmeleri gerekmez" demekte ve bu belirli metni göz önünde tutarak, Marx'ın zamandizimsel (kronolojik) ardarda gelişle ya da bir sistemin öncelinin içinden evrilmesiyle değil, ilkel komünal toplumun dağılmasından sonra toplumların genel gelişmesindeki çözümlemesel evrelerle uğraştığını ileri sürmektedir.[14]

Marx'ın formülleştirmeye çalıştığı toplumsal gelişmenin pekin örüntüsüne ilişkin bu güçlükler, onun apaçık bir biçimde, önceki bütün üretim tarzları ve toplumsal biçimlenmeler arasında kapitalist üretim tarzının ve kapitalist toplumun eşsizliğini (başkalarına benzemeyişini) vurgulamak istemesi nedeniyle daha da artmaktadır. Bu karşıtlık, çeşitli yollarla ortaya konulur. Örneğin, Marx'ın çözümlemesi, kapitalist toplumda artı değere el konulmasının aşağı yukarı salt ekonomik araçlarla olmasına (ve o nedenle de, meta üretiminin sırlarına nüfuz ederek açığa vurulmak gerekmesine) karşılık, daha önceki bütün toplumlarda bunun şu ya da bu çeşit bir ekonomi-dışı zorlama gerektirdiğini ima etmektedir. [15] Sonra şu da var ki, eğer kapitalist toplumda temel çelişki üretim güçleri arasındaysa ve üretimin toplumsal ilişkilerini değişim (mübadele) ve para oluşturuyorsa, önceki toplum biçimlerindeki çelişkilerin niteliği ve bunların birinden ötekine geçişin oluş biçimi sorun olarak ortaya çıkar. Bu soru, toplumsal sınıflar soru-

nuyla da ilişkilidir. Geniş bir anlamda Marx'ın kuramı (ilkel komünal toplum çağından sonra) evrensel bir biçimde toplumun "üretim sisteminin efendileri" ve "doğrudan doğruya üreticiler" terimleriyle sınıflara bölünmesini koyutlar (postulat olarak ortaya koyar); fakat başka bir anlamda, sınıflar kapitalist toplumun ayrıcı bir özelliği sayılır ve Marx'ın kendisi *Alman İdeolojisi*'nde "kişi ve sınıf bireyi arasındaki ayrımın... ancak, kendisi de burjuvazinin bir ürünü olan sınıfın doğuşuyla ortaya çıktığı" gözlemini yapar. Her ne olursa olsun, Marx'ın terimleriyle, toplumsal sınıfların rolünün, sınıf ilişkilerinin üretim güçleri ve ilişkileri arasındaki çelişkinin başlıca anlatımı olduğu kapitalist toplumlarda olağanüstü önem taşıdığı, oysa daha önceki toplumlarda başat toplumsal ilişkilerin akrabalık, din ya da siyaset ilişkileri olabileceği; çelişkiler ifade etmeyebileceği; ve pekâlâ, herhangi bir gelişme göstermeyen toplumlar da oluşturabileceği öne sürülebilir.

Marx'ın kuramını bu serimleyişimiz, sadece kapitalist toplumlardaki gelişmenin ana eğilimlerinin çözümlenmesinde değil, ondan daha da çok toplumsal gelişmenin bir genel kuramını ya da "tarih bilimi"ni kurmakta türlü türlü sorunlar anıştırır. Öyle görünüyor ki, Marxist düşünürler son soruna gitgide daha çok üç-aşamalı bir model terimleriyle yaklaşmaktadırlar; başlangıçta, küçük-çaplı bir komünal toplum biçimi; onun ardından, bu komünal biçimden çeşitli "çıkış"lar olan, (ileri bir gelişmeye daha olanak verme anlamında) başarılı ya da başarısız bir o kadar türlülükte toplumsal biçimlenmelerin gelişmesi; ve en sonunda, dünyanın bir bölgesinde, o vakte değin hayal bile edilmemiş gelişme olanaklarını içeren çok ayrı bir toplum türü olarak kapitalizmin ortaya çıkması.[16] Fakat ileride görüleceği üzere, bu sorunların incelenmesi, yakın yıllarda Marxist kuramın yeniden formüle edildiği ve genişletildiği çok büyük bir görüşler yelpazesine yol açmıştır.

Marxizmin Gelişmesi, 1883 - 1917

Kendi sağlığında, Marx'ın toplum kuramını öteki bilginlerden pek umursayan olmamıştı. En büyük ilgi, *Kapital*'in birinci cildinin çevirisinin 1872'de yayımlandığı ve aynı yıl daha sonra St. Petersburg'un *Vestnik Evropy* dergisinde kapsamlı ve genel olarak lehte bir eleştirisinin çıktığı (Marx da, *Kapital*'in 1873'te yapılan ikinci Almanca basımının önsözünde buna değinir) Rusya'da gösterilmişti. Almanya'da ise, Marx'ın acı acı yakındığı gibi, yapıtı (1868'de onun hakkında *Volkstaat*'ta bir dizi makale yayımlayan Joseph Dietzgen en belirginleri olmak üzere) sosyalist yazarlar dışında hemen hemen herkes tarafından geniş ölçüde görmezlikten gelinmişti; fakat 1879'da Marx'ın ekonomi kuramı, Adolph Wagner'in *Allgemeine oder theoretische Volkswirthschaftslehre, Erster Teil, Grundlegung* (Genel ya da Kuramsal Ekonomi Politik, Birinci Ayrım, Temeller) adlı bir siyasal ekonomi kitabının ikinci basımında daha ayrıntılı olarak tartışılmış, bunun üzerine, Marx da 1879-80'de kitap hakkında bir eleştiri yazısı yayımlamak niyetiyle bir dizi "sayfa kenarı notu" almıştır. [17] Bu tarihten itibaren, Marx'ın kuramı gitgide artan bir ilgi çekmiş [18] ve ölümünden hemen sonra büyüyen hem düşünsel hem de siyasal bir etki göstermeye başlamış, bu etki günümüze değin gelişmesini belirlemeye devam eden iki ayrı yolda, işçi hareketinde ve akademik sosyal bilimlerde kendini ortaya koymuştur.

"Marxizm" böylece, bir anlamda Marx'ın da yapıtlarının olmasını amaçladığı gibi işçi sınıfı hareketinin en önde gelen toplumsal kuramı ya da öğretisi haline gelmiştir. Bu biçimiyle en güçlü olarak, Alman Sosyal Demokrat Partisi'ne yerleşmiştir; söz konusu partinin önderleri, sosyalist hareketin hızla büyümesinin sonucu, ayrıca da Engels'le yakın ilişkileri yoluyla, Marx'ın başlıca düşünsel ve siyasal kalıtçıları olmuş ve 1914'e kadar uluslararası işçi hareketinde bir hayli başatlık kurmuşlardır. Fakat Almanya'daki özel siyasal koşullar nedeniyle, Peter Nettl'in dediği gibi, [19] SPD "devlet içinde bir devlet" niteliğine bürünmüş ve bu haliyle geniş bir çapta, kendi bağımsız kültürel ve eğitsel kurumlarını, parti okullarını, yayınevlerini ve süreli yayınlarını geliştirmiştir. Aynı kapsamda yalıtılmış olmamakla birlikte, başka ülkelerin sosyalist hareket ve partileri de kendi fikirlerini, geniş ölçüde resmî akademik dünyanın dışında geliştirmişler ve Marxist kuramın serimlenip tartışılması, başlıca, sosyalist partilerin ve grupların yayımladıkları kitap ve dergilerde olmuştur. [20]

Marxizmin içindeki ilk büyük tartışma -"revizyonizm çatışması"-, Eduard Bernstein'ın *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*'sinin (Sosyalizmin Varsayımları ve Sosyal Demokrasinin Ödevleri, 1899) yayımlanmasından sonra, Alman Sosyal Demokrat Partisi'nde çıkmış ve çabucak başka sosyalist partilere de yayılmıştır. [21] Bernstein'in bu kitabında her ikisi de Marxizmin bir sosyal bilim olma iddiasıyla ilgili, iki tane ana tezi vardır. Birincisi, Marxizmin bir bilim ise sonuçlarının önünde sonunda deneysel kanıtlarla sınanabilir olması ve bu açıdan bakınca, Batı kapitalist toplumlarının gelişme eğilimleri Marxizmin öngördüğü kalıptan ayrıldığı için Marxist kuramın bazı bölümlerinin yeniden gözden geçirilmesi (revize edilmesi) gerektiği üstünde ısrar etmiştir; özellikle, kapitalist toplumun yapısı basitleşerek iki ana sınıf arasındaki bir ilişkiye indirgenmediğini, daha karmaşıklaştığını, bir sınıflar kutuplaşması olmadığını, yoksulluğun artmadığını, azaldığını ve ekonomik bunalımların gitgide daha ağırlaşmadığını, hafiflediğini vurgulamıştır. İkincisi de, pozitif bir bilim olarak Marxizmin bir ahlâk kuramıyla desteklenmesi gerektiğini ileri sürmüş, fakat bu soruyu ancak kısaca tartışmış ve sosyalist hareket için "ideal" bir öğenin varlığını ve önemini belirtmekten öte pek bir şey yapmamıştır. [22]

Bernstein'in kitabı, Marxist bunalım ve kapitalizmin çöküşü kuramı hakkında bir tartışma alevlendirmiş, ama aynı zamanda Avrupa toplumlarında yer almakta olan ekonomik ve toplumsal değişikliklerle ve felsefe ve sosyal bilimlerdeki yeni düşünce akımlarıyla ilişkili olarak Marx'ın kuramı üstüne daha geniş bir değerlendirmenin harekete getirilmesine de yardım etmiştir. Bunalım sorusu hakkında, Kautsky kapitalizmin "kaçınılmaz" ekonomik çöküşü hakkındaki ortodoks Marxist görüşü yeniden vurgulayarak ve Marxizmin (bu belirlemecilik biçiminde anlaşılan) devrimci özünü reformizme karşı savunmaya çevirerek Bernstein'i yanıtlamıştır; fakat bu sorunlar asıl daha sonra Rudolf Hilferding'in *Malî Sermaye*'siyle Rosa Luxemburg'un *Sermaye Birikimi* kitaplarında daha etraflı bir biçimde çözümlenmiştir. [23] Bu yapıtların ikisi de, Marx'ın kapitalizmi çözümleyişini, onun ölümünden beri olan değişiklikler ışığında geliştirmeye kalkmış özellikle de kapitalizmin süregiden yayılımını emperyalizm görüngüsüyle açıklamaya çalışmışlardır. Fakat, Luxemburg'un kapitalizmin sonul olarak bütün kapitalizm-öncesi ekonomileri ve kapitalizmin içindeki kapitalizm-öncesi alanları özümlemeyi tamamlayınca kaçınılmaz bir ekonomik çöküntüye uğrayacağı sonucuna varmasına

karşılık, Hilferding kapitalizmin malî sermaye olarak daha iyi örgütlenmiş biçimiyle ekonomik bunalımların üstesinden gelme ya da onları yumuşatma yeteneğine sahip olduğunu ve kapitalizmin bir ekonomik çöküş sunucu olarak değil, işçi sınıfının siyasal savaşımıyla devrilip yerine sosyalizmin geçeceğini ileri sürmüştür.

Marx'ın kuramı hakkındaki daha geniş tartışma, -örneğin, Sorel'in "materyalist bir sosyoloji kuramı" nın [24] ilkelerini ortaya koymaya çalıştığı 1890'lardaki yazılarında, ve Croce'nin aynı dönemde tarihî materyalizm üstüne yazdığı denemelerde- [25] türlü türlü birçok biçimler almıştır; fakat Marx'ın fikirlerini yeni bir biçim altında sunma, yeni sorunları araştırma ve felsefeyle sosyal bilimlerdeki yakın dönem gelişmelerini eleştirel olarak tartışma yolundaki en sistemli çaba, hiç kuşkusuz Ostro-Marxistlerin (Avusturya-Marxistlerinin) yazılarında bulunmaktadır. Bunların düşünsel yönelişlerini Otto Bauer şöyle anlatır: "Onları birleştiren şey özgül bir siyasal yönelim değil, yapıtlarının belirli bir niteliği olmasıdır. Hepsi de, Stammler, Windelband ve Rickert gibi adamların Marxizme felsefî kanıtlarla saldırdıkları bir dönemde yetişmişler; dolayısıyla, çağdaş felsefe eğilimlerinin temsilcileriyle çatışmaya girmek zorunda kalmışlardır. Marx'la Engels Hegel'den, daha sonraki Marxistler materyalizmden işe başlamışlarsa, Ostro-Marxistlerin hareket noktası Kant ve Mach olmuştur. Öte yandan, bu Ostro-Marxistler siyasal ekonominin Avusturya Okulu denilen düşünürleriyle de çatışmaya girmek zorunda kalmışlar ve bu tartışma da, düşünüşlerinin yöntemini ve yapısını etkilemiştir. Nihayet, hepsi ulusal savaşımların egemen olduğu Avusturya'da Marxist tarih anlayışını (Marxizm yönteminin herhangi bir yüzeysel ya da şematik kullanımıyla çözümlenemeyecek) çok karmaşık görüngülere uygulamayı öğrenmek zorunda kalmışlardır."[26] Otto Bauer'in milliyetler ve milliyetçilik üstüne incelemesi, Max Adler'in toplumun bir bilimi olarak Marxizmin metodolojik temelleri üstündeki ısrarlı soruşturması, Renner'in hukuk kurumlarını çözümlemesi ve Hilferding'in kapitalizmin yakın zamanlardaki gelişimini araştırması gibi, (Ostro-Marxistlerin) belli başlı yapıtlarının hepsi de, temel kavramlarını ve yöntemini pekinlikle formülleştirerek ve bütün çalışmalarına kılavuzluk eden bu paradigmanın çerçevesinde zamanlarının en önemli ampirik gerçekleri üstüne incelemeler ortaya koyarak Marxizmi bir sosyoloji sistemi olarak kurma yolunda yapılmış girişimlerdi.[27]

Bu nedenledir ki, 20'nci yüzyılın ilk onyılında, Marx'ın kuramının nasıl yorumlanacağı konusunda çıkan çatışmaların sonucu olarak, sosyalist hareketin içinde çeşitli düşünce okulları doğmuş, eleştiriler ve beliren yeni görüngülerle sosyoloji ve sosyal tarih alanında ampirik incelemelerin gelişmesi karşısında, onu gözden geçirme ya da inceden inceye işleme yönünde girişimler olmuştur. Kabaca, üç ana eğilim ayrımlanabilir: (1) herkesten çok Kautsky'nin temsil ettiği, kapitalist ekonominin kaçınılmaz bir çöküşe doğru geliştiği yolunda -ki bu gelişme, oldukça otomatik bir biçimde sınıf savaşımında ve işçi sınıfının sonul yengisinde yansır- bir miktar mekanik bir anlayışı ifade eden Alman Sosyal Demokrat Partisi'nin ortodoks Marxizmi; (2) ekonomik çöküş ve gitgide sertleşen sınıf savaşımı fikirlerini geniş ölçüde reddeden ve sosyalizmin gelişimi, kapitalist topluma sosyalist kurum ve ülkülerin yavaş yavaş sızması sürecinin sonucu olarak düşünen Bernstein'ın revizyonist görüşü; ve (3) çok daha incelikli bir sosyoloji kuramı geliştirerek kapitalist toplumun büyüyen karmaşıklığını ve sınıf savaşımının değişen koşullarını hesaba katan, fakat bazı çekincelerle de olsa, devrimci

bir gelecek öngörmeye devam eden ve sosyalizme erişmek için, siyasal bilinçli ve örgütlü kitlesel bir işçi sınıfı hareketinin etkinlikle işe karışmasının önemini vurgulayan Ostro-Marxizm. Yine bu onyılda, sonradan Marxizmin tüm niteliği üstünde çok büyük bir etki yaratan bir başka Marxist düşünce topluluğu -Lenin'le Bolşeviklerinki- ortaya çıkmıştır; bunu gelecek kesimde inceleyeceğiz.

Marx'ın ölümünü izleyen dönemde, kuramı en hızlı olarak sosyalist hareket içinde yayılmış olmakla birlikte, akademik sosyal bilimler, özellikle de ekonomi ve sosyoloji üstünde etkili olmaya da başlamıştır. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*'ın (Topluluk ve Toplum, 1887) önsözünde, "en dikkate şayan ve en derin toplumsal felsefeci", kapitalist üretim tarzını keşfeden bilgin ve (Tönnies'in) kendisinin yeni kavramlarla anlatmaya çalıştığı aynı fikre anlatım kazandırmayı deneyen düşünür diye tanımladığı Marx'a olan borcunu belirtir.[28] 1894'deki ilk uluslararası sosyoloji kongresinde, çeşitli ülkelerden gelen (Tönnies'in de aralarında olduğu) bilginler Marx'ın kuramını tartışan bildiriler okumuşlardır; ve Marxizmin bir takım üniversitelerde (en önemlileri: Carl Grünberg tarafından Viyana,[29] Antonio Labriola tarafından da Roma[30] üniversitelerinde) okutulmaya, yeni tür araştırmalar esinlemeye ve akademik yayınlarda daha büyük bir ciddiyetle tartışılmaya başlaması 1890'larda olmuştur. İlk önemli eleştirel incelemeler de bu dönemde ortaya çıkmıştır; bunların en erkenlerinden biri, R. Stammler'in hukuk normlarının üretim sisteminin vazgeçilmez temelini oluşturduğunu göstererek ve materyalist tarih anlayışının yerine de Kantçı ahlâka dayanan bir sosyal erekçilik (teleoloji) koyarak Marx'ın kuramını tepeüstü çevirmeye kalkışmasıdır.[31] Bir başka önemli eleştiri yapıtı, Böhm-Bawerk'in Avusturya marjinalist iktisat okulu açısından yazılmış ve Marx'ın kapitalizmi çözümlemesinin temeli olan emek değer kuramına karşı itirazlar yükselten *Zum Abschluss des Marxschen Systems*'iydi (Marxçı Sistemin Sonu, 1896). Onu da, Rudolf Hilferding marjinalist okulun "öznelci" yaklaşımının yadsındığı, *Böhm-Bawerks Marx-Kritik* (1904) adlı bir monografisinde eleştirmiştir.[32] Fransa'da Durkheim, Labriola'nın materyalist tarih anlayışıyla ilgili kitabının Fransızca basımı hakkında yazdığı, *Revue philosophique*'te çıkan (1897) bir makalesinde ve daha ileriki tarihlerde *Année sociologique*'in ilk sayılarında yayımlanan çeşitli Marxist incelemelerin eleştirilerinde Marxist kuramı tartışmıştır. Bu dönemde çıkan başka birçok inceleme arasında, Marx'ın sosyolojik yöntem ve varsayımları üstüne, Prag'daki Çek üniversitesinde felsefe profesörü olan T.G. Masaryk'in *Die philosophischen und soziologischen Grundlagen des Marxismus*'u (Marxizmin Felsefî ve Sosyolojik Temelleri, 1899) ile Marx'ın kuramını E.R.A. Seligman'ın kısa eleştirel serimlemesi, *The Economic Interpretation of History* (Tarihin Ekonomik Yorumu, 1902, gözden geçirilmiş yeni bas. 1907) anılmak gerekir.[33]

Bu yüzyılın ilk onyılına gelindiğinde, Marxizmin gerek sosyalist hareket gerekse akademik dünya içinde geniş ölçüde tartışılan önemli bir toplumsal kuram olarak kendisine sağlam bir yer edinmiş ve birçok yeni toplumsal araştırmayı esinlemeye başlamıştı.[34] Bu dönemde ortaya çıktığı haliyle Marxist kuramın belki en önemli karakteristiği, pek geniş kapsamlı oluşuydu; çeşitli serimleme ve eleştirmelerinin iktisat, antropoloji, tarih ve hukuk gibi çok değişik alanlarda çalışan bilginlerce üstlenilmesi bunu doğrulamaktadır. Labriola, "Tarihsel olguları araştıran türlü türlü çözümleyici disiplinler çeşitli tarih süreçlerini birleştirecek genel bir sosyal bilimin gereğini ortaya koymakla

sonuçlandılar. Marxist kuram, bu birleşmenin tepe noktasıdır"[35] derken, aynı özelliğin altını çizmekteydi. Bu bakış açısından, Marxizmin akademik bir disiplin ve daha genelde toplumsal dünyayı kavramak için yeni bir düşünsel çerçeve olmak bakımından -o da aynı tür bir birleşmeyi amaçlayan- sosyolojinin kendisinin kurulması üstünde nasıl olup da böylesine derin bir etki yarattığını anlamak güç değildir. Bu etki başka hiçbir yerde, Almanca konuşulan Avrupa ülkelerindeki kadar belirgin olmamıştır. Ostro-Marxizm özgüllükle bir sosyolojik kuram biçiminde gelişmiş,[36] hatta bu yüzyılın ilk otuz yılında Avusturya sosyolojisinin ağır basan bölümünü oluşturmuştur.[37] Almanya'da Marxizmin biraz önce değindiğim gibi, Tönnies'in düşüncesi için önemli bir esin kaynağı olduktan başka, Simmel'in doğal bir ekonomiden bir para ekonomisine geçiş hakkındaki en önemli incelemesinde de bu etki gayet belirgindir;[38] Marxizmin daha sonraki Korsch, Lukács, Mannheim ve Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün düşünürleri üstündeki etkisiyse, bu yazının ileriki kesimlerinde incelenecektir. Fakat sosyolojinin akademik bir disiplin olarak henüz kurulmakta bulunduğu dönemde, Marxist düşüncenin yaptığı en güçlü etkileme, hiç kuşkusuz, Max Weber'in yazılarında görülebilir. Weber en çok tanınan yapıtı *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu*'nda (1904), kapitalizmin kökenleri hakkındaki Marxist yorumun sınırlılıklarını göstermeye koyulmakla ve daha genel olarak din sosyolojisinde kendi deyişiyle "tarihin materyalist anlayışının olumlu eleştirisi"ni yapmakla kalmamış, Roma tarım tarihi üstüne ilk incelemelerinden, *İktisat ve Toplum*'daki çeşitli çözümlemelerine ve yaşamının sonunda yazdığı genel iktisat tarihi özetine değin, Marx'ın formüle ettiği sorunları ya da sonuçları sık sık kendisine hareket noktası olarak almıştır. Hatta Weber'in sosyolojisinin büyük bölümüyle, daha doğrusu, özgün, sistematik bir toplum kuramı olmaktan çok, pek farklı bir dünya görüşü açısından yazılmış olmakla birlikte,[39] Marxist kuram üstüne -kapitalizm, toplumsal sınıflar, devlet ve siyasetin kökenleri ve yöntem sorunlarıyla uğraşan- bir açımlama olduğu ileri sürülebilir.

Böylece, Marx'ın kuramı, onun ölümünden sonraki otuz yıl içinde, kapitalizmdeki değişiklikleri hesaba katacak biçimde genişletilmek, bazı bakımlardan da gözden geçirilmekle, önemli bir gelişme göstermiş: yeni araştırma alanları yaratmış ve -İngilizce konuşulan ülkelerde değil,[40] ama bütün kıt'a Avrupası'nda- toplumun genel bir bilimi olarak sosyolojinin kuruluşuna iyiden iyiye girmiştir. Birinci Dünya Savaşı bu süreci kesintiye uğratmış ve savaştan sonra eski düşünme biçemlerinden bazıları devam etmiş olmakla birlikte, bunlar son derece değişmiş koşullarda sürdürülmüş, bu durum da, Marxist kuramın içinde yepyeni yönelişlerin çıkmasına yol açmıştır.

Bolşevik Hegemonyası, 1917-56

1917 Rus Devrimi ve ilk "işçi devleti"nin kurulması, öte yandan da 1918-19'da Alman devrimci hareketinin başarısızlığa uğraması, Marxizmin gelişmesinde yeni bir çağ açmıştır. Marxist incelemelerin ağırlık merkezi şimdi Doğu Avrupa'ya kaymış, Marxizmin bir siyasal rejimin ideolojisi olarak kurumsallaşması başlamış ve bu resmî Marxizm giderek Marxist düşüncenin gelişimi üzerinde belirleyici bir etki haline gelmiştir. Sovyet Marxizmi,[41] Lenin'in fikirleriyle başlar; ve bu yüzyılın başlangıcında 1917'ye kadar süren dönemin siyasal koşulları bağlamında düşünülmek gereken Lenin'in Marxizm

yorumu, herşeyden önce, Avrupa sosyalist hareketinde revizyonizmin ve reformizmin serpilmesine karşılık, Marxizmin pratik, devrimci anlamının yeniden vurgulanmasını içermektedir. Lenin'in Marxizmindeki -partinin ve proletaryanın bağlaşığı (müttefiki) olarak köylülüğün rolüne, işçi sınıfının kapitalizmin emperyalizm çağındaki siyasal savaşımına ilişkin- başlıca öğeler bu pratik amacı açık seçik ortaya koyar. Lenin, kuramsal Marxist sistemi herhangi bir sistematik biçimde yeniden incelemeye koyulmamış, böyle yapmak yerine, Marxizmi "proletarya devriminin kuramı" olarak alan bir anlayışı benimsemiş ve çabalarını, siyasal strateji için bunun gerektirdiklerini işlemek ve Marxizmi etkin bir örgüte büründürmek hedefine yöneltmiştir. Dolayısıyla, yaptığı emperyalizm çözümlemesinde,[42] J.A.Hobson ve Rudolf Hilferding'in incelemelerinden geniş ölçüde yararlanmış, emperyalizmi genel olarak nitelendirişi Hilferding'inkinden pek farklı olmamış, ancak Lenin -kapitalizmin devrilmesi için daha elverişli koşullar yaratarak "ölümcül", "can çekişir" bir aşamaya girdiği, ama işçi sınıfı hareketi içinde de reformist ve devrimci eğilimler arasında bir bölünmeye yol açtığı, bununsa devrimci partileri güçlendirmek ve reformizmle mücadele etmek yolunda yoğunlaştırılmış bir çaba gerektirdiği gibi- daha devrimci sonuçlar çıkarmıştır. Yine, önce Rusya'da, sonra da sömürge ülkeler bağlamında köylülüğü tartışırken,[43] Lenin köylülüğün toplumsal bir sınıf olarak ya da toplumsal gelişme evreleri açısından Marxist bir kuramını geliştirmekle ilgilenmekten çok, köylülüğün geri ülkelerdeki devrimci olanaklarını ve bazı kesimlerinin işçi sınıfıyla ya da daha doğrusu işçi sınıfının devrimci partisiyle siyasal bir bağlaşmaya ne gibi yollarla sokulabileceğini çözümlemek üzerinde durmuştur. Gerçekten Lenin'in Marxizme en belirgin katkısı, parti anlayışıdır; bu anlayış, ona göre, kendiliğinden hiçbir zaman bir "sendikal bilinçliliği" (yani, yalnız ekonomik isteklerle uğraşmayı) aşamayacak olan işçi sınıfıyla (işçi sınıfı hareketine dışarıdan sosyalist fikirler getiren ve devrimci Marxizmle onun merkezî ve disiplinli bir siyasal partisi olarak örgütlenmesine topyekün bağlanmasından ötürü, gerek işçi gerek köylü bütün ezilenler hareketinin önderliğini eline alan) tam sınıf-bilinçli işçilerin ve aydınların devrimci öncülüğü arasında bir ayrım gözetilmesine dayanır.

Lenin'in yanısıra başkalarının da (özellikle, Troçki'nin)[44] katkıda bulundukları bir doktrin ve siyasal hareket olarak Leninizm, Marxist düşüncenin yirminci yüzyıldaki siyasal yaşamı ve gelişimi açısından son derece önemli sonuçlar doğuran yeni bir siyasal sistem tipi ve yeni bir parti türü yaratmıştır. Devrimi izleyen ilk onyılda, tıpkı endüstri ve güzel sanatlardaki yaratıcılık patlaması gibi, Marxist bilginlikte de çeşitli biçimler altında bir hayli gelişme olmuştu. Moskova'daki Marx-Engels Enstitüsü'nün kurucusu olan David Riazanov, Marx'la Engels'in yapıtlarının anıtsal bir eleştirili basımını *(Karl Marx/Friedrich Engels; Historisch-Kritische Gesamtausgabe* - Bütün Eserlerinin Tarihsel-Eleştirel Basımı) hazırlamak için, çok değerli bir çabayla, yayımlanmış yazılarını, elyazmalarını ve mektuplarını toplamaya başlamıştır; bu basımın ilk cildi 1927'de çıkmış, fakat Riazanov'un 1931'de tutuklanıp ortadan yok olması üzerine, tamamlanmadan kalmıştır. Yine bu yıllarda Nikolay Buharin sosyal bilimlerde yapılan kuramsal tartışmalara önemli katkılarda bulunmuş ve 1921'de başlıca bir ders kitabı olması amaçlanmakla birlikte, Marxist kurama başka toplumsal düşünürlerce yöneltilen eleştirileri karşılayacak "yenilikler" de getiren,[45] *Tarihî Materyalizm; Bir Sosyoloji Sistemi* adlı yapıtını yayımlamıştır. Gerçekten de, bu kitabın en ilginç kesimlerinden kimi-

leri, Buharin'in Max Weber, Michels ve Stammler'in fikirlerini inceleyip eleştirdiği ya da Marxizmden etkilenmiş yeni bir takım araştırmalar üstüne yorumlar yaptığı yerlerdir. Fakat 1920'li yılların sonlarına doğru, Stalin'in gitgide yükselerek tek egemen haline gelmesi, bu kuramsal tartışmalara ve Marxist sosyal bilimde herhangi bir ciddi ilerleme yapılması olanağına son vermiştir. Bundan böyle, Sovyet Marxizmi rejimin tümüyle keyfî bir haklılaştırılması olma anlamında değil, bir yandan Sovyet toplumunun güncel gelişmesini -"tek ülkede sosyalizm"e ya da daha basitçe söylendikte, hızlı endüstrileşmeye erişme sürecini- yansıtırken, aynı zamanda da Stalinist rejimi desteklemeye yardım eden bir öğreti olarak giderek katılaşan ve dogmatikleşen bir ideoloji halini almıştır.[46] Bunun düşünsel sonuçları uluslararası hareketin büyük bir bölümünde yaratıcı ya da özgün herhangi bir Marxist düşüncenin kısıtlanması, özellikle dê ister kuramsal bir çözümleme ister deneysel bir araştırma biçiminde olsun, Marxist sosyolojide herhangi bir gelişme olmasının engellenmesiydi.

Birinci Dünya Savaşı ve hemen savaş ertesi yıllarında Avrupa'daki devrimci durum, Marxist düşüncede Leninizmin içerdiklerine benzeyen, ama daha derin bir kuramsal niteliği olan başka bir takım önemli değişiklikler de doğurmuştur. Bunların en ayırıcı özelliği, sosyalizme geçişin başlıca etkenleri olarak, kapitalizmin ekonomik gelişmesinden çok sınıf bilinci ve siyasal etkinlik[cilik] üstünde daha büyük bir ısrarla durmalarıydı. 1923'te yayımlanan iki kitap, bu düşünsel yeniden-yönelişe hem örnek olmuş, hem de katkıda bulunmuşlardır. Korsch'un *Marxizm ve Felsefe*'siyle Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*.[47]Her iki yapıtta da, Marxizmin toplumun pozitif bir bilimi -bir sosyoloji- olduğu fikri yadsınmakta; Korsch'a göre, nasıl bir zamanlar Alman idealist felsefesi devrimci burjuvazinin kuramsal anlatımı olmuşsa, Marxizm de tıpkı onun gibi devrimci proletaryanın dünya görüşünü ifade eden "eleştirel bir felsefe" olarak anlaşılmaktadır. Lukács, kitabının ilk sayfalarında, Marxist kuramı "esas itibarıyla devrimci sürecin kendisinin düşüncesel anlatımından başka bir şey değildir" diye tanımlamakta ve sonra da, Lenin'in parti anlayışına kuramsal-felsefî bir temel sağlayacak biçimde, Marxizmin "proletaryanın doğru sınıf bilinci", "komünist partisinin de bunun örgütsel biçimi" olduğunu öne sürmektedir.[48]

Hapishanede yazdıkları İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra yayımlandığı için fikirleri ancak daha geç bir tarihte tanınmış olmakla birlikte, Antonio Gramsci de benzer bir Marxizm görüşünü savunmuştur.[49] Gramsci de Marxizmin toplumun bir bilimi ya da bir sosyoloji kuramı olduğu yolundaki her türlü anlayışa karşı çıkmaktaydı; "praksis [kılgı] felsefesi" olan Marxizm "kendi kendine yeterlidir... toptan ve bütüncül bir dünya görüşünü, bir felsefeyi ve doğa bilimi kuramını yapılamak için gerekli bütün temel öğeleri ve yalnızca bunları değil, bütünlenmiş bir uygarlığa can vermek için gereken her şeyi de içinde taşır." [50] Bu örnekte de, Marxizm yeni bir toplum ve yeni bir uygarlık yaratma yolundaki siyasal savaşımında proletaryaya kılavuzluk eden felsefî bir dünya görüşü olarak sunulmuştur.

Marxist düşüncedeki bu gelişmeler, yukarıda değindiğim gibi, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Avrupa'nın siyasal koşullarından geniş ölçüde etkilenmiş olmakla birlikte, daha genel bir düşünsel hareket içinde, 1890'larda başlayan ve "pozitivizme karşı başkaldırı" diye betimlenen bir akım da oluşmuştur.[51] Croce'nin Marxizmi Hegel'in tarih felsefesiyle yakından ilişkili bir tarihsel yorumlama yöntemi olarak irdelemesi[52] ve

Sorel'in tarihsel kaçınılmazlık fikrini reddederek, Marxizm de dahil her türlü sosyalist düşüncenin, en başta dünyaya "bütün insan eylemlerini yargılamanın yeni bir biçemi"ni getiren ahlâki bir öğreti olma niteliğini vurgulaması,[53] bu akımın önemli parçalarıdır. Korsch ile Lukacs'ın Marxist kuramı yeniden-yorumlamalarını yaymalarından hemen sonra, Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü çevresinde, sosyolojik pozitivizme karşı, Marxizmin "'eleştirel bir felsefe" olduğu anlayışını zamanla daha incelikli bir biçimde işleyen bir grup düşünür ortaya çıkmıştır.[54] Enstitünün ilk müdürü olan Carl Grünberg'in yönetimindeki erken yıllarında çalışmaları, deneysel ve kuramsal incelemeleri kapsamıştır; bu dönemde (Grünberg'in) yakından ilişkili olduğu Ostro-Marxistlerin tuttuğu yola benzeyen bir çizgi izlediği, yani Marxist kuramın temellerini yeniden incelemeye, felsefe ve sosyal bilimlerde yeni fikir ve öğretileri eleştirel bir biçimde tartışmaya ve yeni ya da şimdiye değin ihmal edilmiş görüngülerin araştırılmasında Marxist bir yöntem kullanmaya giriştiği söylenebilir. Fakat 1920'lerin sonlarıyla 1930'ların başlarında kendine özgü bir "Frankfurt Okulu" biçimlenmeye başladığında, olan artık bu değildir. Önde gelen düşünürleri Adorno ve Horkheimer, en çok yöntembilim sorunlarıyla, özellikle de Hegel'den kaynaklanan eleştirel bir felsefe olarak Marxizm ile (Aydınlanma Çağı'ndan beri bilim ve teknolojinin bütün gelişmesiyle gitgide daha çok özdeşleştirdikleri) sosyal bilimlerin pozitivizmi arasındaki karşıtlıkla uğraşmışlardır. Kuramsal ilginin merkezî bir amacı olarak bu karşıtlık, birçok bakımlardan Frankfurt Okulu'nun 1930'larda gelişen fikirlerinin en iyi anlatımını sağlayan Marcuse'nin *Akıl ve Devrim*'inde (1941) serimlenmiştir. Marcuse burada, "özgürlük fikriyle içten içe ilişkili olan" eleştirel akılla, "toplumsal yasaları arayan", dolayısıyla da toplumsal sistemi değiştirme olanağını ortadan kaldıran bir "bilim" olmak iddiasındaki pozitivist sosyoloji arasındaki çatışmayı gayet keskin bir biçimde ortaya koymaktadır.[55]

Frankfurt Enstitüsü'ne bağlı kalan düşünürler, fikirlerini Korsch ile Lukács, geniş bir ölçüde de Gramsci'yle aynı düşünsel bağlamda -yani, bir pozitivizm eleştirisi ve Marxizmi klâsik Alman felsefesinin kalıtçısı olarak yeniden yorumlama çabası içinde- geliştirmiş olmakla birlikte, bu fikirler hemen-savaş-sonrası yıllarından çok farklı koşullarda olgunluğa erişmişlerdir. 1920'lerin sonlarında Almanya'daki solcu aydınlar, siyasal alanda, bir yanda dogmatik, Stalinist evresine girmiş bulunan Sovyet Marxizmiyle, öte yanda Sosyal Demokrat Partisi'nin reformizmi arasında bir seçim yapmak durumundaydılar. Frankfurt Okulu'nun üyelerinin çoğu her iki seçeneği de yadsıyarak, parti politikası dışında, kendi anladıkları biçimiyle Marxizmin eleştirel ruhunu canlı tutma yolunu seçmişlerdir. Bu nedenledir ki, onlar için Marxizm gitgide daha çok bir ideoloji eleştirisi ya da aydınlar ve öğrencilerden oluşan bir dinleyici kitlesine yapılan burjuva kültürünün genel bir eleştirisi haline gelmiştir. Bir başka durum daha, onları, işçi sınıfında özgür ve ussal bir toplum kurulması için "bilinçli bir irade" oluşmadıkça sosyalizm savaşımının başarıyla yürütülemeyeceğini[56] ve önünde sonunda bu iradeyi biçimlendirebilecek gerekli eleştiriyi ve özgürleştirici fikirleri sağlama sorumluluğunun aydınlara düştüğünü savunmaya götüren bu yolda ilerlemeye itmiştir.

Bazı bakımlardan Korsch ve Lukacs benzer sorunlarla karşılaşmak zorundaydılar. Her ikisi de Bolşevik ortodoksisinin hiç değilse kimi yanlarına karşıydılar ve kitapları, Komünist Enternasyonal'in 1924'deki Beşinci Kongresinde "revizyonist" ve "idealist"

diye mahkûm edilmişti. Lukacs kendi yazdıklarından resmen yüz çevirmiş ve Komünist Partisinin üyesi olarak kalmıştır; fakat Stalinizme verdiği ödünlere karşın, temel fikirlerinin değişmiş olması pek olası görünmemektedir, [nitekim] 1956'da bu görüşleri, Doğu Avrupa'nın siyasal rejimlerinde daha eleştirel bir tutum takınılmasını teşvik edecek biçimde yeniden savunmuştur. Korsch ise, 1926'da Alman Komünist Partisi'nden çıkarılmış ve 1933'ten sonra siyasette etkin olmaktan caydığı A.B.D.'deki sürgün yaşamının başlamasına değin çeşitli sol akımlara katılmıştır. Bu yıllar boyunca Korsch'un Marxizm anlayışı derece derece değişmiş ve Marxizmi artık işçi-sınıfı hareketinin felsefesi saymaktan vazgeçerek, daha çok, bir sosyal bilim sıfatıyla başarılarını vurgulamıştır. 1938'de yazdığı, sosyolog olarak Marx üstüne kitabında şunları söylemekle, fikirlerinin nasıl değiştiğini apaçık bir biçimde ortaya koymaktadır: "Marxizmin sonraki gelişiminde, Marx'ın deneysel olarak yarattığı eleştirel materyalist ilke... işlenip genel bir toplumsal felsefeye dönüştürülmüştü... Materyalist ilkenin iyice deneyci ve eleştirel anlamının böyle çarpıtılmasından, Marx'ın tarih ve iktisat toplumu biliminin, yalnızca bir toplumsal felsefenin değil, hem doğayı hem de toplumu kucaklayan kapsamlı bir materyalist felsefenin ya da evrenin genel bir felsefî yorumunun daha geniş tabanına dayandırılması gerektiği fikrine sadece bir adım kalmıştı." Korsch kendi görüşünü de, "Tarihî materyalizmin ana eğilimi artık felsefî değildir, deneysel bir bilim yönteminin eğilimidir" demekle özetlemiştir.[57]

Bu dönemde Sovyet Marxizminin yörüngesinin büsbütün ya da kısmen dışında kalan Marxist düşünürlerin yapıtları, elbette, Korsch, Lukacs, Gramsci ve Frankfurt Enstitüsü üyelerinin yazdıklarından ibaret değildir. 1934'te Avusturya Sosyal Demokrasisi faşizm tarafından yok edilinceye değin, Ostro-Marxistler Marxizmi siyasal eylemle yakından ilişkili bir sosyal bilim olarak geliştirmeyi sürdürmüşlerdir. Almanya'da Marxizm, Karl Mannheim'ın çalışmaları üstünde önemli bir etki yapmıştır; daha önce Max Weber'in yapıtlarında gördüğümüz gibi, onun yazılarında da, Marxizmi bir dünya görüşü diye kabul etmeksizin, sosyolojiye -daha özgül olarak da bilgi ve kültür sosyolojisine-[58] katkısını tanımlama yolunda bir girişim bulabiliriz.

Marxist düşüncenin özellikle 1920'li yıllarda bütün bu yeniden inceleme ve yorumlamalarına karşılık, 1917 ile 1956 yılları arasındaki dönemde Marxizmin sosyoloji üstündeki etkisinin ya da Marxist toplum kuramının gelişmesinin, ondan önceki ve sonraki dönemlerde olduğu kadar canlı ya da kapsamlı olduğunun söylenebileceğini sanmıyorum. Bu durumun sebeplerinden biri, öteki Marxizm türlerini, (genel olarak söylendikte, az tanınmaları ve geniş ölçüde savsaklanmaları sonucunu vermek üzere) yan bir konuma iten (ya da Lukacs'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci* örneğindeki gibi, onları tümüyle bastıran) Sovyet Marxizminin siyasal başatlığıydı. Fakat bir başka temel etken de, faşizmin Avrupa'da yengiye ulaşmasıydı. İtalya'da Gramsci fikirlerini, bunların üstünde yaygın bir tartışma yapılmasına ya da geliştirilmelerine elverişli olmayan koşullarda ortaya koymuştu (Gramsci'nin en temel kavramlarının birçoğu hapishanede yazılan not ve denemelerinde formüle edilmiştir); Avusturya'da Ostro-Marxist okul dağılmıştı; Almanya'daysa her çeşit Marxist inceleme ve tartışma 1933'te sona ermiştir. Marxist kuramın yeniden yeterli bir biçimde öne sürülebilmesi ve eleştirel olarak incelenebilmesi için, bir yirmi yıl daha geçmesi gerekiyordu.

Marxist Düşüncenin Canlanması

Son yirmi yıl boyunca, sosyal bilimlerde Marxist düşüncenin kayda değer bir canlanışı olmuştur. Böyle bir gelişmenin çeşitli sebepleri vardır. Bunların belki en önemlileri, Stalinist rejimin içyüzünün açıklanmasıyla Marxizmin üstündeki Bolşevik egemenliğinin sona ermesi, Doğu Avrupa'da yer alan siyasal ve düşünsel başkaldırılar ve özellikle Çin'de, almaşık Marxist siyasal uygulama merkezlerinin ortaya çıkmasının da yüreklendirmesiyle, Marxist kuram üstüne daha az monolitik, daha çok eleştirel bir görüşün ortaya çıkmasıdır. Geniş ölçüde bu değişikliklerin bir sonucu olarak, Batı Avrupa'da da Marxist düşünce bir dönüşüm geçirmiş ve bu, kısmen yapıtları Stalin'in egemenlik dönemi süresince görmezlikten gelinen ya da unutulmaya bırakılan -aralarında Troçki, Korsch, Lukács, Gramsci ve Frankfurt Okulu üyelerinin de bulunduğu- eski düşünürlerin yeniden keşfedilip tartışılmasıyla, kısmen de gerek sosyal bilimler ve felsefedeki taze fikirler, gerekse, yirminci yüzyılın ikinci yarısındaki toplumların değişen nitelik ve sorunlarının etkisi altında yeni Marxist anlayışların formüle edilmesiyle olmuştur. Bu Marxist canlanışı, Marx'ın o vakte kadar az tanınan önemli yazmalarının, özellikle de *1844 Ekonomi ve Felsefe Elyazmaları* ve *Grundrisse*'nin (1857-58) yayımlanması, çeşitli dillere çevrilmesi ve daha geniş bir yaygınlığa ulaştırılması da desteklemiştir.[59]

Bu nedenle, son yirmi yılın siyasal ve düşünsel hareketleri, özellikle gerek somut başarıları gerekse yöntemsel yönelişleri bakımından sosyal bilimlerin genel gelişim ve sonuçları bağlamında bütün Marxist toplum kuramını tekrar düşünme yönünde birçok girişime yol açtığı gibi, Marxist bilginlikte büyük bir filizlenme de yaratmıştır. Artık Marxizm, sosyal bilimlerde çoktan aşılmış ya da daha ziyade değer yargılarını ve siyasal özlemleri anlatan toplumsal bir öğreti diye bir yana atılabilecek bir düşünce topluluğu gibi durmamaktadır. Marxizm, Durkheim'ın bir keresinde sosyalizm için söylediği üzere, sadece bir "acı çığlığı"ndan[60] ibaret değildir. Sosyal bilimlerin son yıllardaki gelişmelerinin belki en çarpıcı yanı, Marxist düşüncelerin yeniden her alanda -sosyoloji, siyaset bilimi ve tarihte olduğu kadar, şimdi belli başlı bir ekonomik büyüme kuramı olarak kabul edildiği ve özellikle "gelişmekte olan" ülkelerin incelenmesinde pek çok katkıda bulunduğu iktisatta[61] ve Raymond Firth'in belirttiği gibi, Marx'ın fikirleriyle temas kurulmasından uzun zamandır kaçınılan antropolojide[62] - önemli bir etki sahibi olma durumuna ulaşmasıdır. Hele sosyolojide, Marxist kuram çeşitli biçimler altında olmakla birlikte, Labriola'nın "farklı tarih süreçlerini birleştirecek" ve daha uzmanlaşmış sosyal bilimlerin sonuçlarını sistematik bir biçimde toplayabilecek genel bir sosyal bilimin kurulması diye tanımladığı[63] amacı gerçekleştirebilme yeteneğini taşıyan önemli bir paradigma olarak ortaya çıkmıştır.

Marxist düşünüşün yakın dönemdeki bu gelişiminde, "yapısalcı Marxizm" ve "eleştirel kuram" diyeceğim iki ana yönelişi olmuştur. Bunların birincisi, ayırıcı niteliğini bir yandan Louis Althusser'in yapıtına,[64] bir yandan da kendisi yapısalcı dil bilimin (linguistik) güçlü etkisi altında olan çağdaş yapısalcı antropolojiye[65] borçludur. Althusser'in ilgileri, başlıca epistemolojiye ilişkindir: Marx'ın gerçekleştirdiği "çok büyük kuramsal devrim"i ortaya koymak ve "ideolojik" düşünüşe karşılık, Marx'ın olgun kuramının "bilimselliği"ni göstermek için, deneyciliğe (ampirizme) karşıt olarak bir bilgi

kuramı oluşturmak niyetiyle çalışmaya koyulmuştur.[66] Bununla birlikte, yaptığı felsefî çözümleme sırasında, Marx'ın kuramının özellikle yapısal çözümlemeye ağırlık veren yanını vurgulamaktadır. Althusser'e göre, Marx'ın kuramı *"iki sorun"*un varolduğunu açığa çıkarır... Marx çağdaş toplumu (ve toplumun geçmişteki bütün öteki biçimlerini) hem bir *sonuç* hem de bir *toplum* sayar. Bir üretim tarzından bir diğerine dönüşme mekanizmasının kuramı, yani bir üretim tarzından ardılına geçiş biçimleri kuramı, belirli bir toplumsal oluşumun (sosyal formasyonun) *sonuç*, yani belirli bir üretim tarzının tarihsel üretimi sorununu ortaya koymak ve çözmek durumundadır. Fakat çağdaş toplum yalnızca bir sonuç, bir ürün değildir; büsbütün ayrı bir biçimde işleyen başka sonuçların ve başka ürünlerin tersine, bir *toplum* olarak işleyen *bu* tikel sonuç, *bu* tikel ürün'dür. İkinci sorunsa, bir üretim tarzının yapısı kuramıyla, Kapital'in kuramıyla yanıtlanır."[67]

Marxist kuramın yapısalcı çeşitlemesi, Maurice Godelier tarafından büyük bir açıkseçiklikle ve antropoloji araştırmalarındaki kullanımı örneklendirilerek ortaya konulmuştur.[68] *Marxist Antropoloji Görüngeleri*[69] (Perspektifleri) adlı yapıtında, Godelier işlevselci, yapısalcı (yani Levi-Strauss'un yapısalcılığı) ve Marxist yaklaşımları ayrımlar ve Marxizmi yapısalcılığın iki ana ilkeyle nitelenen belirli bir biçimi olarak sunar-bu ana ilkelerin birincisi, "bilimin hareket noktasının görünüşlerde bulunmadığı", insanlar arasındaki gözle görünen ilişkilerin arkasında varolan bir yapının iç mantığında olduğudur;[70] ikincisiyse şudur: "Marx'ı hareket noktası olarak alan materyalist bir yaklaşım, önünde sonunda bu farklı yapıların ekonomik ve toplumsal bir biçimlenmenin işleyişi -yani özellikle de *yeniden üretim* koşulları- üstündeki tikel ve eşitsiz etkiyi değerlendirmeye kalkmadan, sadece yapısal nedensellik şebekeleri hakkında uzun bir soruşturmadan ibaret olamaz. Materyalizm, ekonomik ve toplumsal bir oluşumun yeniden üretimini belirleyen nedenler hiyerarşisini çözümlerken, Marx'ın bu oluşumun maddî ve toplumsal altyapısını meydana getiren üretim tarzının ya da tarzlarının, bu oluşumun yeniden üretimi için 'son çözümlemede' belirleyici nedenselliğine ilişkin temel varsayımını ciddiye alır."[71]

Onun içindir ki, bu genel yaklaşım, bir yapılar hiyerarşisi olarak düşünülen maddî yaşamı ve ona karşılık olan toplumsal oluşumun üretim tarzını, kendisine başlıca inceleme konusu -"kuramsal olarak yapılanmış" bir nesne- olarak seçmiştir. Bu görüş açısından, yapının çözümlenmesi tarihsel çözümlemeye oranla öncelik taşımaktadır; Godelier'nin sözleriyle, "belirlenmiş bir üretim tarzının ve toplumun içindeki çelişkiler ve yapısal değişiklikler yaratan... iç ya da dış neden ya da koşullar her ne olurlarsa olsunlar, bu çelişkilerin ve değişikliklerin temeli, her zaman toplumsal yapılara içrek *(immanent)* olan içsel özelliklerindedir ve bunlar isteğe bağlı olmayan, sebep ve yasaları da henüz keşfedilmemiş gereklilikleri dile getirirler... Onun içindir ki, tarih açıklamaz, tarihin açıklanması gerekir. Marx'ın son çözümlemede toplumların işleyişi ve evrilişini belirleyen, altyapı ile üstyapı arasında bir düzen ilişkisinin varolduğu yolundaki genel varsayımı, tarihte ortaya çıkmış ya da bundan sonra çıkacak farklı ekonomik ve toplumsal oluşumların özgül işleyiş ve evriliş yasalarını önceden belirleyebileceğimiz anlamına gelmez. Çünkü genel bir tarih yoktur ve biz bu farklı ekonomik ve toplumsal oluşumlar içinde hangi yapıların altyapı ya da üstyapı olarak işleyeceğini hiçbir zaman önceden kestiremeyiz."[72]

Yapısalcı yaklaşım, bazı çeşitlemeler ve vurgu farklarıyla, yakın zamanlarda pek çok

Marxist araştırmayı esinlemiştir. Örneğin, Godelier'nin yapıtlarının yanısıra, özellikle, Nicos Poulantzas'ın ("üretim tarzı" ve "toplumsal oluşum" temel kavramlarını tanımlayan ve tarihsel olarak belirlenmiş herbir tarihsel toplumsal oluşumu da özgül bir biçimde biraraya gelen ve eklemlenen farklı -ekonomik, siyasal, ideolojik ve kuramsal- yapıları ya da "düzeyler"i ayrımlayan) siyasal iktidar ve toplumsal sınıflar incelemeleri,[73] Hindess ile Hirst'in (Marxizmin bir "tarih bilimi" olduğu anlayışını toptan yadsıyarak[74] son derece güçlü bir karşıt-tarihsici *[antihistoricist]* görüş formüle eden) kapitalizm-öncesi üretim tarzlarını ve üretim tarzıyla toplumsal oluşum arasındaki ilişkiyi çözümlemeleri,[75] ve Pierre Bourdieu ile meslektaşlarının ideolojik yapılar ve tikel bir toplumsal oluşumunun yeniden-üretim sürecinde bunların ekonomik ve siyasal yapılarla ilişkisi üstüne araştırmaları[76] da anılmak gerekir. Bu çalışmalar ve bunlara benzeyen diğerleri, Marxist incelemelere yeni bir kuramsal ve yöntemsel incelik getirmişler, Marxist düşüncenin başatlıkla bilimsel niteliğini vurgulamışlar (birçok durumda da kendileri bunun örneklerini vermeye çalışmışlar) ve böyle bir tutumun ışığında, alt-yapı-üstyapı ilişkisi sorunu karşısında daha esnek ve daha denemeci bir yaklaşım benimsemişlerdir. Marxist yapısalcılar herhangi bir belirli toplumsal oluşumu meydana getiren farklı yapıların hepsinin belli bir özerkliği bulunduğu ve ekonomik yapının (üretim tarzı) sonul olarak belirleyici sayılması gerekmekle birlikte, öbür yapıların da tikel bir toplum biçimini meydana getirir ve yeniden üretirken başat olabilecekleri, dahası, sonunda varolan bir toplumsal oluşumun çöküşüne ve bir yenisinin doğmasına yol açanın, sadece mekanik bir biçimde anlaşılan salt ekonomik çelişkilerin etkisi değil farklı yapıların gerek kendi içlerindeki gerekse aralarındaki çelişkilerin gelişmesi olduğu üstünde ısrar ederler. Dolayısıyla devletin ve (aracılığıyla başat bir kültürel dünya görüşünün yeniden üretildiği) "ideolojik aygıt"ın, kısmen -hatta bir hayli- bağımsız bir gelişim geçirdiği ve tikel bir toplumsal oluşumun evrilmesi, yaşamını sürdürmesi ya da çökmesi üstünde önemli bir etki yaptığı ileri sürülür. Marxist "bunalım" kavramı, bu görüşler uyarınca yeniden yorumlanmış ve Althusser devrimci bir dönüşümle sonuçlanacak biçimde ayrı ayrı gelişme çizgilerinin üstüste gelmesi ya da toplumun farklı alanlarında birbirlerinden hayli bağımsız olarak ortaya çıkan bunalımların birleşmesi fikrini ifade etmek için "üst belirleme" terimini getirmiştir.

Godelier'nin yapıtlarında ideolojinin -özellikle de ilkel toplumların ekonomik yapısıyla ilişkisi içinde mithos'un- daha deneysel ve aydınlatıcı bir çözümlemesi bulunmakla birlikte,[77] yakın zamanlarda altyapı-üstyapı ilişkisi üstüne yazılmış soyut eğilimli yazıların bazılarının, Engels'in üstyapının "görece özerkliği" hakkındaki çok genel gözleminin pek ötesine geçmediği,[78] hatta onu hiç aşmadığı itirazı öne sürülebilir. Hâlâ, toplumun çeşitli alanlarına yakıştırılacak özerkliğin tam ölçüsüne ve bir bütün olarak toplumun işleyiş ve gelişmesinin "son çözümlemede" ekonomik yapıca belirlendiği iddiasının kesin anlamına ilişkin, geniş ölçüde çözülmemiş bir genel sorun kalmaktadır. Bu bağlamda, günümüz Marxist düşüncesinin öteki yaygın eğilimini, yani "eleştirel kuram"ı savunan düşünürlerin bazılarının fikirlerini incelemek yararlı olacaktır; çünkü temel kavramlarının çok ayrı bir nitelik taşımasına karşın, toplumsal yaşamın, ekonomik yapının tekçizgisel basit bir belirlemesi yerine, aralarında karmaşık bir etkileşim bulunan, üç belli başlı bağımsız alanını -ekonomik, siyasal ve ideolojik alanları- ayrımlamakta onlar da yapısalcı Marxistlerle geniş ölçüde anlaşmaktadırlar.

Örneğin, Jürgen Habermas *Legitimation Crisis* (1977) (Meşruiyet Bunalımı) adlı kitabında, geç kapitalist toplumlardaki ekonomik, siyasal ve ideolojik bunalım belirtilerini ve bu gibi bunalımların değişik yorumlarını incelemekte ve ekonomik sistem özerkliğinin bir bölümünü devlete devrettiği için, böyle koşullarda ekonomik bir bunalımın doğrudan doğruya bütün toplumsal sistemin bir bunalımını yaratamayacağını ileri sürmektedir. Bunalımın üstesinden gelme sorumluluğunu devlet yüklenmiştir ve ancak, siyasal bir bunalım ve (içinde kültürel sistemin varolan toplumu sürdürmek ve yeniden üretmek için gerekli dürtüleri sağlamakta yetersiz kalacağı) ideolojik bir bunalım olursa, o zaman tüm sistemin bir bunalımı gelişebilecektir. Bu nedenledir ki, Habermas'ın görüşünce, geç kapitalist toplumun temel ve giderek güçleşen sorunu, toplumsal düzene yeterli, inandırıcı bir meşrulaştırma sağlamaktır.[79] Benzer bir biçimde Claus Offe de, devlet ve kendisinin "başarıya erişme ilkesi"[80] dediği, kalıcı ve yaygın bir ideoloji üstüne incelemelerinde, "siyasal üstyapı'nın 'maddî temeli'ni oluşturan devletin karışmasından (müdahalesinden) özgür alanlar'ın akla yakın bir biçimde sözünü etmenin artık mümkün olmadığı kapsamlı bir devlet karışması çağında", toplumsal sistemin ideolojik olarak haklılaştırılmalarına her şeyin üstünde önem vermektedir: "Geç kapitalist refah devleti meşruluğunu, oydaşmanın oluşturulmasında evrensel katılım koyutuna ve bütün sınıfların devlet hizmetlerini kullanma ve onun 'düzenleyici karışma edimlerinden' yararlanma yolundaki tarafsız olanaklara dayandırmaktadır."[81]

Görüleceği üzere, Habermas ile Offe'nin incelemelerinde, ekonomik yapının "son çözümlemede bile" belirleyiciliği fikrinden bir uzaklaşma vardır ve devletle ideoloji başlıca belirleyici güçler gibi ele alınmaktadır; ancak -Godelier'nin ayrımını kullanarak- onların *başatlığı*'nın, tikel bir üretim tarzının, yani ilerlemiş kapitalizmin üretim tarzının bir sonucu olduğu ve bu anlamda üretim tarzının *belirleyici* kaldığı yine de öne sürülebilir. Her ne hal ise, bu incelemelerin ideolojinin eleştirel çözümlenişi üstünde yoğunlaşmaları, Frankfurt Okulu'nun Marxizmiyle yakınlıklarını göstermektedir; fakat Marx'ın kendi kuramından daha belirgin bir ayrılma ve onun belli yanları üstüne daha doğrudan bir eleştiri de vardır. Bu, Wellmer'in Marx'ın tarih kuramının "nesnelciliği"ne ve "gizli pozitivizmi"ne karşı bir sav geliştirdiği eleştirel kuramı serimleyişinde büyük bir açıklıkla ortaya çıkmaktadır; onca, Marx'ın bu eğilimleri, toplumsal etkileşim yerine, emek ve maddî bir üretim süreci (ya da Habermas'ın terminolojisiyle, "iletimsel" yerine "araçsal" davranış) üstündeki uygunsuz ısrarından ve bu görüşün -belirli toplum biçimlerini oluşturma ya da dönüştürmenin temel süreçlerinin doğa biliminin kesinliğiyle çözümlenebileceği ve yasalar halinde saptanabileceği gibi- epistemolojik sonuçlarından kaynaklanmaktadır.[82] Wellmer'e göre, -Marx'ın düşüncesinde güçlü bir biçimde bulunan, ama yalnız ona özgü olmayan- bu anlayış, Marxizmin teknokratça bir yorumuna hareket noktası sağlamaktadır; buna karşılık, Wellmer Marxizm'in özgürleşmeyi amaçlayan eleştirel bir bilinçliliğin kuramı olması anlayışını ortaya koyar. Welmer'in görüşü, kapitalizmden sosyalizme geçişin zorunlu koşullarını tartışmasında özetlenmektedir; "ekonomi temelli bir özgürleşme 'mekanizması' olduğu yolundaki her türlü umudu, tarihin kendisinin iyice boşa çıkardığı" gözlemini yaptıktan sonra, savını şöyle sürdürür: "Kurtuluş hareketleri için 'üstyapı'nın eleştirilmesinin ve değiştirilmesinin yeni ve sonucu-kararlaştırıcı bir önem taşıdığı" ve "Marx'ın kapitalist ülkelerde başarılı bir devrimin önkoşulları olarak saydıklarını yeniden formüle ederek,

kapitalist düzenin rahminde "kuluçkadan çıkacak' sosyalist bir toplumun öğeleri arasına, sosyalist demokrasiyi sosyalist adaleti, sosyalist ahlâkı ve bir 'sosyalist bilinci' de eklemek gerekeceği" gibi "yepyeni 'temel' ve 'üstyapı' burçlarını hesaba katmak" zorunlu olmaktadır.[83]

Bireysel düşünürler arasında hayli büyük farklar bulunmakla birlikte, eleştirel kuramı niteliklendiren genel anlayışların kimileri apaçık ortadadır. Bir kere belirli bir toplum biçimi oluşturmakta, yeniden üretmekte ve değiştirmekte bilinç ve istençsel (iradî) etkinlik üstünde bir vurgu vardır. Eleştirel kuram için, bu, özellikle bilincin maddî üretim koşullarının (yine onlarca) belirlenmiş bir yansımasından ibaret olduğu anlamında "varlığın bilinci belirlemesi" demek değildir. Bilinç yalnızca, insanın doğayla etkileşiminin bir sonucu değil, dil kullanmayı, başkalarıyla iletişmeyi, simgeler yaratmayı ve simgesel olarak düşünmeyi olanaklı kılan ayrı ve bağımsız bir yetenektir. Bu açıdan, eleştirel kuramın, toplumsal dünyayı nedensel ilişkileri araştırarak değil, "anlamlar"ı yorumlayarak çözümleyen ve dolayısıyla, yalnız Marx'ın "gizli pozitivizmi"ni değil, Marxist yapısalcıların düşünüşünde merkezî bir yer tutan "yapısal nedensellik" kavramını da yadsıyan "yorumcu sosyoloji" okullarından biri olarak görülmesi gerekir. Ayrıca şurası da besbellidir ki, eleştirel kuramın kaynakları arasında, Marxizmden başka, Alman felsefî idealizmi ve Jürgen Habermas'ın yapıtlarıyla[84] Sartre'ın [bireylerin istençli eylemleri (insan "projeleri") ve gruplarla sınıfların davranışlarının istençsiz, bir bakıma belirlenmiş sonuçları arasındaki ilişkiyi kavramak için] varoluşçulukla Marxizmi birleştirmeye kalkışmasında[85] görülebileceği üzere, özellikle fenomenoloji[86] de vardır.

Böyle yorumcu bir yönteme bağlılık, eleştirel kuramcıların anlayışında, kültürel eleştirinin ya da "ideoloji eleştirisi"nin yanısıra, önemli bir öğedir, çünkü toplumsal dünya bir "anlamlar" dokusu olarak kavrandığı ölçüde, herhangi bir toplumsal dünyanın yeniden üretilmesi ya da dönüştürülmesi, bireylerin biliçlerindeki, bir kültürel değerler sisteminde ve (toplumsal, felsefî ve dinsel öğretiler, yasal sistemler, eğitsel uygulamalar demek olan) ideolojilerde anlatımını bulan, o dünyayı başat temsil tarzının -gerçekliğinin ve meşruluğunun yerleşmiş yorumunun- bir sürdürülme ya da değiştirilme sorunu haline gelmektedir. Böyle kaygılardan, Habermas'ın bilim ve teknolojiyi ideoloji olarak incelemesi ya da meşrulaştırma sorunlarına eğilmesi[87] ve Marcuse'nin bu toplumlarda yeni-pozitivist felsefenin ve teknolojik ussallığın başatlığını açıklayışı[88] gibi geç kapitalist toplum üstüne çözümlemeler doğmuştur. Eleştirel kuramda, ideolojilerin biçimlendirici gücü ve daha genel bir yolda, toplumsal savaşımların bir fikirler çatışması, toplumsal dünyanın farklı yorumları arasında bir yarışma olarak nitelendirilmesi üstündeki bu ısrar, gerek Marxist gerekse Marxist-olmayan sosyal bilimcilerin eleştirilerini çekmiştir; söz konusu bilginler, insanlarla maddî dünya arasında (Marx'ın kendisinin de vurguladığı) yarı-nedensel bir ilişkinin varolduğuna ve eleştirel kuramcıların (en sonunda maddî zora varan) erkin öğelerini ve insanın doğal çevreye bu bağımlılığıyla ve onunla etkileşimiyle ilişkili sayılan toplumsal yaşamdaki maddî çıkarlarını görmezlikten geldiklerine işaret etmişlerdir.[89] Burada, yapısalcı Marxistlerin formülleştirdikleri maddî nedensellik fikri, bize, açık bir almaşık çözümleme tarzı sunmaktadır.

Eleştirel kuramın, ona yine yapısalcı Marxizmle karşıtlığı içinde bakarak saptanan

üçüncü bir ayırıcı özelliği, toplumsal kuramı birinci derecede tarihsel yorumla ilgili diye anlamasıdır. Toplumsal yaşamı, içinde, eleştirel biçimiyle aklın herhangi bir toplum durumunda varolan kurtuluş fırsatlarını tanıyıp yakalamaya ya da Marcuse'nin savunduğu gibi, akılcılığı ve özgürlüğü şimdiye değin erişilen düzeyinin ötesine götürebilecek tarihsel projeler oluşturmaya[90] yetenekli bulunduğu tarihsel bir süreç -ve ilerleme- olarak görülmektedir. İçinde, tarihin öznesi olarak insan türünün, öteden beri uğrunda çabaladığı amaca -yani evrensel akıl uyarınca, toplumsal yaşamın her şeyi kapsayacak biçimde örgütlenmesine ve özgürleşmeye- doğru ilerlediği, oldukça belirlenmiş ve akılla kavranabilir bir tarihsel süreç öngören bu ereksel (teleolojik) görüşün kökleri Hegel'in felsefesindedir ve bu felsefe, daha önce Lukács'ın, Korsch'un ve 1920'lerdeki Frankfurt Okulu üyelerinin yapıtlarını tartışırken gösterdiğim gibi, çoktan, Marxizmin önemli bir çeşitlemesini esinlemiş bulunmaktadır - eleştirel kuram, onun en yeni anlatımından ibarettir. Marxizmi bir bilim sayanlar açısından, bu ereksel anlayış hiçbir türlü kabul edilemez ve böyle düşünenlerin eleştirileri, Godelier'nin yukarıda alıntılanan, tarihin açıklama yapmadığı, kendisinin -etkin nedenler terimleriyle- açıklanması gerektiği gözlemiyle özetlenebilir.

Buraya kadar anlattıklarımdan, yakın zamanların Marxist bilginliğinin çoğunun özellikle yöntem sorunlarında odaklaştığı ve bunun, bir bütün olarak sosyolojiye egemen olan durumla çok benzeştiği görülecektir. Gerçekten, gerek Marxizmin gerekse sosyolojinin içindeki tartışmaların, öncelikle genel bir sosyal bilimin niteliği, bilimsel konumu, felsefeyle ilişkisi gibi konuları işleyerek geniş ölçüde aynı alanı kapsadığı, aynı zamanda, aralarında sosyal bilim fikrinin fenomenolojik eleştirisi, dil kuramları ve yapısalcı öğretiler bulunan birçoğunun aynı kaynaklardan yararlandığı da apaçıktır. Dolayısıyla, şimdi her ikisinin de bilim felsefesi sorunlarıyla ilgilenmeleri bakımından Marxizmle sosyoloji arasında daha yakın bir ilişki, hatta bir fikirlerin birleşmesi durumu olduğu söylenebilir. Bu ilgilenme, farklı terimlerle olsa da, büyük bir ölçüde, 19'uncu yüzyıl Almanyasındaki *Methodenstreit*'a (yöntem çatışmasına) egemen olan kaygıları ve özellikle pozitivist görüşlerin Dilthey'in formüle ettiği, sonradan da Max Weber'in incelediği gibi bir eleştirisini diriltmektedir.[91] Ve nasıl Lichtheim, "Marx'tan Hegel'e" düşünsel geri dönüş üstüne bir denemesinde, "eğer çağdaş düşünüşün, -içinden Marxizmin yükseldiği- daha eski bir tarihsel durumun sorunsalını yeniden ürettiğini görüyorsak, bunun, kuramın uygulamayla ilişkisinde, yine Hegel'in izleyicilerinin 1840'larda karşılaştıkları gibi bir sorun çıkmasından ileri geldiğini düşünmeye hakkımız vardır"[92] demişse, biz de yakın dönem sosyolojisinin metodolojik kaygılarının geniş ölçüde -1880'lerden Birinci Dünya Savaşı'na kadar süren dönemdekine bir miktar benzeyen- kültürel ve siyasal bir belirsizlik durumundan kaynaklandığını söyleyebiliriz.[93]

Bununla birlikte, son yirmi yıl boyunca Marxist bilginliğin hemen hemen tümüyle Marx'ın kendi metinlerinin yeniden yorumlanması ve sosyal bilimler felsefesinin daha geniş olarak tartışılması bağlamına konulan metodolojik sorunlar üstünde odaklaştığı izlenimini vermek yanlış olacaktır. Yukarıda değindiğim üzere, -özellikle Godelier tarafından- antropolojide önemli ve kalıcı araştırmalar, devlet ve toplumsal sınıflar konusunda da -Offe ve Poulantzas'ınkiler gibi- yine o nitelikte incelemeler yapılmıştır. En kayda değeri Perry Anderson'un çalışmaları[94] olmak üzere, yeni kuramsal anlayışlar yardımıyla büyük-çaplı tarih sorunlarını soruşturma yönünde de bir girişim olmuştur.

Bütün bunlara karşın, Marxistlerin belki en etkileyici katkıları, "gelişme sosyolojisi" adıyla tanınmaya başlayan geniş ve giderek büyüyen inceleme alanındadır. Bu alandaki kuramsal çerçevenin de, araştırma stratejilerinin de, 1950'lerin özellikle "modernizasyon" (modernleşme) kavramıyla anlatılan başat modelinin Marxist eleştiriler sonucu ve yeni Marxist kavramların işlenmesiyle kökten dönüştürüldüğünü söylemek fazla olmaz.

Gelişme üstüne Marxist tartışmalar sırasında üç önemli fikir formüle edilmiştir, bunlar birbirlerinden hayli değişiktir ve "ortodoks" Marxist görüş gibi bir şey ortaya koymamışlardır. Bir kere, endüstrileşmemiş ülkelerin ekonomik ve toplumsal gelişmelerinin sadece o ülkelerin iç etkenleri terimleriyle yeterli bir biçimde kavranamayacağı, başatlıkla kapitalist olan bir dünya ekonomisi bağlamında çözümlenmesi gerektiği üzerinde ısrar edilir. İkinci olarak, bu bakış açısından, metropol/uydu ya da merkez/çevre arasında bir ayrım yapılır ve çevredeki ülkelerin kapitalist ülkeler tarafından ya "geri bıraktırıldığı" ya da "bağımlı" ve çarpık bir gelişme sürecine sokulduğu öne sürülür. Bu tür çözümlemeler, Paul Baran'ın *The Political Economy of Growth* (Büyümenin Ekonomi Politiği (1962), A. Gunder Frank'ın *Capitalism and Underdevelopment in Latin America* (2. bas. 1969) (Latin Amerika'da Azgelişmişlik ve Kapitalizm) kitaplarında[95] ve özellikle "bağımlı gelişme" kavramına gönderme yapılarak bir takım Latin Amerikalı iktisatçı ve sosyologların yazılarında[96] bulunmaktadır. Azgelişmişlik ve bağımlılık hakkındaki fikir çatışmaları, Marxist emperyalizm kuramı tartışmalarını da canlandırmış ve bu kuramı, bir yandan sömürge imparatorluklarının dağılması, öte yandan da çokuluslu şirketlerin hızla büyümesi gibi savaş-sonrası gelişmeleri hesaba katacak biçimde gözden geçirme ya da yeniden formüle etme yolunda çeşitli girişimler doğurmuştur.[97] Son olarak da, aynı bağlam içinde, Marxistler bir hayli dikkatlerini sömürge yönetiminden yeni çıkmış, endüstriyel-olmayan ülkelerdeki toplumsal yapıyı, özellikle de toplumsal sınıfların nitelik ve eylemlerini çözümleyecek bir çerçeve olarak "sömürge sonrası üretim tarzı" kavramına yöneltmişlerdir.[98]

Tabiatıyla, toplumsal yaşamın öteki alanlarında da yapılmış birçok yeni çalışma -örneğin, hem "kültürel yeniden üretim" ilgilerinden hem de Marxist kuramın feminist eleştirilerinden etkilenmiş aile incelemeleri ve kriminoloji konusunda incelemeler- vardır, fakat gösterdiğim gibi, pek değişik biçimler altında olmakla birlikte, yeni bir Marxist sosyolojinin ya da "siyasal ekonomi"nin kavramları, asıl "geç kapitalizm"in ve "gelişme"nin çözümlemelerinde işlenmektedir. Bu kısa tarihsel öyküyü sona erdirirken, günümüz Marxizminin bu çeşitlilik ve fikir fikir canlılığının ışığında, Marxizmin başlangıçta özetle çizdiğim onu başkalarından ayırıcı niteliğini - yani hem çağdaş toplumların düşünsel ve bilimsel yaşam ve kurumlarına yerleşmiş bir toplum kuramı hem de bir toplumsal hareketin öğretisi olarak çifte varlığını anımsamak belki faydalı olacaktır. Besbelli ki, kuramla siyasal uygulama arasındaki bu ilişki sürmektedir (hatta ben, bütün sosyal bilim kuramlarında pratik yaşamla, çoğucası daha az belirgin ve daha az sistemli olmakla birlikte, buna benzer bir bir ilişkinin bulunduğu savındayım), fakat bazı önemli değişiklikler olmuştur. Marxizmin bir kuram olarak gelişmesine, şimdi doğrudan doğruya siyasal kaygılardan daha büyük bağımsızlık tanınmıştır ve yakın dönemlerin Marxizmiyle sosyal bilimler ve bilim felsefesindeki diğer düşünce akımları arasında bulunduğunu gösterdiğim ilişkilerden apaçık anlaşıldığı üzere bu gelişme daha açıkça sosyolojik kuramın genel gelişimi bağlamında yer almaktadır. Şimdi artık, pratik

yaşamdaki amaçlar ve stratejiler üstüne, hiç yanılmayan "doğru" bir siyasal görüş (ya da parti görüşü) türettiğini iddia edebilecek "ortodoks" bir Marxizm yoktur. Tersine kuramsal konumların çeşitliliği, çözülmemiş kuramsal sorunların varlığının tanınması ve tarihsel gelişmenin karmaşık ve kısmen de belirlenmeye gelmez niteliğinin kabul edilmesi, zorunlu olarak kuramın kendisinden çıkmayan farklı birçok düşüncenin, içinde kendilerine birer yer bulmaları gereken siyasal eylem konusunda da daha sakıngan (deneyip yanılmacı, geçici) bir tutum doğurmaya başlamıştır. Böylelikle, gerek bilimsel çalışmada gerekse siyasal eylemde geniş bir özerklik şimdi yaygınlıkla benimsenmektedir. Fakat hâlâ Marxist düşüncenin dogmatizmden bu kurtulma sürecinin kendisinin de, toplumsal bağlamı içinde görülmesi gerektiği söylenebilir; ve Marxist kuramın bir türü açısından, bu Marx'ın kendisinin öylesine özgün ve dramatik terimlerle tanımladığı genel insan özgürleşmesi hareketinin pekâlâ bir öğesi sayılabilir.

NOTLAR

1. Tom Bottomore, *Marxist Sociology* (London: Macmillan, 1975).

2. Marx'ın kuramından söz etmekle, Engels'in Marxist düşüncenin genel gelişmesine yaptığı katkının önemini yadsımak istemiyorum. Fakat bu düşün sisteminin temel ve (onu başkalarından) ayırıcı öğeleri, evrensel olarak teslim edildiği üzere, Marx'ın kendi yaratmasıdır ve -dostluklarının en başındaki, bir ölçüde, *Deutsch-Französische Jahrbücher*'de (1844) yayımlanan "Bir Siyasal Ekonomi Eleştirisinin Özeti" başlıklı denemesi aracılığıyla Marx'ın dikkatini siyasal ekonomi ve ekonomi tarihi yazarlarının yapıtlarına çekmesi dışında- Engels'in onunla yaptığı işbirliği, daha çok, bu kuramsal fikirlerin toplumların tarihine ya da işçi sınıfı hareketinin gelişmesine uyarlanmasını ve Marxist kuramın daha yaygın olarak anlaşılabilecek terimlerle serimlenmesini ilgilendirmiştir. Marx'ın ölümünden sonraysa, göreceğimiz gibi, Engels sadece Marx'ın elyazmalarını yayına hazırlamakla kalmamış, onun fikirlerini yorumlayan ve sistemleştiren birçoklarının birincisi de olmuştur.

3. Bu elyazmaları ilk kez 1923'de yayımlanmıştır. Şimdi İngilizceye birçok çevirileri vardır. Metinde kendi çevirimden alıntı yapacağım: T.Bottomore, *Karl Marx: Early Writings* (London: Watts, 1963). [Aynı yapıt, Murat Belge tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. *1844 El Yazmaları*(İstanbul: Payel Yay., 1969). Biz de alıntıları oradan aktaracağız. -Ç.N.]

4. Bottomore, *Early Writings*, s.202. [Türkçe M.Belge çevirisi, s.154-55.]

5. Karl Korsch, *Karl Marx*(London: Chapman and Hall, 1938).

6. Bugün *Grundrisse* adıyla bilinen elyazmalarını Marx 1857-58'de kaleme almış ve bunlar bir bütün olarak ilk kez 1939-41 yıllarında yayımlanmıştır. Martin Nicolaus'un yaptığı İngilizce çevirisi 1973'te çıkmıştır. (Harmondsworth: Penguin Books). [Türkçesi: çev. Sevan Nişanyan (İstanbul: Birikim Yay., 1979-80)].

7. *Kapital*'in III'üncü cildini Engels Marx'ın elyazmalarından derleyerek 1894'te yayımlamıştır. Çeşitli İngilizce çevirileri vardır [Türkçesi: çev. Alaaddin Bilgi (Ankara:

Sol Yay., 1972)]; burada alıntılanan parça, şu kaynaktaki çevirisinden aktarılmıştır: (der.) T.B.Bottomore ve Maximilien Rubel, *Karl Marx: Selected Writings in Sociology and Social Philosophy* (London: Watts, 1956), s.112-13 [1961 tarihli 2. basımda s.99; Türkçesi: çev. Özer Ozankaya, *Marx'ın Toplum Kuramı.* (Ankara: Doğan Yay., 1970)].

8. *Die deutsche Ideologie* elyazmasını, Marx'la Engels 1845-46'da yazmışlar ve bu metin ilk kez 1932'de yayımlanmıştır. Burada alıntılanan İngilizce çeviri, (der.) Bottomore ve Rubel, *Karl Marx: Selected Writings,* s.70-71'dendir. [2. basımda s.54-55; *Alman İdeolojisi*'nin ilk bölümünün Türkçesi: Çev. Selâhattin Hilâv (İstanbul: Sosyal Yay., 1968), burada aktarılan parçayı karş. s.69-70].

9. Alıntılanan parça (der), Bottomore ve Rubel, *Karl Marx: Selected Writings,* s. 67-68'dendir [2. basımda s.51-52; Katkı'nın iki Türkçe çevirisi vardır: Çev. Orhan Suda (İstanbul: Öncü K., 1970), alınan cümle için bak. s.3 ve çev. Sevim Belli (Ankara: Sol Yay., 1970), aynı sözler için bak. s.23-24].

10. Louis Althusser, *For Marx* (London: Allen Lane, 1969).

11. Elyazmasının bu bölümünün İngilizce çevirisi, Eric Hobsbawn'ın kaleme aldığı çok yararlı bir girişle birlikte ayrı bir kitap olarak yayımlanmıştır: *Pre-Capitalist Economic Formations* (London: Lawrance and Wishart, 1964). [Türkçesi: çev. Mihri Belli, *Kapitalizm Öncesi Ekonomi Şekilleri* (Ankara: Sol Yay., 1967).]

12. Marx'ın çıkardığı özetler ve yaptığı eleştirel yorumlar, şimdi derlenmiş ve bir giriş yazısıyla birlikte yayımlanmıştır: Lawrence Krader, *The Ethnological Notebooks of Karl Marx* (Assen: Van Gorcum and Co., 1972).

13. Bu yazı şu kitapta yeniden basılmıştır: (der.) Robin Blackburn, *İdeology in Social Science* (London Fontana/Collins, 1972, s.306-33).

14. Hobsbawm, *Pre-Capitalist Economic Formations,* s.19-20, 36-37.

15. Karş. Perry Anderson, *Lineages of the Absolutist State* (London: New Left Books, 1974), s.403: "Kapitalizmden önceki sınıflı toplumlarda bütün üretim tarzları doğrudan doğruya üretim yapan insanlardan ekonomi-ötesi bir zorla artı emek çıkarırlar. Kapitalizm, doğrudan doğruya üreticilerden artı'nın 'salt' ekonomik biçimli araçlarla (ücret sözleşmesi yoluyla: yani özgür etmenler arasında her gün her saat yeniden eşitsizlik ve baskı üreten eşit değişimle) alındığı, tarihteki ilk üretim tarzıdır. Bütün diğer önceki sömürü tarzları, -kan hısımlığı, görenek, din yasa ya da siyaset gibi - *ekonomi-ötesi* yaptırımlarla işlerler."

16. Bu son anlayış, Marx Weber'in kapitalizmin köken ve gelişimini açıklamasındaki kimi öğelerle hiç de bağdaşmayacak bir şey değildir ya da sorunu bir başka türlü söylemek gerekirse, Weber'in tezi Marx'ın çözümlemesinin içinde kısmen özümlenebilir, kısmen de onu tamamlar.

17. Marx'ın metodolojik görüşlerine ek bir ışık tutan bu "sayfa kenarı notları"nın İngilizce çevirisi, yararlı bir açımlamayla birlikte, şu kitapta bulunmaktadır: Terell Carver, *Karl Marx: Texts on Method* (Oxford: Basil Blackwell, 1975).

18. Örneğin E.Belfort Bax'ın "Karl Marx" başlıklı övücü denemesine bakınız: *Modern Thought,* Aralık 1881 sayısı.

19. Peter Nettl, "The German Social Democratic Party 1890-1914 as a Political Model, *"Past and Present,* Nisan 1965, s.65-95.

20. Örneğin Kautsky'nin *Neue Zeit* gazetesinde, Ostro-Marxistlerin *Marx-Studien ve*

Der Kampf dergilerinde ve 1895-98 yılları arasındaki kısa ömrü süresince ileri gelen Avrupalı Marxistlerden çoğunun katkıda bulundukları Sorel'in *Le Devenir social*'inde.

21. Bu kitabın İngilizce çevirisi 1909'da *Evolutionary Socialism* başlığı altında yayımlanmıştır (yeni bas.: New York: Schocken Books, 1961). [Almanca aslından Osman Hızır'ca Türkçeye çevrilmiş seçme parçalar için bknz.: (der.) Mete Tunçay, *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi-Seçilmiş Yazılar*, cilt III, 2. bas. (Ankara: Teori Yay., 1986).]

22. Burada Marxist etik sorunlarını tartışmaya kalkmayacağım. Peter Gay'in *The Dilemma of Democratic Socialism* (New York: Columbia Univ.Press, 1952) adlı kitabında, Bernstein'in fikirlerinin -her ikisi de Yeni-Kantçılıktan etkilenmiş olan "pozitivizm"inin ve etik üstüne görüşlerinin- bağlamına ilişkin iyi bir açıklama vardır. Marxist etik üstüne son yıllarda yapılmış yetkin bir inceleme de, S.Stojanovic'in *Between Ideals and Reality*'sidir. (New York: Oxford Univ.Press, 1973).

23. Rudolf Hilferding, *Das Finanzkapital* (1910, İngilizceye henüz çevrilmemiştir); Rosa Luxemburg, *Die Akkumulation des Kapitals* (1913; İngilizce çevirisi, *The Accumulation of Capital* -London: Routledge and Kegan Paul, 1951; bazı bölümlerinin Türkçesi: çev. Neyir Kalaycıoğlu, *Sermaye Birikiminin Tarihsel Koşulları*- İstanbul: Kaynak Yay., 1984; ayrıca kitabın tümünün Türkçe çevirisi de yayımlanmak üzeredir).

24. Özellikle Sorel'in Durkheim hakkındaki şu denemelerine bknz.: "Les théories de M.Durkheim," *Le Devenir social*, Nisan ve Mayıs 1985.

25. Bu denemelerden bazılarının İngilizce çevirileri şu kitapta toplanmıştır: Benedetto Croce, *Historical Materialism and The Economics of Karl Marx*, A.D.Lindsay'in giriş yazısıyla (London: Howard Latimer, 1913).

26. Bauer'in 1927'de yayımlanan "What is Austro-Marxism?" başlıklı denemesinin tam İngilizce çevirisi, Tom Bottomore ile Patrick Goode'un, Ostro-Marxist okulun oluşması ve belli başlı fikirleri üstüne bir giriş denemesiyle birlikte, Ostro-Marxistlerin başlıca yazılarından bir seçme sunan *Austro-Marxism* kitabında verilmiştir.

27. Kastedilen yapıtlar şunlardır: Otto Bauer, *Die Nationalitatenfrage und die Sozialdemokratie* (Milliyetler Sorunu ve Sosyal Demokrasi, 1907); Max Adler, *Der soziologische Sinn der Lehre von Karl Marx* (Marx'ın Öğretisinin Sosyolojik Anlamı, 1914), *Soziologie des Marxismus* (Marxizmin Sosyolojisi, 2 cilt, 1930-32; üçüncü bir ciltle birlikte genişletilmiş yeni basım, 1964) ve başka birçokları; Karl Renner, *Die Soziale Funktion der Rechtsinstituten* (Hukuk Kurumlarının Toplumsal İşlevi, 1904; gözden geçirilmiş bas. 1928); Rudolf Hilferding, *Das Finanzkapital* (Mâli Sermaye, 1910). Şimdiye değin, bunlardan yalnız K.Renner'in kitabı İngilizceye çevrilmiştir: *The Institutions of Private Law and Their Social Functions* (London: Routledge and Kegan Paul, 1949); fakat Bottomore ile Goode'un *Austo-Marxism*'inde, ötekilerden yapılan seçmelere de yer verilmiştir.

28. İngilizcesi: *Community and Association* (London: Routledge and Kegan Paul, 1955). Çok daha sonra, 1921 yılında Tönnies Marx hakkında bir inceleme yayımlanmıştır. [İngilizce çevirisi: *Karl Marx: His Life and Teachings* (East Lansing: Michigan State Univ. Press, 1974]; burada da, Marx'ın etkisinin önemi yeniden belirtilmekte, kitabın ikinci bölümüyse, Marx'ın kuramındaki ekonomik ve sosyolojik sorunların bazılarını araştırmaktadır.

29. "Ostro-Marxizmin babası" diye anılan Carl Grünberg, 1894'ten 1924'e kadar Viyana Üniversitesi'nde iktisat tarihi ile işçi hareketi tarihi okutmuş, 1924'te de Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün ilk müdürü olmuştur. Bugün ise, daha çok, (1910'da) kurduğu ve yönettiği, önde gelen birçok Marxist bilginin katkıda bulundukları *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung* (Sosyalizmin ve İşçi Hareketinin Tarihi Arşivi) adlı dergiden ötürü hatırlanmaktadır.

30. Antonio Labriola 1874'ten 1904'e kadar Roma Üniversitesi'nde felsefe okutmuş, 1890'da *Komünist Manifestosu*'nun ilk İtalyanca çevirisini, 1896'da da *Tarihin Materyalist Yorumu* adı altında kendi denemelerinin bir derlemesini yayımlamıştır.

31. Rudolf Stammler, *Wirtschaft und Recht nach der Materialistischen Geschichtsauffassung* (Materyalist Tarih Yorumuna Göre İktisat ve Hukuk). Stammler'in kitabını da, Croce *Historical Materialism and the Economics of Karl Marx* adlı yapıtında toplanan denemelerinin birinde, Max Weber 1907'de yayımladığı sonradan da *Gesammelte Aufsatze zur Wissenschaftslehre'sinde* (1922) yeniden basılan "R.Stammlers 'Überwindung' der materialistischen Geschichtsauffassung" başlıklı bir makalesinde, Max Adler *Marxistische Probleme* (1913) kitabında yeniden yayımlanan "R.Stammlers Kritik des materialistischen Geschichtsauffassung" yazısında uzun uzadıya eleştirmişlerdir.

32. Böhm-Bawerk'in kitabıyla Hilferding'in yanıtının İngilizce çevirileri Paul Sweezy'nin derlediği bir kitapta birarada yayımlanmışlardır (New York: Augustus M.Kelley, 1949).

33. Marxizmin sosyolojik bir kuram olarak kabul edilmesinin ve tartışılmasının daha ayrıntılı bir öyküsü için bknz.: (der.) T.B.Bottomore ve M.Rubel, *Karl Marx: Selected Writings in Sociology and Social Philosophy* (1956), Giriş, ayrım II.

34. Ostro-Marxistlerin yaptıkları araştırmalardan, yukarıda anılanlar dışında, Carl Grünberg'in, Marxizmin etkisinin besbelli pek büyük olduğu işçi sınıfı ve tarım tarihi alanlarındaki yayınlarının yanısıra, M.Tugan -Baranovsky, *Geschichte der Russischen Fabrik* (Rus Fabrikasının Tarihi: Rusça 1898; gözden geçirilmiş Almanca basımı 1900) ve E.Grosse, *Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft* (Aile Biçimleri ve Ekonomi Biçimleri) gibi yapıtlar da bulunmaktadır. Marxist araştırmaların, özellikle sosyal tarih genel alanındaki kapsamı hakkında, 1910'dan itibaren, Grünberg'in *Archiv'ine* bakılarak bir fikir edinilebilir.

35. A.Labriola, *Essays on the Materialistic Conception of History* (İngilizce çevirisi -Chicago: Charles H.Kerr, 1908) s.149.

36. Max Adler'in yazılarından başka, Ostro-Marxizmle Viyana Çevresi arasında bir zincir halkası oluşturan Otto Neurath'ın yazılarına da bakınız, özellikle, İngilizce çevirisi *Empiricism and Sociology* adlı kitabında (Dordrecht: D.Reidel Pub. Co., 1973) çıkan, "Deneysel/Görgül Sosyoloji" monografisine.

37. John Torrance'in şu aydınlatıcı denemesine bknz.: "The Emergence of Sociology in Austria 1885-1935" (Avusturya'da Sosyolojinin Ortaya çıkışı), *Journal of Sociology*, XVII, 2 (1976), s.185-219.

38. Georg Simmel, *Philosophie des Geldes* (Paranın Felsefesi, 1900; İngilizce çevirisi -London: Routledge and Kegan Paul, 1978). Ayrıca bknz. Simmel'in Marx'la ilişkisini tartışan Albert Salomon'un makalesi; "German Sociology, (der.) Georges Gur-

vitch ve Wilbert E.Moore, *Twentieth Century Sociology* (New York: 1945).

39. Bu nokta, Karl Löwith'in -bir bölümü, Dennis Wrong'un derlediği *Max Weber* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1970) adlı kitapta İngilizceye çevrilmiş bulunan "Max Weber und Karl Marx" (1932) yazısında pek güzel belirtilmiştir.

40. Marxizm Amerikan sosyolojisinin gelişmesinin gerek başlarında gerek daha sonralarında ancak küçük bir rol oynamıştır; sosyolojinin kendisinin İkinci Dünya Savaşı ertesine kadar pek gelişmeye başlamadığı İngiltere'deyse, Marxizm hiçbir zaman ufak bir düşünsel (ya da siyasal) etki kaynağı olmaktan ileri gitmemiştir. Bu durumun değişmeye başlaması, ancak 1960'lardan beridir.

41. Sovyet Marxizminin en sistemli kuramsal incelemesi şu kitapta yapılmıştır: Herbert Marcuse, *Soviet Marxism* (London: Routledge and Kegan Paul, 1958), özellikle bknz. bölüm 2: "Sovyet Marxizmi: Temel Öz- Yorum."

42. V.I.Lenin *Imperialism, the Highest Stage of Capitalism*(1916). Collected Works, cilt XIX: (London: Lawrence and Wishart, 1942). [Türkçesi: (çev.) Erdoğan Başar [Berktay], *Emperyalizm: Kapitalizmin En Yüksek Aşaması* (Ankara: Sol Yay., 1965).]

43. Lenin'in görüşleri ve daha sonraki gelişmeler için bknz.: Hèlène Carrère d'Encausse ve Stuart R.Schram, *Marxism and Asia* (Fransızcası 1965; İngilizce çevirisi - London: Allen Lane, 1969). [Türkçesi: (çev.) Sevil Avcıoğlu - Adil Aşçıoğlu, *Asya'da Marxizm ve Milliyetçilik* (İstanbul: Yön Yay. 1966.]

44. Lenin gibi Troçki'nin de ilgilendiği başlıca husus, geri bir ülkede sosyalist bir devrimin olanaklı olduğunu vurgulamaktı. Bu fikri, [ilk kez 1905 devriminden sonra formüle ettiği, *Sürekli Devrim* (1920) kitabının girişinde de yeniden savunduğu] "sürekli devrim" kuramında geliştirmiştir; "geri ülkeler için demokrasinin yolu, proletarya diktatörlüğünden geçer" fikri de, bu kuram bağlamında öne sürülmüştür.

45. Bu kitabın İngilizce çevirisi *(Historical Materialism: A System of Sociology)* 1925'te çıkmıştır. Buharin'in Marxist kurama katkısı için bknz. Stephen F.Cohen, *Bukharin and the Bolshevik Revolution* (London: Wildwood House, 1974), özellikle bl. 4: "Marxist Kuram ve Bolşevik Siyaseti: Buharin'in Tarihî Materyalizmi."

46. Marcuse'nin *Soviet Marxism*'ndeki tartışmasına bknz.

47. Karl Korsch, *Marxismus und Philosophie* (1923; İngilizce çevirisi- London: New Left Books, 1970); Georg Lukacs, *Geschichte und Klassenbewusstsein* (1923; İngilizce çevirisi -London: Merlin Press, 1971). Krosch'la Lukacs'ın fikirlerinin daha etraflı bir eleştirel tartışması için bkz. Bottomore, *Marxist Sociology*, bl. 3 ve *Sociology as Social Criticism* (London: George Allen and Unwin, 1975), bl. 7; ve George Lichtheim. *Lukacs* (London: Fontana/Collins, 1970).

48. Lukacs, *History and Class Consicousness*, s.75. Lukacs'ın savı, kendisinin "psikolojik" dediği sınıf bilinci (belirli tarihsel durumlarda işçilerin sahip oldukları gerçek bilinç) ile "yakıştırma" ya da "olanaklı" bir ussal bilinç (yani Marxizm) arasında gözetilen bir ayrıma dayanmaktadır. Çok daha sonra, 1967'de kitabının yeni basımı için yazdığı önsözde, Lukacs şimdi artık açıkça Lenin'in "sendikal bilinç" -"sosyalist bilinç" ayrımıyla özdeşleştirdiği bu ayrımın önemi üstünde yine ısrarla durmuştur.

49. Bknz. Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*; bir girişle birlikte derleyen ve çevirenler: Quintin Hoare ve Geoffrey Smith (London: Lawrence and

Wishart, 1971). [Türkçe seçmeler (çev.) Adnan Cemgil, *Hapishane Defterleri* (İstanbul: Belge Yay., 1986), 2. bas.]

50. Buharin'in *Tarihî Materyalizm*'i üstüne, Gramsci'nin *Selections from the Prison Notebooks*'taki eleştirel notlarından, s.462. Lukacs da 1925'te yayımlanan bir değerlendirmesinde [İngilizce çevirisi, "Technology and Social Relations," *New Left Review*(1966)], Buharin'i hemen hemen aynı terimlerle eleştirmiş ve burada, bağımsız bir bilim olarak sosyolojinin diyalektik için hiç de gerekli olmadığını ileri sürmüştür.

51. Bknz. H.Stuart Hughes, *Consciousness and Society* (London: MacGibbon and Kee, 1958), özellikle bl.2.

52. Benedetto Croce, *Historical Materialism and the Economics of Karl Marx.*

53. Saverio Merlino'nun *Formes et essence du socialisme*'ine yazdığı önsözde (Paris, 1898).

54. Enstitü, 1922'de düzenlenen ve Korsch'un o günlerde çıkmak üzere bulunan *Marxizm ve Felsefe* kitabındaki Marxizm anlayışı başlıca tartışma konularından biri olan bir "Marxist Çalışma Haftası"nın sonucu olarak 1923'te yaratılmıştır. Frankfurt Enstitüsü'nün tarihi hakkında, Martin Jay'in şu geniş kapsamlı incelemesine bknz.: *The Dialectical Imagination* (Boston: Little, Brown and Co., 1973).

55. Herbert Marcuse, *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory* (New York: Oxford Univ.Press, 1941), s.343. [Türkçesi: (çev.) Muammer Sencer, *Mantık ve İhtilâl* (İstanbul: Kitaş Yay., 1971).]

56. Bu görüşü, özellikle Horkheimer 1930'ların ortalarında yayımladığı, sonradan da *Kritische Theorie* (2 cilt, 1968) kitabında yeniden basılan bir dizi makalesinde savunmuştur.

57. Korsch, *Karl Marx*. Alıntılar, kitabın gözden geçirilmiş Almanca (1967) basımından çevrilmiştir, s.145, 203.

58. Özellikle bknz. Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie* (1929; İngilizce çevirisi - New York: Harcourt, Brace and Co., 1936).

59. Yukarıda 3. ve 7. dipnotlara bakınız.

60. Emile Durkheim, *Socialism* (New York: The Antioch Press, 1958).

61. David Horowitz'in derlediği *Marx and Modern Economics* (1968) adlı kitaptaki tartışmalara bakınız.

62. Raymond Firth, "The Sceptical Anthropologist? Social Antropology and Marxist Views on Society," *Proceedings of the British Academy*, LVIII (London: Oxford Univ. Press, 1972).

63. Yukarıda s. 128-129 bakınız.

64. Özellikle bknz. Louis Althusser ve Etienne Balibar, *Reading Capital* (London: New Left Books, 1970). [Althusser'den Türkçeye çevrilmiş üç kitap vardır: *Lenin ve Felsefe, John Lewis'e Cevap* ile *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları* (İstanbul: Birikim Yay., 1978).]

65. Özellikle C.Lèvi-Strauss'un yapıtlarına. Onun *Structural Anthropology* (London: Allen Lane, 1968) kitabına; fikirleri hakkında Edmund Leach'in kısa derlemesi *Lèvi-Strauss*'a (London: Fontana/Collins, 1970), daha genel bir görüş için de,David Robey'in derlediği *Structuralism: An Introduction* (Oxford: Oxford Univ. Press, 1973) adlı yapıta

bakınız. Ayrıca bknz. aşağıda bl. 14: "Yapısalcılık. [Levi-Strauss'un -burada anılmayan - *La Pensèe sauvage* kitabı, *Yaban Düşünce* adıyla Türkçeye aktarılmıştır (İstanbul: Hürriyet Vakfı Yay., 1984). İki yardımcı makaleyle birlikte dilimize çevrilen bir başka yapıtı da, *Irk ve Tarih*'tir. (İstanbul: Metis Yay., 1985). E.Leach'in kitabının da Türkçesi vardır: (çev.) Ayla Ortaç, (İstanbul: Afa Yay., Çağdaş Ustalar Dizisi 6, 1985).]

66. Bunda ne denli başarılı olduğu tartışma konusudur. Benim görüşümce, Althusser savının ana noktalarından ikisini -"genç Marx" ile "olgun Marx" arasında tam bir "epistemolojik kopuş" olduğunu ve bilimle ideolojiyi ayrımlamanın kesin ayracını- kanıtlamakta tamamıyla başarısız kalmaktadır; bilim felsefesi sorunları hakkındaki genel tartışması da karanlık, bulanık ve verimsizdir. Bu doğrultuda, Leszek Kolakowski'nin eleştirilerine bakınız: "Althusser's Marx, *"The Socialist Register* (1971), s.111-28.

67. Althusser ve Balibar, *Reading Marx.* s.65.

68. Maurice Godelier, *Rationality and Irrationality in Economics* (London: New Left Books, 1974) ve *Perspectives in Marxist Anthropology* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1977). Godelier'nin sosyal antropoloji alanındaki yapıtlarının çoğu geleneksel söylemde olmakla birlikte, metodoloji yazıları ve önemli çözümlemelerinin birçoğu eşit ölçüde sosyolojik düşünüşün de kapsamına girer. [Godelier'den Türkçeye çevrilmiş küçük bir kitap vardır. (çev.) Atilla Tokatlı, Asya-Tipi Üretim Tarzı (İstanbul: Sosyal Yay., 1966).]

69. Özellikle girişe ve "Antropoloji ile İktisat" başlıklı ilk denemeye bknz.

70. Godelier, *Perspectives in Marxist Anthropology,* s.24. "Bir üretim tarzı, onu etkinlikleriyle ('kendilerine özgü' uygulama ve temsil etmeleriyle) yeniden üreten etmenlerin herhangi bir kendiliğinden ve içli-dışlı yakın deneyiminde veya profesyonel antropologların herhangi bir alan araştırmasında ya da bilgili dış gözleminde doğrudan doğruya 'kendini açığa vurmayan' bir gerçekliktir. Bir üretim tarzı, bilimsel bilgiye erişme sürecine uygun olarak, yeniden yapılanmak, düşüncede yeniden üretilmek gereken bir gerçekliktir. Bu gerçeklik, ancak bilimsel kuram ve ona karşılık olan uygulama alanı içinde yeniden yapılanırsa, bir 'bilimsel olgu' halinde varolur.

71. Godelier, *Perspectives in Marxist Anthropology,* s.4.

72. Godelier, *Perspectives in Marxist Anthropology,* s.6.

73. Nicos Poulantzas, *Political Power and Social Classes* (London: New Left Books, 1973) ve *Classes in Contemporary Capitalism* (London: New Left Books, 1975). [Yazarın bu temel kitaplarının dışında kalan bazı yapıtları Türkçeye aktarılmıştır: *Kapitalist Devlet Sorunu* (Birikim, 1977)- Milibond ve Laclau'un eleştirileri ve onlara yanıt; Faşizm ve Diktatörlük (Birikim, 1980), Portekiz, İspanya ve Yunanistan'da *Geçiş Süreci* (Belge, 1981).]

74. Barry Hindess ve Paul Q.Hirst, *Pre-Capitalist Modes of Production* (London: Routledge and Kegan Paul, 1975) ve *Mode of Production and Social Formation* (London: Macmillan Press, 1977).

75. *Pre-capitalist Modes of Production* adlı kitaplarının en son kesiminde (s.321), Hindess ile Hirst şöyle yazıyorlar: "(terimin bizim kullandığımız anlamıyla) daha gelişmiş tarzların daha az gelişmiş tarzları izlediği ya da üretim tarzları arasında herhangi bir zorunlu ardıllık ilişkisi olduğu varsayılmamaktadır. ... Burada geliştirilen üretim tarzı kavramları, ardarda gelişleriyle gerçeğin evrimini yansıtan, düşüncede bir tarih mey-

dana getirmemektedirler. ... Biz, tutarlı ve incelenmeğe değer bir araştırma konusu olarak tarih anlayışını yadsıyoruz."

76. Özellikle bknz. Pierre Bourdieu ve Jean-Claude Passeron, *Reproduction* (London: Sage Publications, 1977).

77. Özellikle bknz. Godelier, *Perspectives in Marxist Antropology*, ayrım IV.

78. Örneğin, Kolakowski'nin "Althusser's Marx" yazısında "Üst belirleme kuramının tümü, aynen önceki bulanıklık düzeylerinde kalan geleneksel bayağılıkların bir yinelenişinden başka bir şey değildir" deyişine baknız.

79. Jürgen Habermas, *Legitimation Crisis* (London: Heinemann, 1976).

80. Claus Offe, "Political Authority and Class Structures. An Analysis of Late Capitalist Societies, *"International Journal of Sociology*,II-1 (1972), s. 73-105 ve *Industry and Inequality* (London: Edward Arnold, 1976)

81. Offe, "Political Authority and Class Structures."

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

83. Wellmer, *Critical Theory of Society*, s. 121-22.

84. Özellikle *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1967) ve *Knowledge and Human Interests* (London: Heinemann, 1972)

85. Jean-Paul Sartre, Critique of Dialectical Reason (1975) ve Search for a Method (New York: Alfred A. Knopf, 1963). Fransızca aslı, ikisi birlikte: *Critique de la raison dialectique* (Paris: Gallimard, 1960).

86. Bknz. William Outhwaite'in *Understanding Social Life*'ındaki (London: George Allen and Unwin 1975) tartışma, özellikle Marxizm ile sosyal bilimlerdeki "yorumcu" gelenek arasındaki ilişkinin incelendiği bl. 5. Ayrıca, elinizdeki kitabın 13. bl.ünde Marxizm ve Fenomenoloji üstüne sunulan görüşlere de bknz.

87. Jürgen Habermas, "Science and Technology as Ideology," *Towards a Rational Society* (Boston: Beacon Press, 1970) ve *Legitimation Crisis*.

88. Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man* (London: Routledge and Kegan Paul, 1964). [Türkçeleri: (çev.) Seçkin Çağan Cılızoğlu; Afşar Timuçin-Teoman Tunçdoğan, *Tek Boyutlu İnsan* (İstanbul: May Yay., 1968-1975).]

89. Bu sorun üstüne eleştirel bir tartışma için bknz. Brian Fay, *Social Theory and Political Practice* (London: George Allen and Unwin, 1975), s.83-91 ve bl. 5.

90. Marcuse, *One-Dimensional Man*, bl.8.

91. Bu nokta üstüne, aşağıda bl. 7'de sunulan tartışmaya bknz.

92. George Lichtheim, *From Marx to Hegel and other Essays* (London: Orbach and Chambers, 1971), s.14.

93. O dönemin bazı nitelikleri, Hughes'ün *Consciousness and Society* kitabında incelenmektedir.

94. Perry Anderson, *Passages from Antiquity to Feudalism* (London: New Left Books, 1974) ve *Lineages of the Absolutist State.*

95. Paul Baran, *The Political Economy of Growth* (New York: Monthly Review Press, 1962); A.Gunder Frank *Capitalism and Underdevelopment in Latin America* (New York: Monthly Review Press, 1969).

96. Başkalarının yanısıra F.Cardoso ve O.Sunkel. Genel bir özet için bknz. T.Dos Santos, "The Crisis of Development Theory and the Problem of Dependence in Latin

America," (der.) H.Bernstein, *Underdevelopment and Development*(Harmondsworth: Penguin Book, 1973); s.57-80. "Bağımlılık" kavramı Latin Amerika'dan kaynaklanmış olmakla birlikte, besbelli ki başka yerlere de uygulanabilir. Orta Doğu ülkelerinin gelişme sorunlarının çözümlenmesinde bu kavramın nasıl bir değer taşıdığı Bryan Turner'in *Marxism and the End of Orientalism* adlı kitabında incelenmektedir. [Türkçesi: (çev.) Çağatay Keskinok, *Marks ve Oryantalizmin Sonu* (İstanbul: Kaynak Yay., 1985). Ayrıca bknz. Colin Leys, *Underdevelopment in Kenya* (London: Heineman, 1975).

97. Genel bir bakş için bknz. (der.) R.Rhodes, *Imperialism and Underdevelopment* (New York: Monthly Review Press, 1970).

98. "Sömürge-sonrası (postcolonial) üretim tarzı"nın kısa bir anlatımı için bknz. Turner, *Marxism and the End of Orientalism.*

5

MAX WEBER ZAMANINDA ALMAN SOSYOLOJİSİ

Julien Freund

Çeviren: Kubilay Tuncer

19. yüzyılın başından beri bir 'toplumun bilimi' düşüncesi diğer Avrupa devletlerinde olduğu kadar Almanya'da da gündemdeydi. Bütün Avrupa'yı Fransız Devrimi ile dürten ayaklanmalar yeni bir toplumsal istikrar peşinde olan kişilerin düşgüçlerini durdurmakta başarısız kalamazdı. Diğer yerlerde olduğu gibi Almanya'da da bu yeni bilimin statüsü üzerinde bir düşünce birliği sözkonusu değildi. Bu, sözün normatif (düzgüsel) anlamında, örneğin Karl Marx'ın tasarımını izleyerek, görevi toplumu yeniden düzenlemek (*regenerate*) olan bir sosyal bilim mi olacaktı, yoksa Lorenz von Stein'in kurmaya çalıştığı bir "toplumun bilimi" bağlamında olası en nesnel düzeyde bir toplumsal olgu çözümlemesine yöneltilmiş pozitif bir disiplin mi olacaktı? Bence, toplum çözümlemesiyle ilgili herkesin sosyoloji terimini kabul etmesi (ki terim Auguste Comte'un buluşudur), araştırmayı von Stein'ın önerdiği ikinci açıklamaya doğru çekmiştir. Bilimsel bir sosyolojinin kurulmasında gösterdikleri inatçılık nedeniyle Durkheim, Max Weber, Simmel ve Pareto gibi bilim adamlarına, normatif sosyoloji kavramının, özellikle de siyasal Marxizm biçimindeki büyük etkisi nedeniyle, bu formülün başarısı kırılgan olarak kalsa da saygı duyulmalıdır. Bugün soru, Marxizmin üniversitelerde ve araştırma merkezlerinde kendini yapılandırmayı başarması kapsamında, hâlâ tartışılmaktadır. Bilimsel sosyolojinin Marxist felsefenin geleceği konusunda karar verme işini genel siyaset alanına bırakarak, Marxist yöntembilimin değerli kısımlarını bütünleyebileceğini ummak gerekir. Ama kesin olan birşey var: Sosyoloji anlayışı -yalnızca normatif değil- pozitif bir bilim olarak bilgi ülkesinde kabul görmüştür. Bunda, Weber, Simmel ve Sombart'ın yardımlarıyla, Marxizm eleştirisini onun sınırlarını ve geçerliliğini saptayabilmek amacıyla üniversitelere taşımaya tereddüt etmemiş olan Alman sosyolojisinin büyük katkısı vardır. Göz önüne aldığımız dönemde Marxizmin sürüklemiş olduğu tartışmayı görmezlikten gelmek, zamanın sosyolojik çözümleme şartlarını anlamamak olur. Bu, o dönemin belirleyici özelliklerinden biriydi hatta. Bu tartışmanın hâlâ sürüyor olması, ne Marxizmin bu yüzyılın başında zaten akademik tartışmaların merkezinde yerini almış ve ne de Weber'in bunu çözümlemeye Durkheim'dan da, Pareto'dan da az olmamak üzere çalışmış olduğu gerçeklerini gözardı etmemiz için bir neden değildir.

Felsefe olarak, Marxizm kadar tartışılabilir olan Pozitivizmin gelişmekte olan sosyolojinin statüsünü tanımlamakta katkısı büyüktür. Gerçekten de, Pozitivizm değişik ülkelerde hızla yayıldı; John Stuart Mill'in etkisiyle İngiltere'de, W.Scherer, H. Grimm ve özellikle de genç Dilthey'in içinde bulunduğu "İntihar Derneği" (*Club of Suicides*) gibi pozitivist çevrelerin kuruluşu sayesinde de Almanya'da. Dilthey daha sonra tüm insan bilimleri (*Geisteswissenschaften*) epistemolojisini, yorum kuramının ve açıklama ile anlama arasında yaptığı ayrımın yardımıyla yeni bir biçime sokacaktı. Bu yöntembilimsel hamlenin Alman bilimini Windelband'ın ve Rickert'in, sonra da Max Weber'in çalışmalarını izleyerek, ne derece etkilemiş olduğunu biliyoruz. Alman sosyolojisinin Tönnies, Simmel, Sombart ve Weber zamanlarındaki bütün içeriğini kavrayabilmek için, sosyolojik çözümlemenin kendini Almanya'da tümüyle yapılandırdığı zamanlarda sosyal bilime karşı duyulan ikircimi anlayabilmemiz gerekir. Sosyoloji teriminin kendisinin burada kabul görmesi bir süre aldı, çünkü özellikle "toplumun bilimi" başta olmak üzere diğer bazı terimlerle bir rekabet içindeydi. Gerçekte, bu konuda saptayıcı işlevini asıl yüklenen Auguste Comte'un pozitivist felsefesinden çok, Buckle'ın meşhur İngiltere'de Uygarlık Tarihi[1]'nde (*History of Civilization in England*) geliştirdiği yöntembilimsel görüşleriydi. Alman sosyolojisinin doğuşunun ayrıntılarına inmeden, Max Weber zamanında yapılan sonraki araştırmanın çıkış noktasını uygun bir duruma getirmesi açısından o zamanki disiplini etkilemiş olan iki etkene değinmeden geçmeyeceğiz:

1. Başlangıçta Alman sosyolojisinin yabancı etkilere karşı gayet duyarlı olmasına karşın temellerini yine de Alman düşüncesine uygun kategorilerden, özellikle de zamanın sözü geçenleri tarafından (örneğin Lorenz von Stein) sosyal bilimin nesnesi olduğu kadar yöntembilimsel görüş açısından da kullanılan, özellikle de Hegel'in sunduğu devlet (*Staat*) ve toplum (*Gesellschaft*) arasındaki 'ayrım'dan almıştı. Bu ayrım Alman sosyolojisinin özgün özelliklerinden biridir, zira diğer Avrupa ülkeleri sosyologlarının eserlerinde nadiren bulunur. Genelde bu, organik bir gerçeklik olarak anlaşılan toplumla, katıksız, yapay ve basmakalıp bir yaratım olan devlet arasındaki farklılığa işaret etmiştir. Ama bu karşıtlığın değişik yorumlamaları da bulunmaktadır; örneğin dışarıda çok az bilinmesine karşın Almanya'da kesin bir etkiye sahip olan Lorenz von Stein'inki gibi. Ona göre devlet, vatandaşların seçimlerini özgürce belirttikleri alan, böylelikle de bir kurum olarak bütün özgürlüklerin kaynağı, öte yandan toplumda ekonomik etkinliğin alanı, yani bağımlılık ve köleliğin kaynağıdır. Yararları ne olursa olsun bu ayrım önemli Alman sosyolojik düşünce akımlarının temel taşıdır. Örnek olarak bu, Tönnies'in "cemaat" (*Gemeinschaft*) ile "toplum" (*Gesellschaft*) arasındaki farkı ortaya çıkartmasına doğrudan etki etmiştir; daha sonra Max Weber bunu alıp, aslında daha da durağan görünen bu karşıtlığa dinamik bir süreç katmasına karşın, *Vergemeinschaftung* ile *Vergesellschaftung*[2] arasındaki farkı göstermek doğrultusunda kullanmıştır. Hangi düzeyde olursa olsun, yeni kurulan Alman sosyolojisinin resmini çizebilmek, Almanlar için klâsik olan devlet ve toplum arasındaki ikiye bölünmüşlüğü anlayamadıkça bence olası değildir.

2. Alman sosyolojisi ilk zamanlarında, diğer ülkelerin henüz kurulmakta olan sosyolojilerinden daha fazla psikolojiden ve daha az olarak da tarihçilikten etkilenmişti.. Alman sosyolojisi ister Lazarus ve Steinthal'in şekillendirdiği gibi, isterse W.Wundt'un

önerdiği gibi olsun, ilk olarak *Völkerpsychologie* terimi altında gelişmişti. Bu yazarlar toplumu özde bir halk kategorisi içinde düşünmüşlerdi; bu halk 19. yüzyılın başlarında Hegel ve Savigny'in kuramcıları olduğu Alman *Volksgeist* felsefesinin geleneği çizgisinde, hem kollektif hem de ruhsal bir gerçeklik oluşturacaktı. Toplum kollektif psikolojiyle eşdeğerli duruma gelmişti denebilir; öyle ki, örneğin Wundt'a göre daha sonra psikolojinin kendi başına ele aldığı âdet, dil, mithos ya da diller gibi toplumsal olguların incelenmesinden, genel psikolojinin koymuş olduğu kurallarla temellenerek oluşması gerekirdi. Psikolojizm o zamanlarda Almanya'da o denli büyük etki sahibiydi ki, örneğin ilk çalışmalarında daha organik bir toplumu savunan sosyolog A. Schaffle son yapıtlarında psikolojik yorumlamayı destekler olmuştu. Benzer biçimde Dilthey de, toplumsal olgunun yorumlanmasında tarihin önemi üzerinde ilk diretenlerden biri olmasına karşın tarihin ve buna bağlı olarak *Geisteswissenschaften* (insan bilimleri)'in temelinde psikolojinin bulunduğuna, tarihin "oluş" halinde psikoloji olduğuna inanmıştı. Psikolojizm sosyoloji kavramını insanların o an sahip oldukları biçimde doğrudan etkilemişse de, tarihsiciliğin (*historicism*) etkisi ekonomi uzmanları dışında dolaylı olmuştu ve bu da ya Roscher ve Knies'in ilk tarihsel okulu ya da ikinci, yani Gustav Schmoller'in okuluydu; bunlar ekonomik gerçeklerin evrimini daha iyi anlayabilmek için dikkatlerini toplumsal olgu üzerinde yoğunlaştırmışlardı. Tarihsel okulun görüşlerinin sosyolojiye daha derinlemesine nüfuz etmesi herşeyden fazla Üniversite'de dersini verdiği ekonomiden sosyolojiye kayan Max Weber sayesindedir; ancak bu nüfuz önce Windelband'ın, sonra da Rickert'in genel olarak bilgi üzerinde tarihin rolü ve anlamını merkez alan epistemoloji çalışmaları yoluyla düzelme görmüştü.

İlk Alman sosyologlarının geliştirdikleri kavramların çeşitliliği burada ayrıntılı bir şekilde incelenemez. Böylesi bir çalışma, zaten, sosyolojik çözümleme ilkeleri üzerine yapılan bir araştırmadan çok düşünceler tarihine aittir. Gerçekten de, bu yazarların çoğu daha önceden, çoklukla da felsefî bir görüş açısından, sosyolojiden ne anlaşılması gerektiğini tanımlamaya çalıştılar, ama kendileri somut bir biçimde sosyolojik çözümleme işine pek girmediler. Almanya'da sosyolojinin anlaşıldığı özel biçimi belirlemiş olmaları açısından ve çalışmalarını tanımanın Alman sosyolojisinin muhteşem çağındaki sosyologları anlamayı getireceği için görüşlerinden kısaca bahsetmek kaçınılmazdır yine de. Unutulmamalıdır ki, daha da az tanınan diğer araştırmacılar (örneğin Sombart, Vierkandt, Gumplowicz, von Wiese, Oppenheimer ve Alfred Weber) hem genel sosyoloji görüşü açısından, hem de daha özel açılardan (Örgüt sosyolojisinde Plenge, siyasal partiler sosyolojisinde Michels, ya da hukuk sosyolojisinde Ehrlich) aynı dönemde önemli katkılar yapmışlardır. Ama yine de kendimizi belli başlı düşünceleri gözden geçirmekle sınırlayacağız. Tönnies, Simmel ve Max Weber; çünkü onların çalışmaları günümüzün sosyolojik araştırmalarının yönünü hâlâ etkileyebilmekte ve hâlâ önemini koruyabilmektedir.

Ferdinand Tönnies (1955-1935)

Tönnies'in en önemli kitabı, *Gemeinschaft und Gesellschaft* (Cemaat ve Toplum), Almanların Devlet ile toplumu birbirinden ayırma geleneğinin bir parçasıdır, -kitapta bu ayrıma pek çok gönderme bulunmaktadır- ama aynı zamanda ona önemli ve özlü değişiklikler de getirmiştir. Bizim dikkate alacağımız tek Tönnies yapıtı, 1912'de son

biçimini alan ve yazarına büyük ün kazandırmış olan bu kitaptır. Böylelikle kitabın ortaya çıkış öyküsünü, yani 1881'de doktora tezi olarak yazılıp 1887'de tekrar üzerinde çalışılmış olduğunu bir tarafa bırakıp, ilk olarak kültür felsefesi sorununa eğildiğini, 1887'deki biçiminde komünizm ve sosyalizm arasındaki farkı araştırdığını ve en sonunda da, yani 1912'de bu iki kavramla, "saf sosyolojinin iki temel kategorisi" ile sınırlandırılmış olduğunu söylemekle yetineceğiz. Öte yandan, ayrımcıkların ayrıntısına inmeyip, Tönnies'in bu temel yapıtında, 1931 tarihli *Einführung in die Soziologie*'sine kattığı karışık konuları da irdelemeyeceğiz. Pekçok yabancı dile çevrilmiş olan *Gemeinschaft und Gesellschaft*'ın 1912 baskısı gözönüne alındığında, onun bu temel yapıtının hem Alman hem de yabancı sosyologlar arasında harekete geçirici bir yapıt olarak yerini almış olduğu gerçeği görülür.

Kitap ilk olarak Almanya'da canlı tartışmalar doğurmuştu. Tönnies'in cemaat ve toplum arasında ayrım yaparken psikolojiyi temel alması bazıları tarafından eleştirilmiş ve Staudinger ya da bir H.Freyer gibi düşünürler de buna iki örgütsel yapının[3] daha nesnel bir özelliğini vermeye çalışmışlardı. Diğerleri, bu iki kategorinin toplumsal gerçekliğin bütünselliğini açıklamaya yetip yetmeyeceğini sordular kendilerine; bir grup, H. Schmalenbach'la birlikte üçüncü bir kategorinin, *Bund*[4]'un devreye sokulması gerektiğine inanıyor, Th. Geiger'in de dahil olduğu bazıları durumun aslında aynı sosyolojik gerçekliğin bütünleyici iki açısından ibaret olduğuna, yani *Samtschaft*[5] gruplandırılışına yatkın bulunuyor ve Vierkandt gibi bazıları da hâkim olanın yalnızca cemaat olduğuna inanıyordu.[6] Tönnies'in yaptığı statik ayrıma, dinamik *Vergemeinschaftung* ve *Vergesellschaftung* ayrımıyla karşı çıkan Max Weber'in farklı bir yorum getirdiğini zaten belirtmiştim. Fransa'da G.Gurvitch ya da Monnerot'nun, Amerika'da Kimball, Young, Gillin, Parsons, MacIver ve diğerlerinin çalışmalarına bakılacak olursa, dışarıda da tartışmaların aynı yoğunlukta olduğu söylenebilirdi. Tönnies'in yaptığı ayrımı şu ya da bu biçimde, doğrudan ya da dolaylı olarak kabul etmiş olan sosyologların listesini çıkartmak gerçekten bıktırıcı birşey olurdu. Tönnies, uzman olduğunu iddia ettiği biliminde kendisine bir amatör gözüyle bakılmasını istemeyen herhangi bir sosyologun gözardı edemeyeceği bir toplumsal ilişkiler tipolojisini açıkça belirtmiş ve hatta bunun öncülüğünü yapmıştı. Gerçekten de, rekabet ve uzlaşma, çatışma ve bağdaşma, işbirliği ve düşmanlık, birleşme ve gerilim, tümleşme (*integration*) ve çözülme, dayanışma ve çekişme, birliktelik ve başkaldırma arasındaki zıtlıkları konu alan bütün tartışmalar, diğer bütün toplumsal uyuşma ve uyuşmazlık biçimleri doğrudan ya da dolaylı olarak Tönnies'in yapıtına gönderir bizi. Unutulmamalıdır ki Tönnies, çağdaşları arasında, sosyologlar bakımından içerdiği kavrayışları dikkate almadan ve eleştiri amacıyla herkesin okumuş olduğu Hobbes'un yapıtının ilk hakkını verenlerden biri olmuştu.[7] Tönnies bir sosyalistti, ancak zamanımızın kışkırtıcılarının aksine, her zaman bilimin haklarını nasıl savunacağını bildi. Sosyolojik bilime, zamanımızın kışkırtıcılarının bilimsel araştırmayı popüler başarının sahteliğine isteyerek feda eden kaçamaklarını ve düşünsel kurnazlıklarını saymazsak üstesinden gelemedikleri bir soru yöneltti.

Yine de Tönnies'in aldığı bütün önlemlere karşın, yapıt "ahlâkî ya da siyasal bir sav değildir"[8]- çalışması partizan yorumlamalara konu edilmekle kalmamış, Almanya'da yaşanan çeşitli pratiklerin kuramsal olarak meşrulaştırılması için de kullanılmıştır. İlk olarak, Sağın komüniter romantizmi tarafından kullanıma sokulan yapıt, en azından dolaylı olarak da nasyonal sosyalizmde belli akımları etkilemişti. Bugün de Sol'un değişik

yönelişlerinin komüniter hasretini haklı göstermek için kullanılıyor. Aslına bakılırsa, Tönnies'in yapıtı, saf bir sosyolojik çalışmanın, yazarının itirazlarına rağmen çeşitli görüşler tarafından çelişkili bir biçimde algılanabileceğinin tipik bir örneğidir. Bir yapıt basıldığında, yazarının önemle söylemek istediği şeyler aşağı yukarı kaybolur. Ama biz, *Cemaat ve Toplum*'dan oluşabilmiş olan farklı pratik kullanımlarla değil, çalışmanın sosyolojik araştırma açısından taşımış olduğu önemle ilgileneceğiz.

Zamanın pekçok düşünürü gibi Tönnies de çözümlemesini psikolojik temellere oturtmaktaydı, bu da iki çeşit istenç arasındaki -organik istenç (*Wesenswille*) ve reflektif istenç (*Kürwille*)- zıtlık yoluyla oluşuyordu; ona göre toplumsal gerçekliğin her görünümü bir istenci temsil ediyordu. Temel koyutu (*postulate*) buydu. Bu ayrım isteğin ya bir düşünceyi imâ etmesi, -ki bu da ortaya çıkarıcı (*originating*) bir istencin ifadesidir- ya da düşüncenin istenci içermesi, yani istencin bir önceki düşüncenin sonucu ve ürünü olması gerçeği üzerine kurulmuştu.[9] Organik istenç düşünceyi belirler; bunun tam tersi olarak ise düşünce reflektif istenç tarafından belirlenir.

Organik istenç varoluşun derin istencidir, hayatın kendiliğindenliğini (*spontaneity*) ve hareketini ifade eder. Bu özelliğinden ötürü bütün yaratışın ve bütün bireysel özgünlüğün kaynağıdır. Varoluşla aynı doğadandır ve aynı şekilde mevcuttur (*immanent*) ve özde yaşamın kendisi kadar karmaşıktır. Başlangıcını geçmişten alan, güdülenmiş ve kabaran bir istençtir bu, kendini zevk, alışkanlık ve bellekle gösterir. Bunun tersine, reflektif istenç düşüncenin yönergelerini izleyerek, kişinin yapay bir dünya üretebilme kapasitesini belirtir, soyut bir amacı kararlaştırır ve bunu gerçekleştirebilmek için uygun yollar sağlar kendine. Bu nedenle de bilgi, örneğin önceden tasarlanmış bir karar durumunda, istençten önce gelir. Özellikle önceden görmeye çalışan bir istenç, hesaplayan ve tartışan bir istenç söz konusudur, burada. Bu nedenle geleceğe yöneliktir, ama varlıkların (*beings*) dışında kalan ilişkiler inşa ederek bu işi yapar. Yarar ve mutluluk kategorilerince yönetildiğinden, yüzeysel bir istençtir. Artık kendiliğinden bir dürtü gibi değil bir makineye ya da mekanizmaya güç veren motor gibi işlemeye başlar.

Tönnies'e göre iki istenç arasındaki bu psikolojik ayrım insanın toplumsal grupları oluşturduğu iki yolu biçimlendirir: Ya bir cemaat oluştururlar, ki bu organik istenç üzerine temellenir, ya da reflektif istençe dayalı bir toplum kurarlar.[10] Bu iki kategori, Tönnies'in saf sosyoloji dediği şeyin ana fikirleridir. Bununla insanların aralarında ilişki kurarlarken kullandıkları olası iki yolla ilgili kuram anlaşılmalıdır. Dolayısıyla, yapılacak şey, insanların tarihin başlangıcından beri nasıl gruplar haline geldiklerini, birbiri ardına ve çeşitli yollarla inceleyerek toplumsal gerçekliği pozitif biçimde ya da iyi ile kötü kavramları çerçevesinde betimlemek değildir: Böylesi bir çalışmanın, en basitinden, sonu gelmezdi. Yapılması gereken şey daha çok Max Weber'in ideal tipine yakın biçimde, kuramsal olarak insanların alışılmış biçimde iki yoldan gruplaştığını ve bunlardan birisi koşullayan olduğunda diğerinin koşullandığına bağlı olarak bir karşılıklılık ilişkisi olduğunu hesaba katmaktır. Yine de bazı çekincelere gerek vardır; bu karşılıklı ilişkiler olumlu ve yapıcı ya da olumsuz ve yıkıcı olabilir. Ama Tönnies sadece olumlu tarafları gözönüne alır ve olumsuz tarafları görmez.[11] Çözümlemesinin zayıflıklarından biridir bu, zira eğer araştırmacının ahlâksal ve ideolojik önfikirlerinin devreye sokulmadığı iddia ediliyorsa, sosyolojik araştırmanın hesabını kapamaması gereken, örneğin yokolmakta olan cemaatler vardır. Dahası Tönnies bu iddiayı reddetmesine karşın, toplu-

mun olumsuzluklarına dikkat çekerek, en azından cemaatın yanında olduğuna ilişkin izlenim veriyora benzemektedir.

Bu izlenim Tönnies'in bu iki kavramı karşılaştırdığı I. kitabın daha ilk sayfalarında desteklenir. Tönnies'in açıklamasıyla cemaat "gerçek ve organik hayatın" gereksinimlerini karşılarken toplum, hangi düzeyde olursa olsun, "birbirinden bağımsız olan bireylerin tam anlamıyla yan yana oluşu" olarak algılanması gereken "yapay ve mekanik tasarım"ın emrindedir. Gerçekten de cemaat güven ve yakın dostluğun bulunduğu bir yerken, toplum "kişinin, yabancı bir ülkeye girer gibi girmesini gerektiren" anonim ve kamusal bir yerdir. Bu farkı "cemaat gerçek ve uzun süreli ortak yaşamdır; toplum geçicidir. Belli bir düzeye kadar da cemiyet canlı bir organizma, toplumsa yapay ve mekanik bir katışmaç (*aggregate*) olarak anlaşılabilir"[12] düşüncesinde direnerek daha da vurgular. Başka bir deyişle cemaat toplumsal birarada yaşayışın (birarada varolmanın) gerçek özü olarak görülürken, toplum sadece bir meydanda oluş (*appearence*) olarak görülür. Böylelikle Tönnies kötü toplumların olabileceğine, ama kötü bir cemiyet fikrinin "bir çelişki sesi verdiğine" inanır. Sosyolog (*Tönnies*) böylelikle, ideoloji katılmış bir seçim sunmaktan çekinmez. Bu iki kategorinin özellikleri nelerdir?

Cemaatin kökleri bireyin "ilkel ve doğal hali"ne dek iner, çünkü kaynağı anneyle çocuk, kadınla erkek ve kardeşler arasındaki ilişki gibi, toplumsal yaşamın basit gruplandırılışlarında olduğu kadar, henüz oluşan insanın bitkisel yaşamındadır da. Anne ilişkisi en derin, kardeş ilişkisi en yüzeysel ilişkidir, çünkü kardeş ilişkisinde, iki kişi arasındaki cinselliğe sahip olan anne ilişkisinin iç güdüsel kendiliğindenliği gösterilmez. Bu üç ilişki psikolojik olarak zevk, alışkanlık ve belleğe dayanır; bunlar ise, kendisini ortak malların sahiplenilmesinde ve kullanılmasında dışavuran organik istencin doğasındandırlar. Sosyolojik olarak da bu ilişkiler üç çeşit cemaat belirler; kan bağı ya da akrabalık, mekân yakınlığı veya komşuluk, dostluk ya da ruhsal değerler cemaatleri. Cemaatin sadece köy biçiminde olduğunu düşünmek de yanlıştır: Kentsel bir yaşam oluşturma biçimini de açıklar cemaat, "canlı ve ortak bir organizma" oluşturmuş kentlerde olduğu gibi. Yasal olarak (*juridically*), komüniter yaşamın temeli âdettir, bu da bir taraftan üyeleri arasında Tönnies'in anlayış ya da bağdaşma dediği özel bir toplumsal oydaşma (*concensus*) yaratırken, öte taraftan da uygun dinsel ve yasal işlevlerin ortaya çıkmasını sağlar. Köyde asıl ilişki evdeki ve topraktakidir, kentte ise bu ilişki şirket ya da loncalardaki zanaatleri birleştirir. Tönnies'in terimi Marxist çağrışımıyla almayıp ilkel komünizm anlamında bazen komünizm dediği tipik bir yaşam biçimini oluşturur bütün bu ilişkilerin toplamı. Cemaat Tönnies'in dükalık (*ducal*) dediği özel bir siyasal rejim geliştirmiştir, ama ne yazık ki bunun dinsel ruhla olan yakınlığını göstermek dışında, ayrıntılı bir çözümlemesini yapmamıştır. Bu, onun dinsel cemaatler olarak gördüğü kentler için de eşit biçimde doğrudur. Cemaat ekonomisini daha çok vurgular. Köysel cemaatlerde ekonominin merkezi, etrafındaki yapılar ve taşınır-taşınmaz mal ve mülküyle birlikte evdir. Bu temel olarak eve bağlı (*domestic*) bir ekonomidir, değiştokuş kullanılmaz. Komüniter kent ekonomisinde ise, sadece farklı ticaretlerde gerekli olduğu zaman değiştokuş vardır. Kâr için değiştokuş gibi bir sorun yoktur, el emeği sanat olduğu ve zenginlik sevdasıyla değil, onur adına yapıldığı için kâr da yabancı bir kavramdır. Böylelikle, Tönnies'in neden cemaati ahlâkın somut ve etkili bir biçimde yaşandığı, cemaati oluşturan canlı birliktelikle tanımlanan ethik değerin aranışının ege-

men olduğu bir yer olarak gördüğü anlaşılabilir.

Toplum, doğası itibarıyla yapaydır, çünkü içindeki herkes "diğerlerine karşı bir gerginlik durumunda"[13] kendisi için yaşar. Kuşkusuz, insanlar bir toplumda bir arada varolurlar ama sürdürebilecekleri ilişkilere karşın birbirlerinden organik olarak ayrılıkları sürer. Herkes diğerlerini kendi mülkünden uzak tutmaya çalışır, bu da neden kimsenin, aldığı hizmete en az eşit biçimde karşılık vermek dışında kimse için birşey yapmayacağını açıklar. Toplumsal ilişkiler böylece hesaplama ve tartma üzerine kurulur ve bir değiştokuş ya da iş görme akışı içinde bütün mallar pazarlığa tâbidir. Her mal bir değere dönüşür; çünkü o ölçülmüş yararlı veya tesirli olma kapasitesidir, bir metâ haline gelir. Eşdeğer malların değiştokuşu olasılığı, para terimine çevrilmiş nesnel bir niteliğe sahip olarak görülen bu değeri gerekli kılar. Bu nitelik özellikle bir kişiye ait değildir, ama eşit değiştokuşlara olasılık tanıyarak malları eşit biçimde bölüştürme üstünlüğüne sahiptir. Kağıt para gibi hiçbir özlü değeri ya da kişiliği olmayan saf maddelerin değiştokuşunda bile bu noktaya varılır. Adam Smith'in bakış açısından, toplumda herkes bir tüccar olarak görülür. Toplumda, her durumda, soyut mantık egemendir ve bu koşullarda, soyutlamanın üstün şekillerinin -bilim, teknoloji ve makineler-ayrıcalıklı olması gerektiği anlaşılır bir haldir. Örneğin Tönnies şöyle yazmıştı: "Üstün bilimsellik kavramı artık gerçek hiçbir şeye gönderme yapmaz, yalnızca parayı temşil eder. Örneğin; Atom ya da enerji kavramı gibi."[14]

Siyasal bir açıdan bakıldığında toplum anlaşmalar üzerine kurulmuştur, yani bütünlükleri devlet tarafından sağlanan yasal ve soyut uzlaşımlardır bunlar. Tönnies'in, "uygar/sivil toplum" denen konvansiyonel bir toplumdan yana olan (düşüncesine ağırlık veren) ve Devlet'in toplumsal biraraya gelmişliklerin sonucunda oluştuğunu düşünen kuramcı Hobbes'a duyduğu ilgi, anlaşılabilir bir ilgidir. Eğer Alman düşüncesindeki şu klâsik Devlet ve toplum karşıtlığını ele alıyorsa bunun nedeni bu iki kavramı bir araya getirip ikisine birden cemaat kategorisiyle karşı çıkmaktır. Hatırlanmalıdır ki toplum, aralarındaki ilişkilerin kesinkes yasal olduğu, değişik hatta karşıt çıkarların peşinde koşan bağdaşmaların hükümranlığıdır. Bu yolla toplum komüniter bağları adım adım çözer ve bunu daha da sistemli biçimde sürdürerek kendi ilkesine daha da fazla uyar. Ekonomik görüş açısından toplum, bütün yan-öğeleriyle, alım-satıma öncelik verir: Rekabet, piyasa, ticaret ve kredi; elbette bu dizge sadece kullanım maddelerinin değişimiyle sınırlı değildir, düşünce alanlarını da kuşatır. Herşey bir metaya dönüşür, ürünler kadar emek de; bu da herşeyin kendini alım-satım sürecine indirgemesi demektir. Ötesi, "toprağın üstünlüğü"nün yerini "endüstriyel üstünlük" almıştır; bu da tekelci eğilimlere sahip sınırsız bir dünya pazarının yararına komüniter ilişkilerin önemini azaltır. İşbölümüyle başlayıp bölünme üzerine bina edilmiş toplum, örneğin toplumsal sınıflar arasındaki bölünmeler gibi diğer başka bölünmeler de üretmek zorundadır. Artık, ilkesi bağdaşma değil savaşımdır. Üzerinde uzlaşım sağlanmış kurallar sisteminin dayatıldığı bir ortaklaşalık (kollektivite) olarak toplum özü bakımından sınırsızdır; asıl ya da rastlantısal sınırlarını sürekli olarak yerle bir etmektedir. "Toplumda her kişi kendi çıkarlarının peşinde olduğuna,diğerlerinin çıkarlarını hem sınır hem de zaman açısından ancak kendisininki gibi çıkarların peşindeyseler kabullenir olduğuna göre, bu ilişki uyuşmanın (*convention*) çevresinde ittifakları ve barış anlaşmalarını aynen diğer istenç kabulü anlaşmaları gibi dışarıda bırakarak gizli bir düşmanlık ya da örtülü bir savaş ola-

rak görülebilir."[15]

Cemaatle toplum arasındaki bu karşıtlık, Tönnies'in tarihsel gelecek görüşünü biçimlendirir. Sosyalizmi, tüccar ve teknokrat bir topluma ulaşmak ve aynı zamanda da cemaate dönmek için bir çağrı olarak görür. Sınıf kavgası, özellikle de kapitalizm ve proletarya arasındaki karşıtlık topluma özgü karşıtlıkların üst biçimini oluşturur, ancak bu özelliğiyle, aynı zamanda toplumun özelliği olan anarşi için yakın bir son umudunu ve komüniter yaşamı niteleyen organik bağların yeniden keşfini de birlikte taşır. Toplumun zaferi, kozmopolitikliğiyle birleşince -halk fikrinin hükümranlığı- organik istence özgü canlılığın beklenen uyanışı sayesinde toplumun yakın gelecekteki çözülüşünü haber verir.

Georg Simmel (1858-1918)

Simmel zamanının sosyolojisinde özel bir yere sahiptir. Erken Alman sosyolojisinin önemli akımlarından biriyle öğrencilik günlerinden beri yakın ilişkideydi; hocaları Lazarus ve Steinthal'ın *Völkerpsychologie*'sinin etkisi sık sık dolaylı olarak, hatta son eserlerinde bile, görülür. İlk yazıları Pozitivizmin kabulünü ve Spencer evrimciliğinin ve Darwin pragmatizminin etkisini gösteriyordu. Bu alanda araştırma yapmamış olmasına rağmen aklı deneysel sosyolojinin kurulmasıyla meşguldü. Herşeyin ötesinde bir felsefecidir o. 1900'de basılan *Philosophie des Geldes*'i ile düşüncesi yeni bir yola girer. Simmel, dikkatini değer kuramı üzerinde yoğunlaştırmış ve Max Weber, Rickert ve Windelband'ın temsil ettiği neo-Kantçı Baden Okulu'na yaklaşmıştır. Bu, onun en önemli sosyolojik yapıtı olan ve adını basitçe *Soziologie* (1909) koyduğu kitabını bastığı zamana rastlar; bu kitap hem onu sosyolojik çevrelerde tanınmış biri haline getirmiş, hem de sosyal psikolojinin kurucularından biri yapmıştı. Bundan sonra, felsefe çalışmalarında ve Rodin, Rembrandt ve Goethe üzerine yazdıklarıyla görülebilecek estetik düşüncelerinde yoğunlaştı. Simmel çok verimli bir yazardı. Birinci Dünya Savaşının eşiğinde, Bergson'un etkisi altındayken sonunda *Lebensphilosophie* denen şeye doğru kaydığında; bu yeni yansımanın merkezî kavramının kültür olmasına karşın, yeni bir aşamaya ulaşmıştı.

Simmel Alman ve hatta Avrupa sosyolojisinde özel bir yere sahiptir, çünkü bu yeni bilimin kurucularından biri olurken bunu kendi yöntemiyle, felsefeden ayrılmaksızın gerçekleştirmişti. Aslında sosyoloji onun için felsefe yapabilmenin yeni bir aracı olmuştu, çünkü yeni metafizik düşünme yolları açmıştı. Dahası estetik, onun sosyolojik çalışmalarını kaplamıştı, zira o, zamanının hatta zamanımızın, toplumsal ilişkilerin incelikli, yani nezaket, çekingenlik, giyim kuşam, bağlılık ya da şükran gibi ince, kaypak ve kavranması güç alanlarına dikkat çeken nadir sosyologlarındandı. Bu çabasında neredeyse hiç takipçisi olmadığı söylenebilir, zira sosyologlar hâlâ Devlet, iktidar, toplumsal sınıflar, ideoloji ve gelir dağılımı gibi büyük gerçeklikleri araştırmayı tercih edip, insanlar arasında inceliğe dayalı buluşmalar sağlayan zariflik dolu etkileri görmemekteler. Simmel'in bütün sosyolojik yazılarının bizi şaşırtmayı sürdürdüğü kolayca görülebilir. Öte taraftan Simmel, daha sonra von Wiese'nin daha kavramsal ve bütünsel biçimde geliştirip ilerleteceği Formel Sosyoloji denen genel bir sosyoloji kuramı yaratmıştı; diğer taraftan yabancılık, çatışma, gizlilik, hatta sayının ya da beş duyu sosyolojisinin rolü gibi tümüyle sosyolojiye temel oluşturan pek çok kavramı

barındırmakla birlikte sistematik bağları olmayan, ama analitik keskinlikleri nedeniyle takdire değer parlak sosyolojik denemelerin de yazarıdır Simmel. Simmel'in sosyolojik çözümlemelerinin değeri, bu çifte bakış açısı yönünden anlaşılmalıdır.

Biçimler Sosyolojisi (Formal Sociology)

Simmel biçimler sosyolojisinin kurucusu ve hâlâ da en önde gelen temsilcilerinden biridir. Pek çok çağdaş sosyologun yönelişini dolaylı ya da dolaysız olarak etkilemiş olan bu sosyolojik düşünce akımı nasıl anlaşılmalıdır?

Simmel işe üç gözlemle başlar. İlki, insanların farklı farklı güdülerle -çıkar, ihtiras, iktidar, vb.- davranmasıdır. Bu olguların çözümlenmesi psikolojiye düşer. İkinci gözlem, bireyin kendisini, sadece kendisine gönderme yaparak değil, onun diğerleri ya da diğerlerinin onun üzerinde etkisi biçiminde, diğerleriyle etkileşimleri ile birlikte açıklamasıdır. Sosyal psikoloji bu ilişkilerin çözümlemesini yapar ve ufak bir yürüyüş gibi gelip geçici birliktelikler ya da siyasal partiler gibi kalıcı örgütlenmeler biçiminde olabilen çok çeşitli toplumsal gruplar içinde bireylerin işbirliği ya da rekabette olduğu somut durumları inceler. Üçüncü gözlemse, insan etkinliklerinin ya taklit, rekabet, hiyerarşik yapılar vb. gibi genel biçimlerde ya da okul, kilise, devlet gibi toplumsal gruplanmalarda, yani her oluşumda bir takım biçimler içinde geliştiğidir. Sosyolojinin konusu bu biçimleri çözümlemektir. Bu nedenle sosyoloji, psikoloji ya da kimya gibi özerk ve özel bir bilim olarak görünür Simmel'e. Ama yine de iki ana nedene dayanarak bunun bile bilim olmadığı konusunda diretilmektedir.

En başta yeni bir bilim olduğu gerçeği kullanılmaktadır Sosyolojiye karşı. Konusu, toplumlar varolduğundan beri bilinen biçimler olduğuna göre, neden yeni bir bilim yaratılsın? Bu biçimlerle öteden beri ilgilenmiş disiplinlerin çalışmalarını tekrarlamak gereksiz olmayacak mıdır? Simmel bu eleştirinin değerini göz ardı etmez, ancak şu ana kadar bu biçimlerin yalnızca başka şeylerle ilişkili olarak ele alındığını, sistematik ve bilimsel olarak anlaşılamadıklarını belirtir. Geleneksel bilimlerin sorunu kesinlikle bu biçimlerin çeşitliliğini ve olası kombinasyonlarını öğrenmek üzere çalışmak olmamıştır. Sosyolojinin ilgi alanı asla yeni değildir ama bilinen olguları araştırmak için -şu ana kadar gözden kaçmış- yeni bir yol sunar. Şimdi, her bilim kendisini ilgi alanından çok, başka bilimlerin de kendilerine özgü yollarla ele alabilecekleri, olguları incelerken kullandığı özel ve belirli bakış açısıyla tanımlar. Diğer karşı çıkış da biçim ve içerik arasındaki ayrımdan kaynaklanır. Bu ayrım yapay değil midir? Simmel her bilimin gerçekleri eleyerek sonuçta bir soyutlama yarattığını belirtir. Gerçekliği tümüyle kapsayan hiç bir bilim yoktur, sadece yarattıkları özel soyutlama tipleriyle birbirinden ayrılmış, özelleşmiş disiplinler vardır. Biçim ve içeriğin deneysel olarak ayrılamayacağı fikrini belki de ilk destekleyen kişi Simmel'dir; bu bir kez kabul edildikten sonra, bireyi eyleme iten güdülerin içeriğini çözümlemek, psikolojinin, bu içeriğin biçim ve anlam kazandığı toplumsal biçimleri çözümlemek de sosyolojinin işi olacaktır. Böylelikle sosyoloji ne içerikten kaçınır ne de biçim ile içerik arasındaki kaçınılmaz bağı inkâr eder, ama seçici soyutlama özelliği nedeniyle psikoloji de değildir.

Gerçekten de kıskançlık ya da güç istemi gibi bir güdü ya da içerik kendi hatırı için gelişmez; toplumsal bir bağlamda olur bu. Zamanın diğer bütün yazarları gibi Simmel de en büyük dikkatini psikolojide topladı, çünkü sosyoloji grup içindeki bireyin tavrını

özel ve somut bir biçimde açıklayabilecek durumda değildir; ama öte taraftan da psikoloji bir yapıyı ya da Devlet gibi toplumsal bir biçimi açıklayamaz, zira Devlet onu oluşturan bireylerin toplamından daha başka ve daha fazla birşeydir. Simmel şöyle yazmıştı: "Toplumsallaşma bin değişik yolla gelişen bir biçimdir; bireyler onda bir neden ya da sonuçta saptanan, uzun süreli ya da geçici, bilinçli ya da bilinçsiz idealler, ya da ortaklaşa hissedilen çıkarlar temelinde bir birlik kurarlar."[16] Böylelikle, başka bilimlerin başka şeyleri soyutlamaları gibi, sosyoloji de sadece yöntem ve bilimsel doğruluk adına içerik soyutlaması yapar.

Bu açıklık getirildikten sonra, bu bilimin doğası olan toplumsal biçimler betimlenmelidir. Bunu yapabilmek için Simmel, bütün karşılaştırmaların geçerlikli olduğu sınır içinde, geometriyle karşılaştırma yapmaya isteklidir. Geometri küreyi keşfetmemiştir, geometrinin icadından çok önceleri insanlar misket, top, balon ya da en basitinden elmayı kullanmışlardır. Geometri küresel şeklin soyut dilimidir, yani kürenin ya da başka herhangi bir şeklin boyutlarını inceler. Aynı şekilde, Sosyolojinin doğuşundan önce de varolan, Devlet , ticaret birlikleri ya da aile gibi, bireyler arasındaki karşılıklı ilişkilerin rekabete mi, dayanışmaya mı, düşmanlığa mı dayanacağını belirleyen kurumsal özellik taşıyan toplumsal biçimler vardır. Bireyler bu biçimler olmaksızın içlerinde uyanan duygularının içeriğini gösteremezler. Başka bir deyişle karşılıklı ilişkinin ortasında bireysel eğilimler, ihtiraslar, çıkarlar ya da arzular sadece özel biçimlere ulaşarak somutlaşırlar. Konu bir diğer açıdan ele alınırsa, toplumu kendisi için meydana çıkan bir varlık olarak, içerikleri tanımlayan somut ilişkilerden bağımsız olarak düşünmek hata olur. Bir bilim olarak sosyoloji, dikkatini biçim ve yapılarda toplayabilmek amacıyla bu içeriklerden soyutlamalar yaratarak içeriğin çözümlenmesi görevini diğer bilimlere bırakır.

Özdeksel içerikle ilişkisi "maddeyi inceleyen fizik-kimya bilimlerini hesaba katarak, geometride olduğu gibidir: Biçimi, maddenin genellikle ampirik bir biçim almasının yardımıyla göz önüne alır - buna bağlı olarak, bu öyle bir biçimdir ki kendi içinde sadece bir soyutlama olarak varolur."[17] Bu düşünceden hareketle, Simmel'in sosyolojiyi toplumsal biçimlerin geometrisi olarak gördüğü söylenebilir.

Ama yine de geometriyle yapılan bu karşılaştırma açıklayıcı olmaktan çok öneriseldir. Gerçekten de, toplumsal biçim tamı tamına geometri yasalarına uymaz, çünkü aynı içerik ya da ilgi kendini değişik toplumsal biçimlerde gösterebilirken tam tersi de olabilir, değişik dizgeler aynı toplumsal biçimi alabilirler. Simmel bunu şöyle açıklar: "Hiyerarşi, rekabet, taklit, işbölümü, taraflara bölünmek, temsilci kurumlar, eşzamanlı içsel bağlılık ve dış dünyayla ilişkinin kopması ve diğer sayısız benzeri olgu dinsel bir cemaatte olduğu kadar devlette, gizli bir dernekte olduğu kadar ekonomik bir örgütte, bir sanat okulunda olduğu kadar bir ailede de vardır. Toplumsallaşmaları ortaya çıkaran çıkarlar içerik olarak çeşit çeşit olabilirler, ama benzeri biçimleri de alabilirler. Bunun tersine, aynı önemli çıkarlar kendilerini değişik toplumsallaşma biçimlerinde dışavurabilirler. Örneğin, ekonomik çıkar kendisini üreticilerin plânladığı bir sistemde de bir rekabet sisteminde de gösterebilir, diğer ekonomik gruplardan ayrı mı, onlarla işbirliği içinde mi oldukları da farketmez; dinsel bir yaşamın belli başlı öğeleri değişmeden kalabilirken komüniter bir biçime ulaşmış da olabilir ki, bu da bazen liberal, bazen de merkezîleşmiş bir biçimdedir."[18] Böylece bu biçimlerin kendi özlerinden kaynaklanan özelliklerle belirlenmeyip bireylerin ilgi, ihtiras ve arzularının içeriğini

dışavurabilmek için onların çeşitli etkileşimleri tarafından ardarda oluşturulmuş süreçlerin sonucu oldukları açıklığa kavuşmaktadır. Dahası bu biçimler onlara eklemlenip kendilerini onlarla ifade eden bireylerden bağımsız olarak kalır, zira Devlet ve aile, rekabet ve dayanışma onları aşan biçimler olarak kalır. Sosyolojik bilim bunların belirli bir biçimsel özerkliği olduğu için mümkündür.

Bir yönden bakıldığında, toplum "sadece pek çok birey etkileşiminde varolabildiği "için"[19] insan yaratımıdır, ama aynı zamanda bu etkileşimler kendilerini, tarihsel olarak değişken de olsa, yalnızca sınırlı sayıda biçimde dışavurabilirler. Bu yüzden ailenin konumu ülkeye ve döneme bağlı olarak değişebilmekle birlikte her zaman aileler olacaktır. Bu Simmel'in rekabet kavramına ilişkin olarak yaptığı açıklamadır: "En değişik alanlarda sayısız rekabet örneği buluruz, politika ve ekonomide, din ve sanatta... Bu gerçeklerden yola çıkarak insan davranışının katışıksız bir biçimi olarak rekabetin ne anlama geldiğini, hangi koşullar altında doğup büyüdüğünü, farklı bakış açılarının etkisi altında nasıl değiştirildiğini, hangi özdeksel ya da biçimsel toplumsal etkenlerin onu önemli ya da önemsiz kıldığını, birbirine karşı çıkan bireylerin rekabetinin nasıl farklılaştığını saptayabiliriz; kısacası kendi yasalarını koyan ve soyut biçimde ele alarak değerlendiren bir alana ait olması anlamına gelen sınırsız bir içerik çeşitliliğine karşın yaydıklarıyla benzerlik gösterirken bile bütünüyle çıkarlarla dolu olan bu rekabet insanlar arasında bir ilişki biçimi olarak nedir sorusunu yanıtlayabiliriz".[20]

Biz istesek de, istemesek de tutumlarımız kaçınılmaz olarak ya önceden varolan biçimleri üstüne alır ya da yeni biçimler yaratır. Eskiden Katoliksek ya da Katolik olduğumuzda bir takım törensi kuralları kabul ederiz, aynı Methodist ya da Budistlikte olduğu gibi. Ne kişisel dinsel inanışlar, ne de ister tek tanrılı ister çok tanrılı olsun bilinen dinler biçimlerden kaçamaz. Siyasal, ekonomik sanatsal ya da basit dünyevî olsun bütün diğer insan etkinliklerine de eşit olarak yansır bu. Günlük yaşamı yöneten de bir biçimler serisidir, mesleklerimiz, yemeklerimiz, toplumsal etkinliklerimiz. Biçimler yoksa toplum da yoktur. Simmel "bizi bir araya toplayan, yani toplumsallaştıran çok sayıda biçim vardır" diye yazmıştı. "Bunlardan biri terk edildiğinde de toplum ayakta kalmayı sürdürür... Ama biçimlerin tümüyle ortadan kalktığı bir toplum varolamaz."[21]

Sosyoloji, toplumsal biçimleri soyut biçimde çözümleyen bilimdir ve bu şekilde bilir ki, biçimler toplumu oluşturmakla kalmaz, biçimler toplum demektir."[22]

Kuramın Uygulanışı: Bir Örnek

Olabilecek her türlü toplumsal biçimin sistematik ve ayrıntılı bir biçimde listesini çıkarmamıştı Simmel -ki, böylesi bir tasarı zaten gerçekleştirilemezdi- o birkaç, özellikle de tipik biçimi çözümleyip yolu göstererek tatmin olmuştu. Bütün bu çözümlemeleri burada anlatmak mümkün değil. Hem onun genel kuramını gösteren hem de sosyolojik incelemeye yeni ufuklar açan bir tanesini ele alacağız. Bu örneği onun *Soziologie* kitabının II. bölümünden aldık, ismi "*Die quantitative Bestimmtheit der Gruppe*" (Grubun Nicel Saptayıcıları).[23] Sosyolojik araştırmada sayının kullanıldığı iki yol vardır: İlki ve en çok bilinip kullanılanı, sosyometri ya da nicel yöntemlerdir (istatistikler, grafikler, faktör analizleri, vs.); ikincisiyse, Simmel'in öncülüğünü yaptığı, sayıların toplumsal gruplara ayrım getirmesi böylelikle de onları belli bir uzlanımda tanımlamasıdır. Diğer bir deyişle, bir kişi herhangi bir sayıdan bir diğerine geçerken,

diğer biçimlerden tümüyle ayrılmış yeni belirleyiciler ve sınırlarla birlikte olan yeni biçimlerin içindedir.

Kullandığı pekçok örnekle Simmel, hem grubun kendini algılayışında hem de dışarıdan algılanışında sayının üstlendiği rolü gösterir. Sayı grup örgütleyicisi rolündedir. Altı-yedi kişilik bir grubun yapısı yüzlerce üyesi olan bir grubunkinden oldukça farklıdır. Dahası, çatışma şansı ve şekli de grup büyüklüğüne göre değişir. Otuz kişilik bir atölyede grev olma şansı binlerce kişilik bir fabrikanınkinden çok daha düşüktür. Şu ana değin komünist biçimin komünal ruhu sadece küçük gruplarda gelişebilmiş, hiçbir zaman geniş, anonim kollektiflerde oluşamamıştır. Bir arkadaş toplantısıyla, yüzlerce kişinin katıldığı bir davet tümüyle ayrı ayrı şeylerdir. Bir küçük kasaba milyonerinin durumuyla milyonluk bir kentte yaşayanınki farklıdır, öte taraftan çevrede başka milyonerlerin olup olmaması da durumu değiştirir. Aynı şekilde, herkesin birbirini tanıdığı bir cemaatte yapılan ahlâksızlığın sonuçlarıyla büyük bir yerdeki farklı olacaktır. Büyük bir insan kitlesiyle gizli plânlar yapmak olanak dışıdır. Sayı, çoğunluk ve azınlık arasındaki temel farktır. Aristokrasinin demokrasi olmaması da aynı nedenlere dayanır. Hatta sayı, eski zamanlarda siyasal önderlik anlamındaydı -Strasburg'un Onbeşler Kurulu, Frankfurt Altılısı, Floransa Sekizlisi, Barcelonalı 100'ler- ve bunlar, sayı dışında başka hiçbir isimle tasarlanmamıştı. Orduda da tümen, tugay, alay, takım gibi birlik bölümlerinin temelinde sayı yatar.

Bu konuda daha fazla örnek vermek gereksiz. Sayının belli toplumsal biçimlerin olanaklı olup olmadığını saptadığı ve grupların niteliğinde ve iç yapılarında farklılıklar yarattığı açıktır. Bu nedenle Simmel, bu grup çözümlenmesinde bu önemli etkenin gözönüne alınmamasını kabul edememiştir; bunun nedeni ise yalnızca sosyolojik açıdan farklı sorunları şekillendirmesi ve özlü değişikliklere neden olması değil, aynı zamanda da bir grubun sayıca büyümesinin ona yeni özellikler vermesi ve diğer başkalarının da kaybolmasını sağlamasıdır. Bu yüzden toplumsal biçimler belli sayısal düzeylerin altına veya üstüne gittiklerinde değişik özellikler kazanırlar.

Simmel, düşüncesini göstermek için yalnızca örnekler toplamakla kalmamış, sayının biçimler arasındaki sosyolojik farklılıklardaki rolünü belirtmek amacıyla çözümlemesini sürdürmüştür. Bir sayısı, ya da birlik (*unity*) yalnızlığın ilkesidir. Yalnızlık, saltık özgürlükte bir biçim olarak diğer biçimlerde bulunmayan özel birimlere sahiptir. Yine de söylemek gerekir ki sosyolojik 'manidarlığı' (*significance*) açısından dolaylıdır bu. Birlik ve ikilik arasında gerçek bir ayrım vardır, zira ikili biçim, birlikte bulunmayan yeni ve özel bir karakteristiğe sahiptir. İkiliğin yakın olması ve bir çift oluşturması biçiminde, iki üyenin sayıca eşit olmalarından ötürü, ilişkileri de bireyler arası ilişkilerdir.

İki sayısından üç sayısına geçilince yeni bir ayrım çıkar ortaya, çünkü üçlü biçimin de özel karakteristikleri vardır ve birlik ve ikilikte olanaklı olmayan bazı yeni ilişkiler getirir.[24] Sadece bir üçüncü olması durumunda azınlık veya çoğunluktan söz edilebilir. C ile ilişkili A+B'de olduğu gibi ve doğal olarak A ve B'nin mi C'ye yoksa C ve B'nin mi A'ya karşı olacağına bağlı olarak içsel dönüşler olanaklıdır. Bunu üçlü bir birlik izleyecektir ki bu da kendini oluşturan üyeleri aşar ve bu biçimiyle de bağlaşmalara izin vermeyen bir ikiliğin birliğinden ayrılır. Daha da belirleyici bir örnek alabiliriz: Evlilik. Çifte yeni bir bireyin (bir üçüncünün) katılımı -çocuk ya da sevgili- her üyenin bireysel tutumunun değişmesini sağlamakla kalmaz, yepyeni türden bir ilişkinin oluşmasına da

neden olur. Simmel, tek eşliliğin tümüyle özgün bir sosyolojik biçim olduğunu da gösterir, zira bu, iki kişinin bir çift oluşturmasını gerektirir. Çok eşlilik, üçüncü kişi olan ikinci kadını getirdiğinde, çok eşlilik formu üçüncü ya da yedinci eşi getiren erkek tarafından temelden bir değişikliğe uğratılmamıştır. Çünkü, tek eşlilikle çok eşlilik arasındaki sosyolojik farklılık üçüncü kişi konumundaki ikinci kadınla ortaya çıkar. Simmel'in bu önermelerini izleyen diğer sosyologlar üçüncü kişi kavramından yola çıkarak çok çeşitli olası bağlaşma biçimlerini çözümlediler, bunlar sosyolojinin çatışmayı anlayabilmesi için önemliydi.[25]

Aynı yolla Simmel, Fransa ile Rusya arasında I. Dünya Savaşındaki bağlaşmanın siyasal olarak bütün Avrupa'nın düzenini değiştirmesi açısından çok canalıcı olduğunu gösterir. Gerçekten de bu ülkelerden birinin başka bir ulusla ileri bir bağlaşmaya girmesiyle durumun değişmesi neredeyse olası değildi, çünkü Almanya iki cephede birden savaşma tehlikesiyle karşı karşıyaydı. Bence Simmel çok önemli bir sosyolojik olguya parmak basıyor burada: Seriler aslında yalnızca üç sayısıyla başlayabilir, yani üçten sonra gelen sayılar 4,5,6,7 vs. yalnızca 3'e eklenmiş sayılardır. 1 ile 2 arasında, ya da 2 ile 3 arasında sayısal biçimlerde büyük mesafe vardır, ama 3 ile 8, 20, 30 vs. arasında sadece bir devamlılık bulunur, sayısal devamlılıktan, saptanmış ya da saptanmaz sayılara geçildiğinde de başka bir biçimsel mesafe bulunur. Böylelikle, bir kalabalık ya da kitle yalnızca göreli olarak sayılabileceği için kendi karakteristiğiyle özgün bir sosyolojik biçimdir.

Üçüncü kişi özel bir sosyolojik biçim durumundayken, ek olarak, eşit derecede özgün alt biçimleri de ortaya çıkartır; Simmel bunu ayrıntılı olarak açıklamıştır. Ona göre bu üçüncü kişi şunları yapabilir:

1. Tarafsız ve ağırlıksız üçüncü kişi rolünü oynayarak çatışmadan uzak durabilir. Bu durumda, arabulucu ya da hakem olabilir.

Arabulucu sadece bazı zamanlarda, işçi kavgalarında olduğu gibi, iki taraftan da kabul gördüğünde işe karışır. Kişisel olarak bir çözüm önermek yerine uzlaşma için gerek duyulan öğeleri biraraya toplamaya çalışır. Başarı durumunda söz konusu taraflar karşılıklı taahhütlerde bulunurlar, bu da yapılacak son anlaşmanın arabulucunun değil kendi iyilikleri adına olması anlamına gelir. Başarısızlık durumunda ise çatışma sürer. Bunun tersine hakem, basketbol ya da boks maçlarında olduğu gibi kurallar, ya da mahkeme yargıcı örneğinde olduğu gibi kurumlar tarafından sağlanan bir üçüncü kişidir. Onu bulunduğu yere getiren kurallara bağlıdır. Tarafsız kalırken, kural ya da yasayı desteklemek için işe karışır ve çözümünü dayatır, bu da onun bir davayı ya da kavgayı bitirme gücüne sahip olması demektir. Çözümü meşrudur, çünkü sorun sahibi taraflar buna saygı göstermeyi önceden kabul etmişlerdir.

2. Üçüncü kişi, üçüncü alçak, ya da Simmel'in deyişiyle *tertius gaudens* rolünü üstlenebilir. Bu durumda üçüncü kişi kendi başına bu çatışmaya katılmaz, ama bundan çıkar sağlamaya uğraşır. Parlementer sistemde, büyük partilerden hiçbirinin mutlak çoğunluğu sağlayamadığı durumlarda, üçüncü kişi (parti) dengeyi sağlayabilir ve kendisine en yüksek kârı sağlayan partiyle koalisyon oluşturabilir; bu kâr bazen onun gerçek gücünün üstünde bile olabilir. Ya da üçüncü kişi, birbirini rahatsız edip zayıflatan iki muhalifin zararına kendi durumunu güçlendirmek peşinde de olabilir. Ya da rakip iki partiden biri rekabetini durdurabilmek için ona yardım etmek de isteyebilir.

3. Son olarak üçüncü kişi, Simmel'in *divide et impera* (böl ve yönet) diye

tanımladığı rolü üstlenebilir. Bu durumda o, durumdan yararlanmak ya da kendi hedefini daha iyi takip edebilmek için çatışmaya doğrudan katılır. Ya da rekabetlerin artmaması için önlemler alır, örneğin bütün karşı güçleri susturur, basın ve ifade özgürlüğünü bastırır, ya da bir tarafı yıkabilmek için öbür tarafla bağlaşmaya girer, ya da rakip taraflar içine fitne ve şüphe sokup gizlice peşinden gittiği konulardan onların dikkatlerini uzaklaştırır.

Sosyolojide sayının rolü örneğinde hatırlanması gereken şey, Simmel'in özel ve görece olarak özerk biçimlerin varlığına duyduğu inançtır; bu biçimler her toplumda bulunur ve özellikleri ve kombinasyonları soyutlama düzleminde ve onlara her bir toplum ve insan etkinliği tarafından verilen değişik içerikten bağımsız olarak çözümlenebilir. Böylelikle gözlenmiş ampirik ya da tarihsel malzeme çeşitliliği temelinde derinlemesine bir sınıflandırmayı amaçlayan, tümevarımsal bir çalışma olmaksızın olası kombinasyonların karşılıklı etkilenmesi temel alınarak, kuramsal olarak, herhangi bir üçleme içinde olanaklı bağlaşmaların sınırlı olasılıkları önceden söylenebilir. Simmel, biçimler sosyolojisini, böylesine, bir toplumsal biçimler geometrisi olarak algılıyordu.

Max Weber (1864-1920)

Anımsanacağı gibi, Weber sosyolojiye ekonomiden gelmişti. Burada onun sosyologlar, ekonomistler, tarihçiler, felsefeciler ve hatta ona karşı olanlar üzerinde dünya çapında yarattığı etkiyi temelden etkiyi tümüyle vurgulayamayız. O, Pareto ile birlikte yüzyılbaşının sosyolojide önde gelen simalarından biridir. *Roscher et Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie*[26] adlı çalışmasının ve *Verein für Sozialpolitik'de* Schmoller'ce başı çekilen genç tarih okuluyla ve aynı zamanda arkadaşları da olan Wildelband ve Rickert'in başlıca temsilciliklerini yaptığı felsefî tarihsicilikle kurduğu bağlantıların ortaya koyduğu gibi, fikirleri, başlangıçta, Alman tarihsiciliği ile ekonomik tarihsiciliğin geleneksel çizgisini izledi. Weber, tarihsiciliği, kelimenin en yalın anlamıyla çabucak aştı; bunun nedeni sadece, onun olası en sistematik sosyoloji kuramını geliştirmeyi amaçlaması değil [Örneğin *Wirtschaft und Gesellschaft* (Ekonomi ve Toplum)'ının "Soziologische Grundbegriffe" (Sosyolojinin Belli Başlı Kavramları) bölümünde gösterildiği gibi], aynı zamanda sınırsız bilgisinin -tarih, ekonomi, siyaset, hukuk, sanat, edebiyat ve din- onu daha erken dönemlerinde tarihin dar yolundan uzaklaştırmış olmasıydı; böylelikle sosyolojinin genel sorunlarını en geniş ve sıkı bir biçimde ve herhangi bir düşün okuluna bağlanmaksızın ortaya koyabilecekti.

Genel olarak Weber'de vurgulanan şey, görece genç ölmesine karşın yapılandırdığı anıtsal 'bina' ya da çağdaşlarını ikna etmek yerine, onlara düşüncelerini dayatmasına yol açan ateşli yaradılışıdır. Şüphesiz ki bunlar onun kişiliğinin iki önemli özelliğidir. Bununla birlikte, onu bütün bütüne anlayabilmek için kaçınılmaz, ama genellikle de gözden kaçmış olan başka birşeyi göstermek istiyorum. Tekrar tekrar söylemişti ki, ne derece saygınlık taşırsa taşısın her bilimsel yapıt yaşlanmaya ve yerini bir diğerine bırakmaya mahkûmdur. Bu da, sosyolojinin de sonsuz tarih sürecinde bitime mahkûm olduğu ve sonucunda da hiç kimsenin onu özgün ve öncü biçimde, tek ve gerçek sosyolojik bilim olarak bir sosyolog gibi bir gün *ab ovo* (en başından) icat edemeyeceği anlamına gelir. Toplumla ilgili çalışmalar doğayla ilgili olanlar kadar eskidir, ama onlar-

dan daha az ya da daha çok bilimsel olmuştur. Bu yüzden Weber, A. Comte'u -ki onu Hegel'den çok sevdiği söylenemezdi- ismi bulmasına karşın sosyolojinin kurucusu olarak görmemişti. Bu da, onun bakışıyla, başka bir şey demekti. Toplumun kendisinde tarihsel bir boyut vardır, bu yüzden kimsenin bilinen hiçbir toplumla ilişkisi bulunmayan yeni bir toplumu icat etmesi ya da yaratması mümkün olamayacaktır. Yabancılaşma fikrinde felsefî ya da metafizik bir içerik vardır -ve bunun bir temel (*hypostasis*) olduğunu söyler- ama bilimsel değeri yalnızca görecelidir, ve kesin biçimde de sınırlıdır. Hiçbir durumda bilim adamları olarak sosyologlar yeni bir toplum oluşturma durumunda değillerdir. Eğer bunu yapmaya kalkışsalardı, yalancı peygamberlik şarlatanlığına düşerler, ve ceza olarak da onları bilim adamı yapan değeri yitirirlerdi.

Başlangıç olarak Weber'in çalışmalarının ne denli özgün olduğunu da açıkça belirtmeliyim. Çoğu sosyolog, iyice tanımlanmış bir sorun merkezinde uzman olmaları gerçeğiyle ün kazanır: Örgütler ya da müzik, eylem ya da toplumsal sınıf, Musevilik ya da İslam, cinsellik ya da tahakküm (*domination*) vb. Weber bütün bu sorunları -tartışmaya açık olsa da- ustaca çözümlemişti, bu yüzden bugün bile onun siyaset, ekonomi, din, sanat, hukuk, teknoloji sosyolojisine gönderme yapmayan uzman yoktur. Dahası, bürokrasi, kent sorunları, yasama, miras, karizma vb. gibi temel kavramlar üzerindeki yeni açıklamaların da öncülüğünü yapmıştır ve bu çözümlemeleri hâlâ saygındır. Onun gibi, çeşitli insan etkinlikleri arasındaki karmaşık ve farklı ilişki sistemlerini gösteren kuramsal 'binalar' inşa eden sosyologların sayısı az, çok azdır. Gerçekten de, siyasetle ahlâk, siyasetle din, siyasetle bilim, dinle ekonomi, hukukla ekonomi, siyaset, din; sanat teknoloji, sanatla ahlâk vb., arasındaki ilişkiler üzerine temel yazılar yazmıştı. Yapıt, gerçekten, olağanüstüydü. Bu ilişkilerin sadece bir türünü ele almakla yetinmemiş, hepsini incelemişti.

Bereket versin, bu, çeşitli insan etkinliklerini araştırmada kullandığı yolların ve düşüncesinin ipuçlarından birini bize bırakmıştır. Bunu onun ekonomiye ilişkin düşüncelerine ilintili olarak buluyoruz.[27] Üç sorun serisi göz önüne alınmalıdır. İlk olarak, finansman teknikleri, fiyat oluşumu, iş idaresi vb, gibi kendi başlarına çözümlenmesi gereken ekonomik sorunlar vardır. İkinci bir seri, ekonominin siyaset, din ve teknoloji gibi diğer etkinliklerle birlikte biçimlenme tarzıyla ilgilidir. Bu yolla Weber, modern kapitalizmin başlangıcında, en azından püritan ruhuyla ya da yeni gelir-gider girişli muhasebe defteri tutma yöntemiyle nasıl belirlendiğini göstermiştir. Bugün aklımız püritanizmle iyice karışmış durumda ve Weber'in özellikle *Wirtschaftsgeschichte* (Genel Ekonomi Tarihi)[28]'sinde çözümlediği bütün diğer etkenleri gözden kaçırıyoruz. Son seriler de ekonominin diğer etkinliklerin yerini nasıl tespit ettiğini araştırır; örneğin ekonomik görüşler ya da dinsel bağnazlık temelinde siyasete yeni şekiller verilmesi gibi. Bu aynı şekilde bütün diğer insan etkinliklerine uygulanabilir ve böylelikle de özde siyasal (yönetme, güç, siyasal partiler) ya da özde dinsel (dua, ritüel, kurban) olguları çözümleyebilir. Bundan sonra siyaset ya da dinin diğer etkinlikleri ya da onların bazı görünüşlerini nasıl biçimlendirdiği de çözümlenebilir ve sonunda da ekonominin siyaseti, dini, ya da bazı görünüşlerini nasıl biçimlendirdiği çözümlenebilir. Bu plân her türden etkinliğin sosyolojik çözümlenmesi için geçerlidir. Bu da Weber'e göre, bilimsel bir açıdan bakıldığında hiçbir etkinliğin son çözümlemede diğerlerinin temeli olmadığı anlamına gelir. Bu noktada da onun Marxizmle ayrılığı kesindir. Gerçekten de bu türden bir

önerme temel'in (*hypostasis*) metafizik alanına aittir; çünkü bilimsel olarak gösterilemez. İnanç ya da ideolojiye aittir bu. Böylesi bir kuramın savunucularına meydan okumaktan çekinmez: Onlar sözde bilimsel düşünceler öne sürerler ya da bilimi ona yabancı olan ve yerine getirmeye muktedir olmadığı bir iş vererek saptırırlar.

Bütün zenginliğiyle Weber sosyolojisini yeniden kurmaya kalkmak, haddini bilmemek olur. Onu üç başlık altında özetleyerek fikirlerden birinin hem doğru hem de yakın bir şekilde aktarılabileceğine inanıyorum. İlk olarak Weber beşerî ve kültürel bilimlerin genel bağlamı içinde sosyolojinin konumuna ilişkin özel bir inceleme getirdi ve bunda da bilgi eleştirisinin bütün kaynaklarını kullandı. İkinci olarak, çalışmaları gelecekteki bütün çalışmalara pozitif öğeler getirdi; bu ise onun sosyolojik problemlerin çeşitliliği hakkında genel bir görüşe sahip olmasındandır. Son olarak da Weber, sosyolojik çözümlemenin sınırlarını neredeyse vahşi bir kesinlik ve açıklıkla tanımladı.

Sosyolojik Epistemoloji

Tomurcuklanan her bilim -Weber zamanındaki sosyoloji gibi- bilimsel geçerlilikte pozitif sonuçlar üretmeden önce, ilk olarak yöntemlerini belirlemeye çalışır. Kelimenin tam anlamıyla düşünüldüğünde sosyolojik araştırmayla ilgilenmemiş olan Comte, bütün bilimsel sorgulamaların ötesinde ve üstünde, bu disipline peşinen bir yöntem dayatmaya çalışmıştı. Durkheim'in ilgilendiği ilk konu *Régles de la méthode sociologique'i* yazmak olmuştu. Max Weber bu hataya düşmedi. Gerçekten de o, yöntemin kuramsal sorununa yaklaşmadan önce, önemli bir alan çalışması yapmıştı. Dahası, göreceğimiz gibi yöntem onun ne en önemli ne de ilk meşguliyetiydi. Her durumda, onun sosyolojide yöntem sorununu incelediği alan çalışması, deneyiminin temelinde bulunmaktaydı. Dolayısıyla, onun yöntemle ilgili bir 'batıl inancı' da yoktu, zaten iyi bir yöntemin somut çalışma düzeyinde verimli olduğu ve sağlamlığını kanıtladığı görüşündeydi. Böylelikle diğerlerinden daha meşru olan yoktur, zira birinin değil de diğerinin seçilmesi çalışmanın şansına ve konu seçimine bağlıdır. Çünkü yöntem bir çalışma tekniğidir ve bu alanda doğmacılık ya da ortodoksluk olmaz. Ama yine de o, bu alana en az iki açıdan belirleyici katkıda bulunmuştur.

1. Weber yorumlayıcı (*interpretive*) yöntemi getirdi. Hatta bazı sosyoloji tarihçileri buna "yorumlayıcı sosyoloji" adını verirler. Bu terimin pek çok yanlış anlamaya neden olmasından ötürü Weber'in bu sorun konusundaki düşüncesini açıkça belirtmek gerekir. Weber, yorumlayıcı yöntemi hatta açıklamayla (*erklären*) anlama (*verstehen*) arasındaki ayrımı icat etmiş değildir. Ondan önce Droysen bunu tarihe uygulamaya çalışmış, Dilthey de beşerî bilimlerin (*Geisteswissenschaften*) genel yöntembiliminde bunu kilometre taşı yapmıştı. Weber'in değeri, bu yöntemi kavramsal olarak ve daha kesin bir biçimde irdeleyerek sosyolojiye uygulamış olmasındadır.

Doğa bilimcilerinin aksine bir sosyolog duragan madde üzerinde araştırma yapmaz, onun yerine toplumsal ilişkileri ve bir etkinliği çözümler (*Handeln*); bu ilişkiler ve etkinlikler ise koşulların sürekli gelişmesiyle her zaman evrim gören toplumsal davranış biçimleridir. İnsan etkinliği hiç bir zaman bitmeyeceğine göre edilgin bir nesne de değildir. O halde, toplumsal ilişkileri üreten insan etkinlikleri doğal olgularda yeri olmayan bir niteliğin, *anlam*'ın etkisi altındadırlar. Toplumsal davranmak, bir taraftan bir takım amaçlar düşünülerek yaratılmış kurumların, âdetlerin, kuralların ve yasaların üzerinde uyuşma sağlanmış bağlamında yer almak; öte taraftan kendine -bu- etkinliği

haklı çıkaracak bir amaç ya da hedef vermek, ve son olarak da etkinliğin güdüsü olarak bazı değerlere, özlemlere ya da ideallere yaslanmak demektir. Anlam, bu üç düzeyin hepsinde bir rol üstlenir. Gerçekten de insanoğlu bu anlaşmaları yaratır yaratmaz onlara ortaklaşalık adına anlam da verir, bunun nedeni ise, insanların birarada varoluşunu olası en yüksek düzeyde bir uyuma sokabilmektir. Kendine bir hedef seçmek, etkinliği belli bir yöne çekmek demektir; ki eğer başka bir hedef seçilseydi bu yön de farklı olacaktı. Sonuç olarak, her toplumsal eyleyicinin (*agent*) çeşitli ve çoğunlukla çatışan değer ve ideallere itibar etmesi, kişinin davranışına bir anlam yüklemesi demektir ki, Weber'in deyimiyle "öznel yönelim" adını alır. Toplarsak, toplumsal bir ilişki ya da etkinlik, değişik bireysel ya da kollektif anlamların bir bileşimidir.

Toplumsal etkinliğin değişik anlamlara sahip olabileceğini biliyoruz; birey hiçbir zaman yalıtılmış olmadığına, her zaman bir sürüklenmenin içinde olduğuna ve diğerlerinin davranışlarından etkilenerek davrandığına göre bu etkinlikleri birbirinden ayırmak gereklidir. Öyleyse toplumsal etkinlik nedir? "Etkinlikle, eyleyicisi (faili) ya da eyleyicileri tarafından özel bir anlam verilmiş insan davranışını (içsel ya da dışsal bir edim (*act*) olması, bir edimin olmaması ya da hoşgörülmesi gerçekte çok az şey farkeder) anlıyoruz" der Weber. "Toplumsal etkinlik, sonuçtaki gelişiminin yönelişi için diğerlerinin davranışına gönderme yapılarak, eyleyiciler tarafından yönetilen etkinliktir."[29] Böyle anlaşıldığında, etkinliğin öznel olarak yönlendirilmiş bir anlam içermesi, bu etkinliğin duruma kendini uydurmasına olanak tanır: Bu, geçmiş edimlerin korunması (öç ya da gelenek) ya da onarılması adına olabilir; bir saldırıya basitçe verilen bir karşılık olabilir, ya da geleceğin sezinlenmesi (bir tasarım ya da ondan kaçınma girişimi olabilir. Bir etkinlik, özel bir kişiye (sevgi) sınırlı bir gruba (bir av klübü), siyasal bir birlikteliğe (Devlet); ya da tümüyle insanlığa kısacası diğerlerine de yönelтilmiş olabilir. Genellikle bu iki tür anlam, çeşitli yollarla bir etkinlikte toplanır. Yine de ben, anlamı bütün durumlarda, anlam olmadan varolamayan etkinliklere ayırıyorum; anlam, etkinliğe tümüyle içkindir. Nedensiz ve saçma bir edimde bile anlama karşı çıkmıyorum; Örneğin (Weber'in belirttiği olaydaki gibi) ateş hattına giren bir subay diğer askerlerin cesaretini etkileyebilir.

Bu gözönüne aldıklarımız, Weber'in toplumsal eylem tipolojisinin temelinde yatanlardır. Herşeyden önce, bir eylem geçmişin ve âdetin kutsallığıyla anlamını kavrayarak ve bunun sonucunda da bu kutsallığa uyarak geleneksel olabilir. Zevk ya da tefekkür arzusuyla, verilen bir itkiye, o anda ve hemen gelen bir tepki biçiminde de gösterebilir tepkisini. Dahası 'değer taşıyan' bir ussallığa (*Wertrational*) sahip olabilir; öyle ki, burada eyleyici, inandığı için ya da görev duygusuyla, koşullar ne olursa olsun, gelecekteki bir umuda ya da amaca hizmet etmek istediğine inanır, ve bunun nedeni de bu amacın ona iyi görünmesidir yalnızca. Son olarak da, "amaç taşıyan" bir ussallığı *(Zweckrational)* olabilir; burada da olası sonuçlarını görebilmek için eldeki yolların ve girişimlerin hesaplanmasıyla sınırlanmış bir hedefi amaçlar. Etkinliğin tipi ne olursa olsun, tutarlılığı, yalnızca onun bireysel ya da kollektif eyleyicisinin ona verdiği anlam kadardır. Anlam kavramından kaçınan herhangi bir eylem fenomenolojisi eylemin mahiyetini yanlış anlar ve bilimsel çözümlemenin gereklerini yerine getiremez.

Doğal bilimlerin inceleme konusunun herhangi bir anlamı olmadığını biliyorken (elbette, bununla doğal bilimlerin inceleme konusunun "saçma" olduğunu söylemiş ol-

muyoruz) anlam sorusunun önemli bir rol oynadığı sosyal bilimlere onun yöntemini taşımak mümkün değildir. Doğal devinimsiz olgular nedensel açıklamalarla izah edilebilir, yani geçmiş başka olgularla izah edilebilir. Toplumsal olguları anlamak için fazladan bir çaba sarfedilmesi gerekir, çünkü onların nedenini açıklayabilmek için güdülerini de anlamak gerekir; bu da insanın edimde bulunmasına yol açan nedenler ve peşinde olduğu hedeflerdir. Her etkinliğin açıklamayla ortaya konulamayan iyi ya da kötü bir amacı vardır. Weber'e göre, bir etkinliğin anlamını aydınlığa kavuşturmakta kullanılacak en iyi yöntem, anlamaya yönelik (comprehensive) yöntemdir. Buna bağlı olarak, siyasal, ekonomik, dinî ya da başka tür bir olgu, nedensellikle (fiziksel, biyolojik, etimolojik, coğrafî ve hatta psikolojik geçmişiyle), açıklandığında bu türden bir açıklamayla tamamen kuşatılamayan birşeyler hâlâ varolacaktır. Bu, insan etkinliğinin, bizi basit maddi koşulların ötesine çeken bir önceleme ya da direnme yeteneğinden, *istenç*'den kaynaklanmasından ileri gelir. İnsanoğlu, basitçe mekanik bir itkinin peşisıra edimde bulunmaz, belli nedenlerle birşeyler istediği için edimde bulunur. Güdüleri vardır. Örneğin bir insan zevk için, hareket yapmak için ya da oyun hazzı aldığı için avcı olabilir. Bütün bunlar basit nedenselliğin yakalayamayacağı şeylerdir. Demek ki, anlamaya yönelik yöntemin görevi insan ilişkilerine özgü sorunlarda dümdüz açıklamaların bıraktığı boşlukları doldurmaktır.

Weber bu yöntemin zayıflıklarından tümüyle haberdardı. Ne ispatlayıcı (*demonstratif*) ne de deneysel olduğu için kanıtları daima üç aşağı, beş yukarı kuşkuludur. Bir yorumlama (*Deutung*) gereğini ortaya çıkarır; bu da onun çapraz sağlama, karşılaştırma, mantığa uygun gözlem ve onun (daha sonrası için) değerlere gönderme dediği şeyi gerektiren değerlendirmeler üzerine kurulu olması demektir. Dolayısıyla, önceden sınanmış usuller sözkonusudur. Böylece Weber, Simmel'in ortaya attığı kavramı (ki, anlamayı psikolojik bir temele yaslamıştır), ve bir olayı yeniden yaşama yeteneğine (*nacherleben*) ya da kişisel deneyime önem veren diğer kuramcıların yaklaşımlarını geçersiz kılmıştır. Sık sık Sezar'ı anlamak için Sezar olmak gerekmediğini vurgulamıştır.[30] Bütün diğer yöntemsel usuller gibi anlama ve yorumlama da kendisini alışılmış mantığa teslim etmelidir; kendiliğinden olan doğrudan psikolojik deneyime değil. Dahası, bu yöntemler kullanım alanlarıyla sınırlı değildirler, çünkü görevleri bir durumu, bir birey ya da grubun doğru bir şekilde neden ve nasıl değerlendirdiğini yorumlamak, ya da böyle değilse yanlışlarını göstermektir. Kısacası, anlam hiçbir zaman nesnenin bünyesinde verili değildir; anlam, nesneye içkin bir nitelik değildir; buna bağlı olarak, nesnelerin niteliklerini, yasalarını ya da kalıcı karakterlerini incelemek üzere tasarlanmış bir usulle (*procedure*) kavranamaz. Tersine, insan farklı şeylere aynı anlamı verirken, aynı şeylere farklı anlamlar da verir. İşte bu çeşitlilik ancak anlamaya yönelik yöntemle kapsanabilir.

En büyük yanlış anlama da -Weber'e açıklama ve anlamanın tümüyle özerk -hatta karşıt- yöntemler olduğu fikrini yüklemekle yapılmıştır. Oysa o, bunların tamamlayıcı olduğunu, yakın, hatta aynı zamanda kullanılabileceğini tekrar tekrar söylemekten hiç bıkmamıştı. Bu yolla, o, onları sık sık aynı araştırma projesinde bir arada ya yorumlayıcı açıklama (*verstehende Erklärung*), ya da açıklayıcı yorumlama (*erklärendes Verstehen*) olarak birleştirir. Aynı biçimde, anlamanın nedensel ilişkileri (*Kausalzusammenhänge*) aynı zamanda anlamlı ilişkilere (*Sinnzusammenhänge*) dönüşmesini olanaklı kıldığını da söyler. Gerçek şudur ki, sosyolojide bilgimiz yalnızca toplumsal bir ilişki

için yalnızca nedensel bir açıklamaya sahip olmayıp, onun anlamına ilişkin bir anlayışa da kavuştuğumuzda tamamlanır; bu da onun güdüleri veya nedenleri ve amacıdır.

2. Weber'in yöntembilime yaptığı diğer bir katkı, Pareto'yla birlikte önde gelen kuramcılarından olduğu nedensel çoğulculuk kavramıdır. Bu onun anlamaya yönelik yöntemini tamamlar ve mekanik ve tek taraflı nedensellik modelini yetersiz olduğu için reddeder. İlk olarak, insan etkinliğinde neden ve sonucun yer değiştirebileceğini belirtir; bunun nedeni yalnızca, bir kere ulaşıldıktan sonra bir hedefin yeni bir girişimin nedeni olabilmesi değil, aynı zamanda her bir sınanmış yolun, kendini, göreli başarısından ötürü öngörülmemiş yeni bir etkinliğin nedenine dönüştürebilmesidir. Doğrusunu söylemek gerekirse bugün böylesi bir gözlem sıradan görünmektedir, ama Weber'in zamanında böyle değildi bu. Belki de bizler bilinçsiz olarak onun epistemolojisine bütün vurguyu mekanik nedenselliğe veren ve amaçlara hiç itibar etmeyen bilimciliğe karşı çıktığı için saygı duyuyoruz. Zamanındaki egemen düşünceler göz önüne alındığında Weber'in konumunun özellikle üstün olduğu görülür. Nedenselliği yeterli sebep sayan geleneksel düşünceye karşı çıkar. Herhangi bir anda, tanımlanabilecek koşullar altında saptanabilecek bir sonuç (*effect*) düşüncesine karşı çıkmakla kalmaz, herhangi bir sonucun kökeninin hesaba gelmez sonsuzlukta yattığını da söyler. Nedensel bir zincir gibi sonuçların zinciri de sonsuzdur. Dahası, nedensellik hiçbir zaman kısmî bir olasılık açıklamasından fazla birşey değildir. Hatta, gerçeklik hem yoğunluk, hem de genişlik olarak sonsuz olduğuna göre, dünyanın ayrıntılı bir formülasyonuna hiçbir zaman ulaşamayız; nedensellik yoluyla bile... Makineleşme bizi böyle bir yanılsamaya götürmüş de olsa nedensel zincirde kesin kopmalara yol açan bir insan istenci -en azından toplumsal olgu alanında- vardır. İşte bu yüzden Weber, olayların tümselliğini tek ya da temel bir nedene indirgemeye gayret gösteren, ya da onların tek bir nedenden ortaya çıktığını kabul etmek isteyen türümsel (*emanationist*) kuramları reddetmişti. Ona göre, gelişimin bireyin ya da grubun kararlarını başka nedenler üzerine yöneltme eğilimi olduğu fikrinin bilimsel değeri yoktu, çünkü o nesnelerin yalnızca metafizik ve öznel bir görünüşüydü. Böylelikle hem hukukçu Binding'i, hem de felsefeci Gomperz'i gözden çıkarır; bunlar belirli türden bir nedenselliğin diğerleri üzerinde üstünlüğü olması gerektiğini savunmaktaydılar. Sosyal bilimlerde kesin bir nedensellik yoktur: Bu, araştırmacının değerlendirmesine ve bilgisinin iyi ya da kötü belgelenmişliğine bağlıdır. Cahil bir kişiyle bir uzman farklı farklı nedensel ilişkiler kuracaklardır. Her ikisinin de yanlış olması da imkânsız değildir, çünkü bilim evrensel yargıç değildir.

Yine de eleştirisinin özünde nedensel birciliğin (*monism*) sahip olabileceği türden, toplumsal bir olgu için önceden gelen tek bir neden bulmanın zorluğu ve genelde de olanaksızlığı yatar. Genelde, bir olay pek çok nedeniyle açıklanır ve her birinin ağırlığını takdir etmek de araştırmacıya düşer. Ne yazık ki, çoğu kez yanlış yorumlanmış olan *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu)'da bu noktayı sık sık vurgular. Ekonomik yaşamın yeryüzü nimetlerine uzak duran bir tarzla ussallaştırılmasını (*rationalisation*) hiç gözönüne almayıp, modern kapitalizmin tek nedeni olarak sermaye birikiminin kabul edilmesinin olanak-dışı olduğunu gösterir. Hem Reform'u salt ekonomik etkenlerle açıklamak peşinde olan düşünceyi, hem de bunun karşıtı olan Reform ruhunun, kapitalizmin doğuşundan tek başına sorumlu olduğu düşüncesini reddeder.[31] *Wirtschaftsgeschichte*'sinde ekonomik etkenlerin

dışında da pek çok etkenin bu yeni ekonomik formülün ortaya çıkışına katkıda bulunduğunu belirtir: Siyasal, dinsel, teknolojik, hukuksal, ve diğer etkenler.[32] Bugün, Weber'i izleyen pek çok sosyologun da katıldığı nedensel çoğulculuk kavramı onun yönteminin iki diğer öğesini de anlamamıza yardımcı olur.

Herşeyden önce, nedensellik yükleme *(kausale Zurechnung)* süreci bulunmaktadır. Toplumsal bir olgunun varlığının pek çok nedene bağlı olduğu belirlendikten sonra, her birinin değerini saptamak zordur. Neden ve onun bütün sonuçları arasında doğrudan, gerekli ve su götürmez bir bağıntı kurma olanağı kabul edilmez. Tek çözüm, belgelerin yardımıyla, bir olgu ya da onun belli görüntüleriyle önceleyen etkenler arasında, ilişkinin zorunlu mahiyetiyle ilgili bir önermede bulunma olasılığı olmadan, nedensel bir ilişki bulunduğunu kanıtlamaktır. Dolayısıyla şu ya da bu olgular ile şu ya da bu neden serileri arasında bir bağlantı kurup, göreceli olarak olasılığı uygun başka neden serileriyle kurmamak üzere yargısını kullanan kişi, araştırmacının kendisidir. Dolayısıyla belirsizliğe her zaman yer vardır ve olaylar arasında kesinkes bir gerekircilik (*determinism*) kurmak olanaksızdır. Weber şöyle yazmıştı: "Belli bir toplumsal olguda, onu bütün gerçekliğiyle yakalamak üzere, herşeyi kuşatan nedensel bir geriye doğru kurcalama (*causal regression*) yapabilmek sadece olanaksız değildir, böylesi bir çaba saçmadır da. Suçlamak için neden oluşturan, özel durumdaki bir gelişimin özlü unsurları durumundaki nedenleri sadece tanımlayabiliriz"[33].

Daha sonra "nesnel olanaklılık" kategorisi gelir, ki o da, yine de, önceden gelen sürecin gerekli sonucudur. Bir nedenin olası önemini en yetkin biçimde tahmin edebilmek için, o nedeni içermeyen bir olay zinciri düşünün ve o nedensiz neler *olabileceğini* kendinize sorun. Eğer son olay ortaya çıkabilmişse soyut olarak dışarıda tutulmuş neden ya küçük ya da olumsal (*contingent*) bir rol oynamıştır. Ama, olayların seyri farklı biçim *alabilmiş olsaydı*, bu nedenin kesin bir etkisi olmuş olurdu. İki örnek alalım. 1848 Devrimi Berlin'de üç el tüfek atıldıktan sonra başladı. Bunun olmadığını düşünün: Devrim yine de olur muydu? Prusya'da ve neredeyse her başkentinde devrimlerin patlak verdiği Avrupa'nın geri kalan kısmında durum öyleydi ki, herhangi bir olay, fitili ateşleyebilecekti. Öyleyse bu üç el tüfek atışının yalnızca rastlantısal olan, belirleyici olmayan bir neden olduğunu söylemek için gayet sağlam kanıtlar vardır. Nesnel bakılırsa, devrim, tüfek ateşlenmeden de patlak verebilecekti. İkinci bir örnek alalım: Maraton savaşının Yunan uygarlığını kurtardığı söylenir. Düşünün ki Yunanlar galip gelmediler, yenildiler. O zaman ne olurdu? Elimizdeki tarihsel belgeler, olayların başka biçimde gelişeceğine bizi inandırmaktadır. Buna bağlı olarak Maraton Savaşı, Yunan uygarlığının gelişiminde önemli bir rol oynamıştır. Böylelikle "nesnel olanaklılık" en yeterli bir biçimde olanaklı nedensel bağlamayı bilgi sınırlarımız içinde yapabilmemize elverir.

Weber'in sosyal bilimlerde yöntem üzerine düşünceleri gayet önemli olmakla birlikte yine de bilgi kuramı alanındaki önemli çabası dikkate alınmamıştır; sosyolojik kavramsallaştırma sosyologların genellikle gözden kaçırdıkları bir konudur. Bir bilim yalnızca yöntemleri sayesinde değil, geliştirdiği kavramlar sayesinde de geçerlidir. Eğer kavramları kesinliksiz ve iki anlama da çekilebilecek durumdaysa, her türden karmaşa da, yanlış anlama da olasıdır ve bulguların işlemsel olması bekleniyorsa, zorunlu olan pekinlikten yoksun olacaktır. Eğer bir kavrama bir sürü ve karşıt anlamlar verilebiliyorsa, bilimsel

geçerliliğinin bir kısmı gitmiş demektir. Böylelikle mesleğinin hakkını veren bir bilim adamı, olabilecek en kesin kavramları geliştirmeye gayret etmelidir. Weber kendini, sosyolojinin çokca eksikliğini çektiği bu zorlukların üstesinden gelebilmesi için gerekli yolları bulmaya adamıştı. Burada onun bulduğu iki önemli yolu inceleyeceğiz: İdeal tip ve değerlere gönderme *(Wertbeziehung).*

Weberci epistemolojinin özü şu tümceyle özetlenebilir: "Gerçek nedensel ilişkileri çözebilmek için gerçek olmayanlarını kurarız".[34] Bilim gerçekliğin ne bir kopyasıdır, ne de olabilir, çünkü gerçeklik sonsuzdur (*indefinite*); oysa bilim yalnızca parça parça bilgilerle desteklenen kavramların bir araya getirilmesidir. Gerçekte her kavram, gerçekliğin sadece bir görünüşünü anlayabilmekle sınırlıdır ve gerçekliğin sonsuz büyüklüğüyle karşılaştırıldığında bütün bu kavramların toplamı da sınırlıdır. Böylelikle bilinmeyen ve bilinemeyen de daima kaçınılmaz olacaktır. Dahası, gerçeklik bilgisi de kavramların yaptığı bir dönüştürmeyle (*transformasyon*) gerçekleşir. Diğer bir deyişle, bilinen gerçeklik her zaman, kavramların soyut olarak yeniden yapılandırdığı bir gerçekliktir. Weber'e göre ideal tip, sosyal bilimlerde bu zihinsel yapılandırmalardan biridir ve gerçekliğe olası en kesin yaklaşıma izin verir, ama hep gerçekliğin bir ya da birkaç görüntüsüyle sınırlıdır. Onun ideal tip açıklaması onda açık bir zihinsel resim ya da ütopya gördüğünden bu soruda hiçbir kuşkuya yer bırakmaz: "Bu zihinsel resim zıtlıkların olmadığı, *düşünülüp varılmış* ilişkiler evreninde belli tarihsel ilişkileri ve olayları biraraya getirir. İçeriğinde, gerçekliğin zihinsel özellik taşıyan öğelerini abartarak elde edilmiş *ütopyacı* karakterleri vardır"[35] diye yazmıştır Weber. Weber'in düşüncesini iyice kavrayabilmek için ideal bir tipin nasıl yaratıldığını bir örnekle görelim.

Sosyologlar tarafından sıklıkla kullanılan kapitalizm kavramının bilimsel değeri nedir? İddialarının tam tersine, neredeyse hiçbir şey. Gerçekten de, onu, yatırım kuramıyla toplumsal öğretisini, kendi siyasal kızgınlıklarını olduğu kadar, övücü ya da yerici olsun kendi kişisel partizan tavırlarını ayırmadan, katıştırarak karmaşık ve kaba bir şekilde tanımlarlar. Eğer bilimsel geçerliliği olan bir kapitalizm kavramı oluşturacaksak, ileriki paragraflarda tartışacağımız değerler kuramına uygun (*axiological*) anlamda bir tarafsızlık içinde lehte veya aleyhte olsun, kişisel önyargılarımızı susturabilmeliyiz. İkinci olarak da, ekonomik sistemi mi, toplumsal öğretiyi mi, yoksa siyasal kuramı mı tartıştığımızı bilmeliyiz. Üçüncü olarak, finans kapitalizmini, sınaî kapitalizmi ve ticarî kapitalizmi birbirinden ayırmalıyız. Son olarak da, eski kapitalizmle 19. yüzyıl kapitalizmini ve bununla da günümüz kapitalizmini birbirine karştırmamalıyız. Bu ayrımlar yapılınca, değişik ideal kapitalizm tipleri kurmak olanaklı olur, örneğin toplumsal öğreti ya da ekonomik sistem, finans kapitalizmi ya da sinaî kapitalizm gibi. İdeal bir finans kapitalizmi tipi de fabrika çağında ya da çokulusluluk döneminde kurulabilir. Önemli olan şey, bu farklı perspektifleri birbirine karıştırmamaktır. Diyelim ki fabrika çağındaki finans kapitalizmini çözümleyeceğiz. Bu durumda, dönemin ampirik gerçekliğinde dikkatli ve geniş bir biçimde uyum verdiğimiz bir "türdeş zihinsel resim"[36] içindeki ayrıntılı ve ayrı ayrı belli özelliklerden bir seçim yaparız. Bu yolla belirli bir dönemde bu türden tutarlı bir kapitalizm kavramını oluştururuz. Emin olmak için bunun bir soyut resim olduğunu ve ampirik gerçeklikte yeri olmayan saf bir düşünce olduğunu da belirtmeliyiz. Yine de bu bize iki tür üstünlük verir: Bir taraftan, kişisel sapmalardan bağımsız kesin bir kav-

ram sunar, beri taraftan zamanın finansman kuramlarının bu soruna ne kadar yakın ya da uzak olduğunu ölçmemizi sağlar, bu da onların kapitalist yola ne kadar uzaklıkta olduğunu görebilmemiz demektir. Benzer çalışmalar kapitalizmin yukarıda sözünü ettiğimiz diğer biçimleri için de yapılabilir. Weber şöyle yazmıştı: "Bu türden, biri diğerine benzemeyen, çok, pekçok ütopyayı çizmek olanaklıdır, ya da kesinlikle olanaklı kabul edilmelidir; ve daha çok kanıtla, tam anlamıyla işleyen bir toplumda ampirik gerçeklikte hiçbiri bulunmasa da bunların herbiri gerçekliğin bağrından seçilip aktarıldıkları için, kapitalist uygarlık 'düşüncesini' temsil ettiği, ve hatta uygarlığımızın bazı belli birimlerini türdeş bir ideal resim içinde biraraya getirdiğini iddia edebilir."[37] Bu yöntemleri izleyerek genel bir ideal kapitalizm tipi bile oluşturulabilir.

Weber'e göre ideal tip hiçbir biçimde benzersiz bir yöntem değildi, ama ekonomi, politika ya da dindeki kişisel eğilimleri farklı olabilen araştırmacılar tarafından kullanılabilecek kesin ve bilimsel gerçeklikle kavramlar oluşturabilen diğer yöntemlerden biriydi. Sosyal bilimde uzmanların sosyalizm, emperyalizm, feodalizm ya da katoliklik gibi kaba ve karmaşık konuları çok sık kullanması talihsizliktir, ki en iyi halde bu terimlerin kavramsal anlamlılığı yalnızca uzmanın kendi yapıtında vardır, ama diğer araştırmacılar da bunu bilime uygun iletişim gerekleriyle kullanabilmekten mahrum tutulmuşlardır. Uzmanlar kesin kavramsallaştırma disiplinini reddettikleri sürece, sosyolojinin tam anlamıyla bir bilim olacağını ummak gereksizdir.

İdeal tipi yaratabilmek için gerçeklikteki fikirlerle dolu özellikleri seçmenin ve onları türdeş bir zihinsel resimde biraraya toplamanın gerekli olduğunu gördük. Bu seçim sorununun daha geniş bir epistemolojik anlamı vardır, zira araştırmada her adımda karşımıza çıkar; özellikle toplanmış bilgi ve belgelerle yüzyüze gelince bunların bir kısmı ikincil veya az önemli olması yüzünden ayrılıp, önemli ve özlü olduğu görülenler tutulmalıdır. Peki bu seçim hangi ölçütlere göre yapılacaktır? Weber'e göre tek bir saltık (mutlak) ya da nesnel ölçüt yoktur. Bir uzmanın yaklaşımı gözlendiğinde onun seçimlerini, Weber'in -Rickert'in ifadesini izleyerek- "değerlere gönderme" dediği sürece göre yaptığı görülür. Aynı zamanda bu, uzmanın kaçınılmaz öznelliğinden kaynaklanır. Doğrusu, sosyalizm, tarikatçılık (*sectarianism*) Devlet, iş vb. konusunda herkesin aynı görüşleri paylaşmadığı bir gerçektir. Ve evrensel olarak kabul edilmiş bir değer sistemi bulunmadığına göre, yazarlar kendi değer ölçülerine gönderme yapmak zorundadır. Tarihçiler hep farklı değerlere gönderme yaptıklarından, tam da bundan, tarihi her zaman yeniden yorumlarlar.

Böylelikle birşey, açığa kavuşuyor: Weber'in değerleri bilimsel çalışmanın dışına attığını ileri sürenlerin bütün dediklerine karşın, olgular değerlere gönderme yapılarak seçilirler. Böylelikle sosyalist değerlere gönderme yaparak bir kapitalist ekonomi tarihi yazmak ya da bunun tam tersini yapmak hem olanaklı hem de meşrudur; tıpkı, zanaatları, bu tür bir emeğin korunmasını yatkın bir görüşle çözümlemenin olanaklı ve meşru olması gibi, Weber hatta, hukukun baş düşmanı olan bir anarşistin bile, kendi değerlerine gönderme yaparak, hukukun çok açık olduğu için göremediğimiz bazı taraflarını aydınlığa kavuşturabileceğini savunur. Ama saygı gösterilmesi gereken bir durum vardır: Bilim adamı, okuyucularını yanıltmamak için, seçimlerini hangi değerlerin saptadığını belirtmelidir. Evrensel bir değerler sistemi bulunmadığına göre, bir yazarın, eleştirisinin evrensel geçerliliğe ulaştığını düşünmesi yanlış olur. Sosyalist tercihler üzerine kurulmuş bir kapitalizm eleştirisi, eğer gönderme yapılan değerler açıklığa

kavuşturulmuşsa meşrudur, yalnız, geçerliliği sadece sosyalist bakış açısına göre vardır. Başka bir bakış açısına göre geçerli olamaz. Evrensel geçerliliği ise hiçbir durumda yoktur. Weber, bu disipline uymaya düşünsel dürüstlük, der. Onun bütün epistemolojisinin genel savı şuradan gelir: Sosyolojik araştırma yalnız, her seferinde yazarı tarafından seçilen değerlere gönderme yapma sınırları içinde geçerlidir. "Yeni ve farklı farklı kültürel sorunlar sürekli artmaktadır hep ve insanoğluna sürekli sorun çıkartmaktadır. Böylelikle bizim için anlamlı ve önemli olan, benzersiz şeylerin kaçınılmaz sonsuz akışı içinde 'tarihsel bir şey' haline gelen herşey hep değişecektir. Bu şeylere bilimsel olarak ulaşmak ve onları kavramak için kullandığımız düşünsel bağıntılar da farklılaşmaktadır. Öyleyse aklın yaşamına bir çeşit Çin uyuşukluğu çöküp, insanı yaşamla ilgili çözülmez sorular sormaktan caydırana kadar, sonu belirsiz gelecekte kültürel bilimlerin başlangıç noktaları da farklılık gösterecektir"[38] der Weber.

Sosyolojik Araştırma

Daha önce de söylediğimiz gibi, Weber anıtsal özellik gösteren yapıtların yaratıcısıdır ve bunlar da sosyolojinin hemen bütün uzmanlık dallarına girmektedir. Kendi sosyolojik araştırması da dolayısıyla çok değişik alanlara yayılmıştır ve burada yalnızca genel hatları gözden geçirilebilir. İster İlk Çağdaki tarımsal sistem, ister Orta Çağların ticarî merkezleri üzerine yaptığı çalışmalar olsun, isterse Çin, Hindistan ya da Musevilikle ilgili din sosyolojisi çalışmaları olsun, çalışmalarının çoğu belgesel araştırmalarına dayanır. Ayrıca belirtmek gerekir ki, o şüphesiz gerçek alan çalışmaları yapmış olan ilk akademik sosyologlardan biridir; buna örnek olarak Elbe'nin doğusundaki bölgelerde tarım işçilerinin konumlarıyla ilgili raporu gösterilebilir. Epistemolojik düşüncesi, işte bu nedenle, gösterdiğimiz kadar derinliklidir: O bugün sosyologların hâlâ kullandıkları usul ve tekniklerin çoğunu öğrenmiş durumdaydı. Bu açıdan bakıldığında Weber'in değişmez "anlamlılığı"ndan söz edilebilir.

Weber'in yapıtı belli bir bütünlüğe sahiptir; araştırmalarının İlk Çağ'dan günümüze her dönemi kapsamasına, sınaî emeğin ya da borsanın psikofizik çözümlenmesi, gibi pekçok şaşırtıcı konuyu içermesine karşın... Bu bütünlük, yapıtının değerlerine genel gönderme olarak adlandırılabilir. Weber ekonomi ve hukukta derin biçimde bilgilenmiş olmasının ötesinde, tam bir tarihçi ve şair ve romancıları gayet iyi bilen bir edebiyat tutkunuydu da. Soyut bir kavram yaratmayı ne denli çok istediyse tek tek şeylere de o denli ilgi duymuştu. Bilimde genelleştirmenin gerekliliğini ve tek'in önemini aşağıdaki biçimde göstermişti: "Yalnızca, tekil olguların her zamanki sonsuz çeşitliliğinin bazı görünüşleri -yani kültür için genel bir önemi olanlar- öğrenmeye değerdir."[39] Bu genel ve tekil bireşimi de (sentezi) yine yapıtının bütünlüğünü sağlayan soruda bulunabilir: Batı uygarlığının eşi benzerinin olmamasını daha iyi anlayabilmek için diğer uygarlıkları nasıl incelemeli. Bu, hiçbir biçimde, kendi uygarlığımızla ilgili çalışmalarıyla diğer uygarlıklarla ilgili olanları bastırmış olduğunu ileri sürmek anlamına gelmez; o her zaman her bir kültürün özgün olduğunu vurgulamıştır. Tam tersine, Avrupa uygarlığında eksik olan şeylerin üzerine ışık tutmuştur. Hiçbir zaman başka kültürlere bir aşağılama ya da küçük görme duygusu beslemez. Tam tersine, çözümlemeleri büyük bir saygıyla yapılmıştır; örneğin Great Salt Lake'deki Kızılderililerin acılı yaşamını hiç kuşkusuz Mormonların oraya bizim zamanımızda getirdikleri yaşam kadar insancı geçerlilikte

olduğunu belirtmektedir. Benzeri daha pekçok metinden sözedilebilir. Batı uygarlığının özelliklerini sosyolojik bir bakış açısından incelemek ona yalnızca zorunlu ve yararlı görünmüştü.

İyi, kötü ussal (rasyonel) bir ekonomi ve hatta gelişmemiş kapitalizmin bazı biçimleri pekçok değişik uygarlıkta görülür; siyasal gücün, yöntemsel düşüncenin, müzik, âdetler ve yasaların basit biçimlerinin görülmesi gibi; ama yalnızca Batı'da çağdaş kapitalizm gibi bir büyüme ekonomisi, deneysel ve matematik temelli bir bilim, bilime dayalı bir teknoloji, çağdaş Devlet gibi türdeş bir yapı ussal bir hukuk, müziksel bir armoni ve orkestrasyon gelişebilmiştir. Bir tür ussallık neredeyse her uygarlıkta bulunur, ama insan etkinliğinin her alanına giren sistematik bir usculuk (*rationalism*) dünyanın kalan kısmı onu alsa da, yine de yalnızca Batıya özgüdür. Weber, Batı uygarlığının bu başarılarına hiçbir özel hayranlık göstermez; hatta bunun bedelini de belirtir: Dünyanın büyüsünün kaçması. Gerçekten de uzmanlaşmaya ve yapaylığa adanmış olan düşünselleştirilmiş (*intellectualized*) bir evrende yaşıyoruz. Yaşamlarımızın eski zamanların tadlarından koptuğunu gözlüyoruz: Ruhu güçlendiren dinsel birlik ve şiirden koptuğunu gözlüyoruz. Bu bir taraftan pekçoklarının karşısında dayanamadığı uyuşukluğu, çağdaş değişimlerin ahlâkî gereklerine uyum sağlayamadıkları için sorumluluklardan kaçmalarını açıklarken, beri taraftan da gençliğin küçük cemaatlerin peşine düşme gereksinimini açıklar; burada zayıf da olsa, yeni bir yaşam soluğu bulacaklardır.

Weber'in siyaset sosyolojisinin dört ana noktası vardır: İlki Devlet ile şiddet arasındaki ilişkiyi inceler. Çağdaş Devlet'in ussallaştırımı (rasyonalizasyon) bireylerin ve grupların (örneğin feodal beylerin) elinden şiddetin Devletin kendi çıkarı için alınması anlamına gelir. Weber'de çağdaş Devlet şöyle anlatılır: "İnsanların oluşturduğu bir topluluk, ki belirtilmiş bir alan sınırı içinde... Meşru fiziksel şiddet tekeline sahip olmayı iddia eder."[40] İkinci olarak da tahakküm olgusu (*Herrschaft*) ve bunu da ilk önce meşruiyet açısıdan çözümlemişti: Meşruiyet yönetilenlerin siyasal erke güvenmesini sağlayan nedenlerdir. Bu noktada, ünü hâlâ süregiden bir meşruiyet tipolojisi kurmuştu: Geleneksel tahakküm, yasal tahakküm, karizmatik tahakküm. Bunlardan ilkinin temelinde, o anki uygulamaların kutsallığına ve iktidara geleneğin erdemiyle gelmiş olanların meşruluğuna inanmak yatıyordu. Günümüzde de bir cumhuriyetçi gelenek olmasına karşın, bu, eski monarşilerdeki durumdu. İkinci, yani yasal tahakküm ussal olarak kurulmuş yasaların geçerliliğine ve yasal olarak, genellikle de düzenli seçimlerle iktidara gelenlere inanmak üzere temellenir. Sonuncusu, yani karizmatik tahakküm pek çok kişinin bir kişiye bağlanması üzerine kurulur; ona yetenekler ya da kutsallığın, kahramanlığın ya da becerinin getirdiği özel bir görev yüklerler; eski zamanların peygamberlerindeki, diktatörlerdeki hatta devrim önderlerindeki durum budur. Bu ideal türden bir tipolojiydi, çünkü bu biçimlerin biri ya da diğerleri asıl haliyle neredeyse hiçbir zaman tarihte bulunmamaktadır. Genel olarak her erkte bu üç tahakküm biçimi değişik oranlarda bulunur.

Üçüncü nokta siyasal partilerin çözümlenmesiyle ilgilidir; Weber burada da öncülerden biridir. Seçkin (*élite*) partilerle kitle partileri arasında yaptığı ayrımla -bu ayrım daha sonra diğer yazarlar tarafından kullanılacaktır- özellikle yenilikçidir. Onun öğrencilerinden biri olan R. Michels,[41] bu fikri izleyip kitle partilerinin demokratik işleyiş örtüsü altında nasıl oligarşik önderlik tarafından ele geçirildiğini göstermişti. Weber'in önemli katkısı -ki bu da dördüncü noktadır- bütün örgüt sosyolojilerinin çıkışında

bulunan bürokrasi sosyolojisini geliştirmiş olmasıdır. Bürokratik sistemin olası üretim fazlasından tümüyle haberdardı, zira örneğin Rusya'da proletarya diktatörlüğünün kendini bürokrat diktatörlüğüne dönüştürebileceğini önceden görmüştü;[42] değerler kuramına uygun (*axiological*) tarafsızlığını koruyarak, böylesi bir yönetimin yakında özel girişimlere olduğu kadar Devletlere de hükmedebileceğini kavramıştı, çünkü bu çağdaş ussallaştırımın (rasyonalizasyon) gereklerine yanıt vermekteydi. Onun zamanında henüz ortaya çıkmamış teknokrasinin artan önemini algılamamış olsa da, bürokrasi tanımı geçerliliğini korumaktadır.

Weber'in ekonomi ve din sosyolojilerini birarada inceleyeceğiz, çünkü kendi hudutsuz din sosyolojisi çalışmasının başlığında da görülebileceği gibi o da onları birarada incelemişti: *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionnen*. Yine de din sosyolojisini bağımsız olarak incelediğini de belirtelim; dinsel davranış, kutsal bilgi ve inanç arasındaki fark, kurtarıcı dinlerle basit ritüel dinleri arasındaki ayrım çözümlemeleri, soyluğun değişik şekilleri üzerinde olduğu kadar büyücü, peygamber ve aziz gibi dinsel tiplerin üzerinde ve dinle cinsiyet arasındaki ilişki hakkındaki çözümlemeleri... Bağımsız bir ekonomi sosyolojisi de geliştirmişti; bunda da gereksinimlere yanıt verme olgusunu, ekonomik grupların yapısını ve gelir dağılımı sorununu incelemişti. Ama onun bu çözümlemelerinin zenginliğinin anlaşılır biçimde değerini verebilmek için çok fazla ayrıntıya girmek gerekecektir. Aynı nedenle onun, Çin'de ve Hindistan'daki büyük dünya dinlerinin ve Musevilik ve İslâmiyetin ekonomik görüntüleriyle ilgilenen karşılaştırmalı sosyolojisini de dışarı tutmak zorunda kalacağız.

Benzersiz araştırmacı yöntemi hakkında bir fikir verebilmek için ona ilk kez şöhret getiren ve ekonomik, dinsel ve ahlâkî sosyoloji çözümlemelerini topladığı eserine bir göz atacağız: *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Weber biliyordu ki, kapitalizmin gelişimi gerek Orta Çağın sonunda sermaye birikimine, gerekse ev ve iş bütçelerinin ayrılmasına bağlı olarak, büyük çapta, ekonominin içsel bir dinamiğine bağlıdır. Ama bu açıklama sosyolojik olarak yetersizdir, çünkü kapitalizm kendini, kendi isteğiyle yeni, gelişimi bütünüyle tamamlanmış bir ekonomik sistem olarak ortaya koymamıştır. Bu, aynı zamanda, zaman içinde artan bir biçimde onu geliştiren cesur girişimcilerin de eseridir. Bu hâlâ ismi konmamış yeni ekonomik sistemin destekleyicilerinin zihniyeti tam olarak onun "kapitalizmin ruhu"yla söylemek istediği şeydir. Bu zihniyet ahlâkî ve dinsel inançlarla doluydu, özellikle de yazgıya inançla. Bu savın ana hatları şöyle özetlenebilir: Yeni doğan kapitalizmin önde gelen kahramanları (hepsi değil) değişik protestan mezheplere aittir; kazançlarını kutlamalarla, iyi yaşamla sanat koruyuculuğuyla harcayan Latin bankerlerin tersine, inançlarına uygun katı bir aile ve özel yaşamları vardır. Dahası, işte kazanılan başarı onların gözünde dinsel anlamda bir seçilmişliğe işaret ediyordu. Biriken kârlarının tadını kendi başarılarına çıkartamayacaklarına göre onları yeniden yatırıma dönüştürüp büyütmekten başka ne yapabilirlerdi ki? Böylelikle, kapitalizme temel riyazete, çilecilige (*ascetism*) doğru yön değiştirmek olacaktı: Çilecilik Orta Çağda manastırdaki keşişlerle sınırlıydı, öteki dünya'lıktı; şimdi "bu dünya'lık oldu; zira kapitalist girişimci, toplumsal ve ekonomik dünyanın göbeğinde keşiş gibi yaşıyordu.

Yüzyılın üç çeyreği boyunca Weber'in savı, tutkulu tartışmaları kamçıladı. Kimisi Katolikliğe saldırıyor diye onu suçlarken, bazıları da tam tersine, Protestanlığı kapitaliz-

me bağlayıp alçaltıyor diye suçluyordu. Kimisi onu Calvin'i yanlış yorumladığı için suçlarken, başkaları da, Marxist özdekçiliği çürütmek istediğini iddia ediyor, kimileri de onun Püritanizmi kapitalizmin tek nedeni yaptığını söylüyordu. Bu böylece sürdü. Gerçeği söylemek gerekirse, bütün bu eleştirilerin yersiz olduğunu anlamak için, çalışmalarında pek çok hata da bulunsa, önyargısız olarak Weber'in eserlerini okumak yeterlidir. O, bilimsel çalışmayı avucunun içine almıştı, bunu yaparken de hiçbir dinsel gücün suyuna gidecek değildi. Asıl, sorun, onun da belirttiği gibi Calvin'de değildi, birkaç yüzyıl sonra bazı Calvinist mezheplerin (hepsi değil) sunduğu kesin alınyazısı yorumlamalarındaydı. Tekrar tekrar püritanizmin kapitalizmin tek nedeni olmadığını söyler durur -zaten onun nedensel çoğulculuk kuramı engel olur buna- püritanizm yalnızca kapitalizmin bazı görünüşlerinin bir nedenidir. Weber, hiçbir zaman ruhsal bir tarih yorumuyla özdeksel bir tarih yorumunu karşı karşıya getirmediğini söylediğinde düşüncesi gayet açıktır: İkisi de hem olası hem de meşrudur, ama seçilmiş değerlere yapılan göndermelerin sınırları içinde.

Weber'in diğer araştırma alanları üzerine yalnızca birkaç söz söyleyeceğiz. Hukuk sosyolojisi alanında Weber, hukuğun değişik türlerinin işlevini sosyolojik bir açıdan açıklamaya koyuldu: Özel hukuk, kamu hukuku, pozitif hukuk, doğal hukuk, öznel ve nesnel hukuk, formel hukuk, özdeksel hukuk. Mantıksızdan mantıklıya hukukun çeşitli gelişim evrelerini de hep sosyolojik düşüncesine egemen olan ruhla inceledi: Toplumlarda ussallaştırımın (rasyonalizasyon) artmasının altını çizerek. Ama çözümlemenin, daha sonra H.Marcuse'nin alıp kullandığı özgün bir yanı burada vurgulanmalıdır: Günümüzün pek çok yazarının düşüncesinin tersine, doğal hukuk tükenmişlikten oldukça uzaktır, içeriği devrimcidir çünkü. Devrimciler ona, onu pozitif hukukun kurulu düzenine karşı çıkartacak, en azından dolaylı da olsa hayranlık duyarlar. Müzik üzerine yazdığı uzun *memorandum* hariç Weber'in sanat sosyolojisi tasarı düzeyinde kalmıştır. Bunun ötesinde, çözümlemesi özde, Gotik'e geçerken roman sanatın gelişimiyle ilgili olmuştur.

Son olarak, Weber'in sosyolojiyi ilgilendiren bazı sorularla yakından ilgili olduğu da belirtilmelidir. Bu sorulara temel sosyolojik kavramların olası en kesin tanımları açısından yaklaştı, bunlar, adet ile gelenek ya da uylaşım (*convention*) ile yasa hakkındaki fikirlerimiz türünden, genellikle kesin bir içerikten yoksun biçimde ve bazen de belirgin bir ayrım gözetilmeksizin kullanılan kavramlardır. Weber, hem bu kavramların genel anlamlarını tanımlayarak hem de büyük özenle bu anlamın izlerini özel bağlamlarda inceleyerek onları belirleme görevini üstlenmişti. Böylelikle toplumsal eylem, toplumsal ilişkiler, savaşım gruplaşma, girişim, dernek, kurum ve erk kavramlarını açıklamaktadır. Açık-kapalı ilişkiler ve ruhbanların yönetimi (*hierocracy*) gibi daha az karşılaşılan sorular üzerinde de aynı çalışmayı yaptı. *Wirtschaft und Gesselschaft*'ının bütün I. bölümünü kaplayan bu kavramsallaştırma tartışılabilirken, kendi incelemelerinde kesinlik arayanlarca ya da terimleri kesin bir tarzda çözümlemek isteyenlerce bunun yetkin bir araç olduğu unutulmamalıdır.

Sosyolojinin Sınırları

Pek çok yeni bilim gibi -ki her zaman pek çok yeni bilim olmuştur- Weber'in zamanındaki (hatta Comte düşünürse, daha önceki zamanlarda bile) sosyoloji her alanı kaplama iddiasında bulunmuştu. Kendi bilimsel temellerinin zayıf biçimde tanımlandığı gözönüne alınırsa, sosyolojinin yetkisini bütün alanlara kolayca yayabileceğini düşünmesi daha da kolaydı. Buna kendini kaptırmadığı için Weber'e saygı duymak gerek; o, genel kesinliği ve berraklığıyla bu yeni disiplinin sınırlarını çizmişti. Sosyolojinin normal bir disiplin olarak üniversitelerde kabul gördüğü günümüzde bile onu eleştirmek, bunu büyük bir açıklıkla yapmış olduğu için zordur. Her durumda, kendi epistemolojisi onu temkinliğe yöneltiyordu, zira bir kavram ya da bilimin yalnızca üç aşağı, beş yukarı özgül olabilen bakış açılarını ifade edebileceğini ve buna bağlı olarak gerçeklikle ilişkileriyle sınırlı olduğunu ve değerlere gönderme yapmanın -bu sosyal bilimlerde yapılan her seçimin özelliğidir- evrensellik iddiasındaki öğretilerin kibirli amaçlarını kaçınılmaz olarak sınırlayacağını tekrar tekrar belirtmişti. Buna ek olarak Weber, bir bilimin kendi temellerini bilimsel olarak kurmada ehliyetsiz olduğunun da kesinlikle bilincindeydi. Bir Kant'çı olarak Weber (daha önce Descartes göstermişti bunu) biliyordu ki, bu, bugün bilgi kuramı olarak bilinen şeyin alanına giren felsefî bir sorundu. İşin gerçeği, Weber kendini felsefenin bu eleştirel yanıyla kısıtlamamıştı. Nietzsche, Tolstoy, Dostoyevski ve Stefan George'den esinlenerek de bir dünya anlayışı geliştirmişti. Bu bilinçle -ve bazen de hayran olduğu yazarlara bir tepkiyle- sosyoloji dahil olmak üzere her bilimin kaçınılmaz sınırları üzerine temel felsefî sayıltısını (hipotez) kurmuştu. Yaşamı boyunca bu anlayış üzerinde çalışmayı sürdürdü ve bu da onu son yıllarında değer tarafsızlığı *(Wertfreiheit)* adlı yöntemsel yeni ilkeyi geliştirmeye götürdü.

Dünyada birbirine karşıt veya rakip değerler arasında bir savaşım vardır, ve bu savaşım bazen basit bir gerginlik durumunda olabilirken, bazen de, bazı durumlarda çatışmaya dönüşebilir. Bu yüzden, karşıtlıkların bir derecelendirmesi olsa gerekir, çünkü kendilerini küçük bir kardeş kavgası olarak, huzursuzluk durumu olarak, düşünceler arası bir tartışma, sportif yarışma, uç durumlarda da düşmanlık ya da savaş biçiminde gösterebilirler. Özünde bireylerin farklı arzulara sahip olması, grup ya da programlar arasında bir rekabet hatta kültürel farklılıklar yatabilir. Örneğin Alman kültürünün Fransız kültüründen üstün olduğu ya da bunun tersinin doğru olduğunu saptamak, "savaş meydanında bir sürü tanrı bulunduğuna göre, hiç bir zaman"[43] mümkün olamaz. Hıristiyanlığın heybetli inandırıcılığı yüzyıllar boyunca bu gerçeği gizleyebildi, ama zamanımızda, "eskinin sayısız çokluktaki tanrısı mezarlarından çıkıyor, kişilik-dışı (çünkü düş kırıklığına uğramışlardır) güçlerle bezenmiş olarak ve sonsuz kavgalarını da yanlarına alarak yaşamlarımız üzerinde yeniden egemenlik kurmaya çalışıyorlar."[44] Çağdaş dünya çoktanrılılığa dönüyor, ama artık o tanrılara Jüpiter, Apollo, Afrodit, Neptün denmiyor, daha kişilik-dışı biçimde, liberalizm, sosyalizm, cinsellik, kadın özgürlüğü vb. deniyor. Weber, düşüncesini şu kayda değer sözlerle özetliyor: "Bugün, ilgisiz kalamayacağımız bir tek şey var, o da bir şeyin yalnızca güzel olmasına karşın kutsal olabileceği değil, tam da güzel olmadığı ölçüde kutsal olabileceğidir... Aynı şekilde herhangi birşey yalnızca, iyi olmamasına rağmen güzel olabilir, ama bunun ötesinde, tam da iyi olmadığı için güzel olabilir. Sonuç olarak, halk bilgeliği, birşeyin güzel kutsal ya da iyi olmadan da, ve özellikle de olmadığında, hakiki olduğunu öğretir bize."[45] Bilim dinle,

sanat ahlâkla, siyaset ekonomiyle uyum içinde olmayabilir. Weber anlamıştı ki "bilimsel gerçek yalnızca gerçeği isteyenler için geçerliliği iddia edilen"[46] şey olduğuna göre, din bilim adına, bilim de ahlâk adına reddedilebilir. Öyleyse bilimsel gerçek reddedilebilir.

Dünyada ussallığın (rasyonalite) artmasına karşın, içinde inançların ve görüşlerin kısıtlanamaz gücü çıkan bir kısıtlanamaz usdışılık hep kalacaktır. Değer, şeylere içkin değildir; anlamların da şeylere içkin olmadığı gibi şeyler. Değer ve anlamlarını kanılarımızın gücünden ve eylemlerimiz esnasında onları fethetmek ya da savunmak üzere gösterdiğimiz şevkin derecesinden alırlar yalnızca. Böylelikle bir değer iddiasında bulunmak zorunlu olarak, ona karşı durabilecek başka değerlerin de varlığını iddia edebilme sonucunu getirir. Dolayısıyla bir değerin diğerleri üzerinde üstünlüğünü kesinlikle kanıtlamak olanaklı değildir. Bir değer, herhangi bir birey ya da çoğunluk tarafından yalnızca inanç dayanak alınarak tercih edilebilir. Böylelikle Weber ister önceden kurulu olsun, ister insan yapısı olsun uyum'u kabul etmez. Değerlerin kısıtlanamaz karşılığı yalnızca intibakları (*accomodation*), uzlaşmaları (*compromise*) hoşgörüyü meydana çıkarabilir. Bilim insanların aralarında siyasal, dinsel ya da ekonomik değerlerin adına savaş verdiği görüş açılarını giderme gücüne sahip değildir.

İşte bu noktada onun 'değer tarafsızlığı' dediği şeyin temelleri yatar. Onun değerleri defterden silmek istediği gibi yanlış yorumlamaların tersine, Weber, değerlerin canalıcı öneminin farkındaydı. Değerler bütün eylemleri beslerler ve siyasal, ekonomik ve dinsel dünyaların kavgalarına da hükmederler. Buna bağlı olarak bir bilimadamı bir eylemi çözümlediğinde, eğer bu eylemin anlamını yakalamak istiyorsa, onun temsil ettiği değerleri hesaba katmalıdır, çünkü birşey yapmayı istemek ona ya bir eder, ya da bir değer biçmek demektir. Dahası, değerlere gönderme konusunda belirttiğimiz gibi değerin bilimsel uğraşta özellikle de verilerin seçiminde yeri vardır. Weber'in değer tarafsızlığı ile karşı çıktığı şey, bir sosyologun ya da sosyal bilimcinin, bilimsel bir değerler hiyerarşisinin kurulabilme olasılığına inanması ya da böyle birşeyin olabileceği izlenimini vermesidir. Aynı biçimde bilim adına, karşı karşıya olan değerler arasında yargıya varmak ya da değerler arasından bir değere bilimsellik yüklemek olanak dışıdır. Yalnızca özveriyle yapılmış bir uyuşma, geçici olarak, çatışan değerler arasında bir uzlaşım sağlayabilir; bilimsel kanıtlama değil. Değerler arasındaki karşıtlık bilim adamının yetkili alanının ötesinde bir sorundur; bu yüzden de o bunu bilimsel yöntemle çözme yetkisinde değildir. Ama yine de her bilgin için, onun da bir insan olması itibariyle, bütün diğer insanlar gibi siyasal ya da dinsel konularda taraf tutmak ve kişisel tercihleri belirtip savunmak izin verilebilecek bir şeydir. Ama eğer taraflı (partizan) tercihinin, kendisi bilgin olduğu için bilimsel geçerliliğe sahip olduğunu ima ederse, bilimsel anlayışa karşı bir günah işlemiş olur.

Örnek olarak, Weber'in inanç ahlâkı ile sorumluluk ahlâkı arasında yaptığı tanınmış ayrımı ele alalım. İnanca göre davranan kişi bir davanın mutlak zafere ulaşmasını ister; durum, koşullar ya da sonuçlarla ilgili bir derdi yoktur. Bu, sağ yanağına vurulduğunda sol yanağını çevirip Dağdaki Vaaz'ın içerdiği ilkelere uyan ve böylelikle kötü diye kabul ettiğine bile karşı koymayı reddeden kişinin durumudur. Bunun tam tersine, sorumluluk ahlâkıyla davranan kişi eldeki araçları değerlendirir, durumu hesaba katar, insanın kaçınılmaz yanılgılarıyla hesaplar yapar ve olası sonuçları gözönüne alır. Bu yolla

araçlar, kusurlar ve mahvedici olsun olmasın önceden görülebilen sonuçlar için sorumluluğu yüklenir. Weber'e göre bu iki tavır da her ne kadar kendilerini güdüleyen en üst değerler birbirinin tersi de olsa meşru ve hatta övgüye değerdir; Böylece bir birey bu ahlâklardan birini ya da diğerini tam bir iyi niyetle kabul edebilir. Yine de, bilim adına bunların arasında seçim yapmak, birine bilimsel, diğerine değil demek, bir bilim adamının işi değildir. Çünkü en basitinden o bir bilim adamı olarak ahlâkî seçimler hesaba katıldığında bilimsel yargılar bulunmaya yetkili değildir. Siyasal ya da sanatsal seçimler için de, yani barış, sosyalizm, Hıristiyanlık ya da demokrasi açısından yetkili değildir, zira onun yetki alanı tercihler alanına girmez. Elbette, bir din ya da sanatsal bir tür üzerinde bilimsel çalışma yapılabilir, ama bu, kimseye diğerleri arasında bir din ya da türe bilimsel geçerlilik ihsan etme hakkını vermez.

Bilim, eylem alanında tümüyle âciz değildir. Gerçekten de bir bilgin gelecekteki eylem kişisine, tasarısının uyumlu olup olmadığını, başarı şansının bulunup bulunmadığını söyleyebilir, ortada araçlar belliyken eninde sonunda oluşacak sonuçlara karşı önceden uyarabilir onu.[47] Ama bilimi saptırmadan daha ileri gidemez. Seçim her bireyin istencine ve vicdanına bağlıdır: "Ampirik bir bilim kimseye *ne yapması gerektiğini* öğretmez, ancak yalnızca *ne yapabileceğini* ve -eğer durum böyleyse- *ne yapmak istediğini* öğretebilir."[48] Böylelikle, değer tarafsızlığı ilkesi de tam anlamını bulur. Olumsuz yönde ise, bu, sosyologa ve diğerlerine seçim ve kararlar, ilgili etkinliklerde yetkili olduğu yanılsamasını vermemesini söyler; bunun sonucunda da bilimin yetki alanının dışında kalan bir işe, bir bilgin kimliğiyle girişmeyi reddetmelidir. Olumlu yönden se bu ilke her bilimin, sosyoloji dahil olmak üzere, sınırlarının olması anlamına gelir; bu da bilimsel bir önermenin dışsal şiddet nedenleriyle ya da ahlaki ya da ethik dürüstlükle ilgili olarak değil yalnızca bilimsel nedenlerle geçerli olduğu anlamına gelir. Ve bilim yalnızca kendi sınırları içinde yetki sahibidir.

Bu şartlar altında, Weber'in bütüncü (*totalist*) Marxizmin bilimsel iddialarını neden reddettiğini anlamak daha kolaydır. Marxizmi üniversite programlarına ilk sokanlardan biri olduğu ve sosyalist akademisyenleri savunmada gösterdiği çaba gözönüne alınınca, bunun düşmanlıkla ilgili bir sorun olmadığı anlaşılır. Neden, bu öğretinin bilimsel aşırı iddialarına karşı çıkmasıydı yalnızca. Marxizm, Weber'in bütün yapıtı boyunca üstü örtülü hasımlarından olduğuna göre, Weber'le Marx arasındaki ilişkiyi kısaca çözümlemek yararlı görünüyor; Löwith'in çalışmalarına karşın, bu iş şimdiye dek hep savsaklanmıştır.[49] Weber ilk olarak bilimsel nedenlerle Marxizme karşı çıkar; "sıkı ekonomik indirgemecilik, bizzatihi ekonomik olgu konusunda bile hiçbir açıdan sorunu kavramaya yetmez."[50]

Marxist kavramların çoğu bilimsel kesinliğe sahip değildir ve yalnızca metafizik fikirlerdir (*idea*) Marx kehanette bulunmakta özgürdü ama bilim hiçbir kehanetin geçerliliğini güvenceleyemez. Weber kişisel tercih sorunları nedeniyle de reddeder Marxizmi. Kollektivist sosyalist bir ekonominin insanları kurtarabileceğine de inanmıyordu, zira ekonomi, evrensel kurtarıcı rolünü oynayacak yeterlilikte değildir, çünkü her etkinlikte olduğu gibi, o da kendi araçlarıyla sınırlıdır. Bu, insanoğlunun bir bürokrasi ağı altında baskıya uğramasına yol açardı. Her durumda, tümüyle kollektifleştirilmiş bir ekonomi, piyasanınkinden daha beter bir anarşiye neden olacaktır, bunun nedeniyse onun vücuda getirdiği bürokratik fazlalıklardır. Ek olarak, Marxist sosyalist devrimciler,

toplumu soyut biçimde karşıt iki kampa bölme eğilimindedir, ama her somut tarihsel toplum toplumsal katmanlarının çokluğu üzerine kuruludur. Weber'e göre, devrim genelde aydınlar için bir heyecan kaynağıdır. İnsanın, yabancılaşmanın son bulması (*disalienation*) gibi kaba bir kavramla, devrim yoluyla kökten değiştirilebileceğine inanmak, sadece felâketçilik (katastrofizm) ideolojisinin tuzağına düşmenin aydınca yoludur. Ama Weber, Marxist aydınların çoğunun hoşgörüsüz davranışlarını onaylamaz, onlar gerçeği bildiklerine inanıp, bu gerçeği aslında küçümsedikleri halka dayatırlar. Weber onları "inanç savaşçıları" olarak görüyordu; onlarla tartışmak imkânsızdı, çünkü toplumsal bir ütopyaya gönül vermişlikleri onların deneyime kulak vermelerini engelliyordu. Marxist aydınlarla yaptığı buluşmalara sık sık göndermede bulunur, özellikle de Almanya'daki Rus göçmenleriyle yaptıklarına; onlara sınırlı bir güveni vardır, çünkü siyasal etkinliğin sonuçları üzerine düşünmeye yatkın olmaktan çok iktidar hırsına sahiptiler.

Weber değer tarafsızlığına her zaman saygı göstermiş olmadığı için kınanabilir. Herhalde bunu ilk kabul eden kişi de yine kendisiydi. Gerçekten de bir düşünür için kendi yetki alanının sınırlarını aşmaktan kaçınmak zordur; özellikle de konuşmada. Gerçekte değer tarafsızlığı, bilimin kendi kurucu ilkesi olmaktan ziyade bilim adamının davranışını düzenleyen ilkedir. Bir sosyologun genelde yetkili olmadığı fizik ya da biyoloji konusunda tahminler yapması saçmadır. Ama yine de bilimdir bunlar. İşte, bu nedenle, istenç, tercih ve kararla yönetilen bilim dışı alanlarda daha da çok sağduyulu ve alçak gönüllü olması gerekir. Değer tarafsızlığının, demek ki, iki anlamı bulunmaktadır: Değer tarafsızlığı bilginden kendi disiplininin sınırları konusunda genel olarak bilimin sınırları konusunda olduğu kadar bilinçli olmasını talep eder. Evrensel yetkililik, yetki kavramının doğrudan kendisiyle çelişki içindedir.

İlk Ustaların Çizgisini Sürdürenler Dönemi

Tönnies, Simmel ve Weber'in Alman Sosyolojisine yaşarlarken hükmettikleri söylenemez Zira Tönnies hariç, en büyük etkileri ölümlerinden sonra olmuştur. Bu dönemde daha dar bir alanda faaliyet göstermiş olan yazarlar, en çok da O. Spann[51] dikkati kendi üzerine çekebilmişti. Spann'ın ününün doğrudan bilimsel çalışmaları nedeniyle değil, onun siyasal konumu nedeniyle olduğunu söylemek gerekir. "Evrenselcilik" adını verdiği kuramı insanlar arasındaki karşılıklılığa dayanır. İnsanlar ise, kendi gerçek anlamlarını, yalnızca, güçlü bir hiyerarşiyle belirlenmiş ve aynı anda hem organik, hem de ruhsal olan bir topluluk içinde bulmuşlardır. Derin ve analitik kafaya sahip olan W. Sombart iyi niyetine karşın, yeni görüşler ortaya atamamış, sosyolojiye de sadece küçük bir etkide bulunabilmiştir; ama, bu, elbette toplumsal ekonomi ile ilgili diğer yapıtlarının değerini azaltmaz. O. Spengler'i büyük başarısına karşılık, yapıtının tam anlamıyla sosyolojik olmamasından, daha çok kültür felsefesiyle ilgili olmasından ötürü, burada atlayabiliriz.

Diğer Alman Sosyologları disiplinlerini Tönnies ve Simmel'in önderlik ettiği yollardan geliştirmeye çalıştılar; bazen bu ikisini birleştirip, bazen de birini diğerinin ardından getirerek. Weber'in etkisi daha genişti; Jaspers, Schumpeter, Schutz, Michels, Hönigsheim ve C. Schmitt gibi, birbirinden farklı beyinlere ulaşabilmişti.

Daha önce de belirttiğimiz gibi Schmalenbach, Tönnies'in kurduğu ayrımı tamamlamaya, ya da düzeltmeye çalıştı; birlik (*Bund*) dediği üçüncü bir kategori ekledi. Bu girişim başarılı olmadı. Gelenekten ilham alan cemaatin ve ussallıktan ilham alan toplumun tersine, birliğin daha içgüdüsel ve duygusal bir temeli vardı. Coşku heyecan ve alışılmamış işleri de açıklayabilecekti. Yine de, Alman sosyolojisi -farklı ve bazen de karmaşık çeşitliliklere rağmen- Tönnies'in açıkladığı, anlamlı kalabilen kategorilerle düşünmeyi sürdürdü. A. Vierkandt zamanın felsefî akışına uygun bir sosyoloji geliştirirken Tönnies'le Simmel'i uzlaştırmaya çabaladığı bu felsefe fenomenoloji[52] idi. Tönnies'in karşı-savından yola çıkar, ama Simmel gibi o da toplumsal olanı karşılıklı eylemlerin sonucu olarak kavrar. Gerçekten de Vierkant'ın yapıtını bir bütün olarak ele almak zordur, zira ilk çalışması olan *Naturvölker und Kulturvölker* (1896)'den son çalışması *Familie, Volk und Staat in ihren gesellshaftlichen Vorgängen* (1936)'a büyük bir çeşitlilik gösterir. *Gesellschaftslehre*'sinin bir basımından diğerine taraf değiştirdi; en sonunda cemaatı tek temel kategori, toplumu da komüniter hayatın yalnızca bir derecesi haline getirdi. Th. Litt'in eseri, *Individuum und Gemeinschaft* benzer bir akıma ait olarak gösterilebilir.[53] Bu, zamanında gayet başarılıydı. Öğrencisi Th. Geiger'in eseri *Die Gestalten der Gesellung* dan da[54] sözedilebilir. Litt, sosyolojiye 'ben ve sen' dialektiğini, toplumsal bağı kurmak için bir üçüncünün varlığını göstererek sokan ilk kişiydi. Geiger grubu *(Samtschaft)* toplumsal biçim olarak görüyor, *biz* kategorisi içinde sunuyordu, bu da cemaat ve toplum arasındaki karşıtlığı, bunların grupta birbirlerini tamamladıkları düşünülürse, aşma yollarını içeriyordu.

Herşeye karşın görece özgün çalışmaları göz ardı edilmemesi gereken zamanın akımlarına kapılmamış pek çok yazar vardır. İlk olarak ilhamını Fransız sosyolojisinden -Comte ve Proudhon- almakla birlikte, *Lorenz Von Stein*[55]'a gönderme yapan F. Oppenheimer vardır. Şiddet ve adalet gibi etkenlere dikkat çekerek ve ilk birikim yasasıyla oynayarak tarihin bir çeşit sosyolojik yeniden şekillendirilmesi yolunda çalışmalarda bulundu. Léopold von Wiese şüphesiz iki savaş arasında en büyük etkiye sahip kişiydi. Bir dereceye kadar Simmel'in biçimciliğine göndermede bulunur, ama karşılıklı eylem kavramının yerine karşılıklı ilişki kavramını koyar.[56] Aynı zamanda toplumsal uzaklık ve toplumsal mekanı dikkate alan toplumsal süreç kavramını da kullanmıştır. Ona göre sosyolojinin konusu olduğu gibi toplum değil, aynı zamanda hem geçişken ilişkilerin hem de daha kalıcı biçimleri üreten toplumsal hayatın gelişmekte olan halidir. Onun izleyicisi olan Plenge, bu bağıntısal sosyolojiyi bir örgütler kuramı yönünden geliştirmiştir.[57] Son olarak Max Weber'in kardeşi A.Weber'in tarihsel- kültürel kuramı da belirtilmelidir.[58] O, Tönnies'inkinden tümüyle farklı olan bir ayrım getirmiştir: Uygarlık ve kültürün karşıtlığı. Uygarlık aktarılabilen düşünsel, ussal ve teknik-bilimsel ilişkilerin alanıdır. Birikim ve evrim yasalarına uyar. Öte taraftan kültür, aktarılamayan hissî ilişkilerin alanıdır. Ahlâkî, dinsel, mitolojik ve ruhsal ilişkiler. özgünlük ve teklik yasalarına uyar.

Diğer yazarlar uzmanlık sosyolojilerinin gelişmesinde çaba gösterdiler; bunların içinde hukuk sosyolojisinde Ehrlich[59] ve din sosyolojisinde J.Wach[60] en önemlileridir. Ama önemli bir etkiye sahip olacak bir sosyoloji koluna, bilgi sosyolojisine (*Wissenssoziologie*), özellikle değinmeli. Max Scheler ve Karl Mannheim özel dikkati hakkederler. Onlar, bu döneme tartışmasız en büyük katkıda bulunanlardı. Scheler, aynı za-

manda fenomenolojik bir sosyoloji girişimi nedeniyle de bilinir; bu fenomenolojik sosyoloji çerçevesinde farklı insan gruplaşması biçimlerinin vicdanların iletişimiyle oluşan biçimlere bağlı olduğu fikrini geliştirmişti. Bilgi sosyolojisinde, o, kısmen yukarıda belirtilen düşüncenin yöneltiği soruyu yanıtlamak için gerçekten de yeni bir yön çizer. Her toplumsal birime bir kollektif vicdan karşılık gelir. Bu yüzden de düşünce kategorileri bir toplumsal gruplaşmadan ötekine değişir.[61] Bu düşünceler neyi temsil eder? Bunlara, bugün ideoloji diyebiliriz. Bu soru ve ütopya sorusu, Mannheim tarafından incelenmiştir.[62] Ama yine de Mannheim için herşey ideoloji değildir elbette, zira bilimsel araştırma ve teknik bilgi gibi kendi yasalarıyla yönetilen düşünce biçimleri de vardır. İdeoloji ve ütopya arasında yaptığı ayrım bilimsel bakış açısıyla sorgulanabilir; ona göre ütopya gerçeklikten ayrılan düşüncelerin bir derlenmesidir ve gerçekliği eylem yoluyla değiştirmeye çalışır; bunun tersine ideoloji ise veri bir durum hakkında tümel (*totalistic*) bir düşünce yoludur; gruptan gruba değişebilir, ama son çözümlemede yetersiz olması kaçınılmazdır.- Mannheim'a ideolojik düşüncenin özellikle de bilimsel bir kuram olmaması nedeniyle, doğruluk ya da yanlışlık ölçütlerine uymadığını göstermiş olduğu için ve özellikle, eleştirel anlamın yokluğunda klişeler haline gelmiş de olsalar sosyolojik araştırmanın ilk akla gelen konularını oluşturan fikirlere sosyologlar camiasını alıştırdığı için saygı duymak gerekir. Lukács da ilk çalışmasıyla bu başlık altında sınıflandırılabilirdi, ama daha sonra Alman sosyolojisinden koptu.

Son olarak 1930'larda Neumann, Adorno, Marcuse ve Horkheimer'la Frankfurt Okulunun kuruluşu belirtilmelidir. Etkisi büyük çapta İkinci Dünya Savaşından sonra hissedildi. Herşey gözönüne alındığında bu okul, özellikle de Amerika döneminde (yani sürgünde) sosyolojik araştırmanın gelişimine katkıda bulunmuş bile olsa, bilimsel sosyolojiyi bir çıkmaza sokmuştur. Üyeleri, ilk elden felsefî bir mesaj verebilmek için sosyolojinin prestijini kullanmışlardır. Bu, bilimsel sosyolojinin, konusu tam anlamıyla bilimsel araştırma dışında bir şey olan fikirler tarafından yozlaştırılmasının bir örneğidir; ve günümüzde hayli tipiktir bu. İşte bu okul, bu olgunun reddedilemez bir örneği durumundadır.

Hitlerin iktidara gelişiyle perde kapandı. Sosyoloji, Almanya'da neredeyse tümüyle ortadan kalktı; bunun nedeni kısmen sosyolojinin önde gelen temsilcilerinin sürgüne ya da göçe gitmeleri ve kısmen de Nazi rejiminin aşırı eleştirel bir ruh taşıyan bu disipline karşı, güvenmemekten öteye, yok edici olmasıydı.

NOTLAR

1. Bugün unutulmuş da olsa, Buckle'ın çalışmalarının zamanının öncü düşünürleri üzerinde önemli etkileri olmuştur. Bu da, 19. yüzyıl düşünce tarihinin, belki bize henüz çok yakın olduğundan, eksik kaldığını kanıtlıyor gibidir. Örneğin, Buckle'ın çalışmalarını okumak büyük Alman tarihçisi Droysen'in kısmen de olsa yorumsamacı (*hermeneutical*) tarih anlayışını gözden geçirmesine neden olmuştur ve Dilthey'i de çok etkilemiştir. Buckle'ın etkisinin belirleyiciliği yalnızca İngiltere ve Almanya'da söz konusu değildir, buna kanıt olarak Pareto'nun Antonucci'ye yazdığı mektup gösterilebilir (7 Aralık 1907). "Buckle'ı okumak yıldırım çarpması gibiydi. Buna *ne plus ultra* düşünüşün sosyal bilimlere uygulanışı gibi gelmişti "Bknz.

A.Antonucci, der. *Alcune lettere inedite di Vilfredo Pareto* (Roma, 1938), s. 17-26, ve G. Busino, *Introduction à une histoire de la sociologie de Pareto* (Gerieve, 1968), 2. bas. s. 8.

2. Lorenz von Stein için bknz. "Der Begriff der Gesellschaft" a önsözü, *Geschichte der sozialen Bewegung* in *Frankreich* (Hildesheim, 1959) içinde; F. Tönnies için bknz. kendisinin *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1. bas. 1887; Max Weber için bknz. kendisinin *Wirtschaft und Gesellschaft* (Tübingen, Mohr), 3. bas. 1947, cilt 1, s. 21.
3. K. Staudinger, *Kulturgrundlagen der Politik* (Jena, 1914); H. Freyer. *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft* (Leipzig. 1930).
4. H. Schmalenbach, "Die soziologische Kategorie des Bundes", *Dioskuren* (Munich, 1922) içinde.
5. Th. Geiger, "Die Gruppe und die Kategorien Gemeneinsischaft und Gesellschaft", *Vierteljahrschrift for wissenschaftliche Philosophie und Soziologie* (Jeipzig, 1927) içinde.
6. A. Vierkandt, *Familie, Staat und in ihren gesellschaftlichen Lebensvorgängen* (Stuttgart, 1936).
7. F. Tönnies, *Hobbes Leben und Lehre* (Stuttgart, 1896).
8. *Communauté et société*, 8. basıma önsöz.
9. *Ibid.*, II. kitap, 1. kısım, bölüm i ve ii.
10. *Ibid.*, II. kitap, 3. kısım, bölüm xxxix.
11. *Ibid.*, I. Kitap, tema, bölüm i.
12. *Ibid.*, I. kitap, tema.
13. *Ibid.*, II. kitap, 2. kısım, bölüm xix.
14. *Ibid.*, I. kitap, 2. kısım, bölüm xxi.
15. *Ibid.*, I. kitap 2. kısım, bölüm xxv.
16. G. Simmel, *Soziologie* (Berlin, 1968), 5. bas. s. 5.
17. *Ibid.*, s. 9-10.
18. *Ibid.*, s. 7.
19. *Ibid.*, s. 4.
20 *Ibid.*, s. 10-11.
21. *Ibid.*, s. 8-9.
22. *Ibid.*, s. 9.
23. *Ibid.*, s. 32-100.
24. Kişisel olarak ben, üçüncü [öğenin] epistemolojik bakımdan sosyolojinin temellerinden birini oluşturduğunu düşünenlerdenim; çünkü sosyoloji, ancak, üç sayısı olduğunda mümkündür; bir topluluk ve topluluğu özgü ilişkiler en azından üç üyenin varlığını gerektirir,
25. Th. Caplow, *Two against One. Coalitions in Triads* (Englewood Cliffs, N. J., 1968). Bu türden bağdaşmalar nerdeyse matematiksel kesinlik ölçüsünde tanımlanabilir.
26. Max Weber. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (Tübingen, 1951), 2. baskı, s. 1-145.
27. *Ibid.*, s. 162-63.
28. Max Weber, *Wirtschaftsgeschichte* (Berlin; 1958) 3. bas.
29. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (Tübingen, 1947), 3. bas. cilt 1. s. 1.

30. Max Weber, *Gesammelte Aufsâtze zur Wissenschaftslehre*, s. 428, 529.
31. Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (Tübingen, 1947), 4. bas. cilt 1. s. 83.
32. Weber, *Wirtschaftsgeschichte*, s. 239.
33. Weber, *Wissenschaftslehre*, s. 178.
34. *Ibid.*, s. 287.
35. *Ibid.*, s. 190.
36. *Ibid.*, s. 191.
37. *Ibid.*, s. 192.
38. *Ibid.*, s. 184.
39. *Ibid.*, s. 178.
40. Max Weber, *Gesammelte politische Schriften* (Tübingen, 1958), 2 bas. s. 194.
41. R. Michels, *Zur Soziologie des Parteiwesens* (Stuttgart, 1909).
42. Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik* (Tübingen, 1924), s. 508.
43. Weber, *Wissenschaftslehre*, s. 588.
44. *Ibid.*, s. 589.
45. *Ibid.*, s. 587-588.
46. *Ibid.*, 184.
47. *Ibid.*, s. 496-497.
48. *Ibid.*, s. 151.
49. K.Lowith, "Max Weber und Karl Marx," *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, cilt 67 (1927). Weber'in *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, s. 482-518'deki Sosyalizm üstüne konuşmasını okuyup, kendisinin ölümünden sonra yayınlanmış olan Marx'ın yapıtlarını bilmesinin olanak-dışı olduğunu da düşününce, Weber'in yalnızca Marxizm'e ilişkin derinlemesine bilgi sahibi olmakla kalmayıp revizyonizm ve anarko-sendikalizm gibi Marx-sonrası eğilimleri de yakından bildiğini anlıyoruz.
50. Weber. *Wissenschaftslehre*, s. 169.
51. O. Spann, *Gesellschaftslehre* (Leipzig, 1923), 2. baskı. Ayrıca, *Der wahre Staat* (Leipzig, 1921).
52. A. Vierkandt, *Gesellschaftslehre* (Stuttgart, 1922; 2. baskı, 1928).
53. Th. Litt, *Individuum and Gemeinschaft* (Leipzig. 1919).
54. Th. *Geiger, Die Gestalten der Gesellung* (Karlsruhe, 1928).
55. F. Oppenheimer, *System der Soziologie* (Jena, 1922-1929, 5 cilt).
56. Léopold von Wiese, *System der Soziologie als Lehre von den sozialen Prozessen und den sozialen Gebilden der Menschen* (Münih, 1933, 2. baskı).
57. Plenge, *Zur Ontologie der Beziehung* (Münster. 1930).
58. A. Weber, "Prinzipielles zur Kultursoziologie, " *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, cilt 47 (1920-1921), içinde.
59. Ehrlich, *Grundlegung der Soziologie des Rechts* (Münih-Leipzig, 1929).
60. J. Wach, *Einführung in die Religionssoziologie* (Tübingen, 1931).
61. Max Scheler, *Versuche zu einer Soziologie des Wissens* (Munich, 1924) ve *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (Leipzig, 1926).
62. Karl Mannheim, "Das Problem einer Soziologie des Wissens," *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, cilt 54 (1925) ve *Ideologie und Utopie* (Bonn, 1929).

6

EMILE DURKHEIM*

Edward A. Tiryakian

Çeviren: Ceylan Tokluoğlu

Giriş

Emile Durkheim sosyolojinin akademik bir disiplin olarak gelişmesinde önemli bir figürdür. Durkheim'den önce sosyoloji kışkırtıcı bir düşünceydi: Onun profesyonel çabaları ile oturmuş bir toplumsal olgu haline geldi. Durkheim Fransız toplumsal realizmini ve toplumsal yeniden-yapılanışının havasını belirgin bir şekilde taşıyan 19. yüzyıl sosyoloji geleneğini miras almıştır. Çağdaş sosyolojinin büyük bir kısmının iskeleti Durkheim'ın sosyolojiyi yeniden biçimlendirerek sistematik bir disiplin haline getirmesinin temel özelliklerini yansıtmaktadır. Bu özelliklerden ikisi olan "pozitivizm" ve "yapısal-işlevsel çözümleme" son yıllarda (ideolojik ve kavramsal); birçok eleştirinin hedefi haline gelmiştir; fakat, aynı zamanda, Durkheim'ın Fransızca ve İngilizce kullanan sosyoloji çevrelerindeki şu anki saygınlığının, belki de kendi yaşadığı dönem dahil daha evvelki bütün dönemlerden daha faza olduğunu söyleyebiliriz. Belki sosyolojide de "kimlik kökleri" arayışı işlerliktedir ve elbette Durkheim, Max Weber ile Karl Marx'ın yanında, sosyolojik düşüncenin en derin köklerinden biridir. Her ne sebeple olursa olsun, kendine saygısı olan her sosyolog lisans veya lisansüstü öğrenimi sırasında en azından *İşbölümü*'nü ve *İntihar*'ı okumuştur. Yine büyük bir olasılıkla birçok sosyolog, kariyerleri boyunca *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*'nı ve *Dinsel Yaşamın Temel Biçimleri*'ni okumuş olacaklardır. Bunların herbiri yaratıcı birer çalışmadır: İlki endüstri sosyolojisi alanında; ikincisi toplumsal sapma alanında; üçüncüsü metodoloji alanında; dördüncüsü ise din ve bilgi sosyolojisi alanında. Her biri sosyolojik çözümleme içerisinde bir maceradır ve zaman ilerlediği halde değerini yitirmemektedir. Kaç sosyoloğun birbirini izleyen sosyoloji ile ilgili kuşaklarca ilk elden okunmuş üç veya dört eseri vardır? Bundan başka, Durkheim hâlâ yaygın olarak okunuyor olmanın yanısıra yeni kuşak sosyologlar tarafından giderek daha fazla yorumlanmakta ve yansıtılmaktadır; basılan çalışmalarını

* Anlamlı yorumları ve önerilerinden dolayı, kendimi bu makalenin ilk taslağını okuyanlara borçlu hissediyorum: James L. Adams, Thomas Beidelman, Phillip Bosserman, Georges Dumezil, Morris Janowits, Gerald Platt ve özellikle Hermann Strasser. Bu makalede sunulan bazı bilgiler National Endowment for the Humanities'den bir araştırma bursu ile toplanmıştır.

içeren yeni derlemelerini de yayımlamaktadırlar. Samimi olarak şunu söyleyebiliriz: Ölüm yılı olan 1917'den beri kıyaslanabilir tüm dönemlerin içerisinde, şu son on yıl en yaygın ve geniş çaplı Durkheim çalışmalarına sahne olmuştur.[1]

Durkheim gibi temel bir figürün anlaşılması, herhangi bir tarihsel olgu gibi, bir kereye mahsus ve sürekliliği olan bir konu değildir, tersine yeni ortaya çıkmakta olan bir süreçtir. Sonuç olarak, bu sayfalarda geliştirilen deneme, Durkheim'ın sosyolojik analizini etraflıca sergileyebildiği iddiasında değildir; okuyucuya Durkheim sosyolojisi hakkında genel bilgi vermeye çalışırken belli noktaları seçerek vurgulamaktadır. Ben yirmi yıldır Durkheim'ın etkisi altındayım, fakat onun çalışmaları hakkındaki varolan bilgimde kesinliğe ulaşmış herhangi bir nokta olduğunu hissedemiyorum. Yine de, bazı şeyler, bazı bağlantılar bana şimdi daha evvel olduğundan daha berrak görünmektedir. İşte bunları bu kitabın okuyucuları ile paylaşmayı istiyorum. Durkheim'ın sosyolojik analizi kendi içinde bir anlam ifade etse de, üç-aşamalı yaşam tasarımının bir parçası olarak ele alındığında daha iyi anlaşılabilmektedir. Ben bu düşünceyi bir tez olarak geliştirmek istiyorum.

Her ne kadar bu geniş çaplı tasarımın bütünlüğü, Durkheim tarafından yazılmış bir mektup veya dergi makalesi ile belgelenmemiş olsa da, yine de onun bilimsel yaşamının içiçe geçmiş üç amaçtan oluştuğunu önerilebilecek kadar yeterli delil vardır:

1. Sosyolojiyi ciddi ve titiz bir bilimsel disiplin olarak kurmak,
2. Toplum bilimlerinin birleştirilmesini ve birliğini sağlayıcı temeli oluşturmak,
3. Modern toplumların uygar/toplumsal dinlerinin ampirik, rasyonel ve sistematik temellerini oluşturmak.

Durkheim'ın bunların ilkine ulaşmak konusunda başarılı olduğunu iddia edebiliriz. 40 yaşına doğru, Durkheim *İşbölümü*, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları* ve *İntihar*'dan oluşan üç kitap ile sosyolojinin "manifestosunu" yaratmıştı. Aynı derecede önemli olan bir başka konu, Durkheim'ın 40. yaş gününü, (kuruluşu tamamen onun düşünsel karizma'sına dayanan ilk gerçek sosyoloji okulunun kollektif girişiminin sonucu) *Année Sociologique*'in (Sosyoloji Yıllığı) birinci cildinin basılması ile kutlamış olmasıydı. Durkheim 1880'de ders vermeye başladığında, sosyoloji Eski ve Yeni Dünyanın akademik çevrelerinde şüphe ile karşılanmaktaydı; çünkü 19. yüzyılda hakim olan bireyciliğe karşı çıkıyordu. Fakat Durkheim, düşünsel seçkinliğiyle övünen I. Dünya Savaşı öncesi Fransız üniversite çevrelerinde ve Sorbonne fakültesi üyeleri arasında en çok saygı duyulan ve nüfuzlu kişilerden birisi durumuna gelmiştir. 1913 yılında Fransa'da sosyoloji kürsü başkanlığı kendisine verilmişti: Bu akademik çevrelerde sosyoloji adına elde ettiği başarının bir sembolüdür.

Tasarımın ikinci parçası toplum (veya kültür) bilimlerinin pozitif bir temel üzerinde birleştirilmesini zorunlu kılıyordu. Bu noktada Durkheim Comte'un bilimsel bilginin kaçınılmaz bütünlüğü düşüncesinin mirasçısıydı. Sosyoloji en son ve yeni çıkan bir bilim olarak, insanlığın dünya üzerindeki bilişsel üstünlüğünü göstermekteydi. Durkheim toplumsal dünyayı ahlâkî bir varlık olarak görüyordu ve bu dünyanın yapısı, örgütlenmesi, akılcı düşünceyle kavranabilirdi. Fakat Durkheim modern bilimlerin ruhunda, bu tür bir anlayışın zorunlu olarak işbirliği demek olduğunu gördü, çünkü bilim ancak işbölümü aracılığıyla ilerleyebilmekteydi. Durkheim'e göre işbölümü, modern toplum için çok önemli, hem ahlâkî hem de bilimsel bir prensip haline geldi. *İşbölümü* ve

Année Sociologique, Durkheim'ın, örgütlenmenin bu temel prensibi hakkındaki düşüncelerinin teorisini ve pratiğini sağlamak adına birbirini tamamlamaktadır.

Sosyal bilim uylaşımlar (alışılagelmiş gelenekler), ahlâkî kurallar ve ideallerle uğraşır. Durkheim, kısaca, sosyal bilimi insan toplumlarının normatif üstyapısının bilimsel olarak incelenmesi anlamında ele almıştır. Ekonomi, tarih, hukuk ve din insanlık evinin bilinen bazı odalarıdır ve sosyoloji bütün odaları birbirine bağlayan Ariadne'nin ipliğini oluşturmaktadır. Modern fizyolojinin kurucusu Claude Bernard'dan beri, Durkheim bilimin damgasının deney ve karşılaştırmalı çözümlemeden geldiğini biliyordu, fakat toplumsal dünyada doğrudan deney yapmak (Bernard'ın deneysel tıp için hayvanlar üzerinde yaptığı diri diri kesip biçmeler gibi) mümkün değildir. Bununla beraber, toplumsal olguların sistematik, örgütlü bir biçimde karşılaştırmalı çözümlemesini yapmak Durkheim'ın *Année Sociologique* aracılığı ile kısmen gerçekleştirdiği bir tasarımdı. Terry Clark'ın haklı olarak söylediği gibi,[2] bu bir dergi olduğu kadar mesleğe girenlerin yeni bilimin inceliklerini öğrenmek üzere bir çıraklık dönemi geçirdikleri sosyolojik bir laboratuvardı da; derginin en büyük çabası sosyolojinin biçim ve içeriğini toplayıp yasalaştırmaktı. Durkheim'ın bu projede akademik işbirliği içerisinde olduğu kişilerin bir çoğu profesyonel sosyolog değillerdi, fakat yine de disiplinlerarası bütünlüğü olan bir grup oluşturmuşlardı. Bu grup çeşitli akademik ve toplumsal bağları paylaşmış ve kendi özel ilgi alanlarına, Durkheim'dan edindikleri temel sosyolojik bakış açısını taşımışlardır.[3] Durkheim'ın editörlüğünde çıkan (ve bugün hâlâ basılmakta olan) *Année Sociologique* dergisi onun, tüm toplumsal olguların bütünlüğü ve bunların yapısal özelliklerinin bilimsel, objektif olarak incelenebileceği görüşünü yansıtmaktaydı. Fakat bu dergi toplum bilimlerini birleştirmek konusunda yalnızca kısmî bir başarı olmuş, çünkü I. Dünya Savaşı onun örgütleyici ruhunun yaşamına son vermiştir. Ayrıca, tasarımın ikinci kuşağındaki birçok insan savaşta ölmüştür. Durkheim'ın ardılı ve yeğeni olan Marcel Mauss (1872-1950) yüzyılımızın en büyük âlimlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Mauss için "o her şeyi bilir" denirdi, fakat bu dâhi insanın sahip olmadığı bir şey vardı: Disiplinsizdi ve titiz bir örgütleyici değildi. Mauss kendi tez çalışmasını bitirememiş, *Année*'nin editörlüğünü de başarılı bir şekilde sürdürememişti. Bu dergi iki sayı daha çıkardıktan sonra basımını durdurmuştu.[4] Gelişmesi için gerekli olan tartışma ortamı kalmadığından ve etkili bir liderliği olmadığından, Durkheim'ın sosyal bilimlerin bütünlüğüne ilişkin tasarımı iki savaş arası dönemde öylece durmak zorunda kalmıştı.[5]

Durkheim'ın bilimsel yaşamı projesinin üçüncü parçası bizi III. Cumhuriyetin toplumsal-tarihsel koşullarına çeker ve ideoloji ile partizanlık kesimine girmemize neden olur. 1870'de başlayan ve daha başlangıcında yok olma tehdidi taşıyan bu Fransız rejimi, daha önceki iki cumhuriyet rejimi gibi politik dengesizlikle tanımlanmıştır.[6] 1789'dan bugüne kadar uzanan modern Fransa cumhuriyet rejimi ile sezarizm arasında sallanıyor gibidir ve kısa fakat yoğun süren iç çatışmalarla veya iç savaşa yakın noktalanmıştır. Saint-Simon ile başlayıp Comte, Le Play ve Durkheim ile devam eden Fransız sosyoloji geleneğinin ortak paydası politik karışıklıktan, güç elde etmek için yapılan grup mücadelesinden ve iç çekişmelerden nefret edişidir; bu gelenek (Marxist sosyoloji ile karşıtlık içerisinde olan) sosyolojiyi koşulları düzeltici ve istikrara kavuşturucu bir bilim haline getirmek amacını taşır. Bu bilim toplumsal oydaşmayı geri getirebilmek ve

toplumsal bütünleşmeyi sağlayabilmek için gerekli olan temeli bulacaktır. Bu gelenek, toplumsal barış ve adaletin temel taşı olarak ahlâkın ne kadar önemli olduğunu vurgulamaktadır. Modern toplumu olağanüstü biçimde önceden görmüş olan Saint-Simon, göktaşı gibi kayıp giden bir hayatın sonunda, endüstriyel yapının onu tamamlayan normatif bir parçası olmayınca eksik kaldığını görmüştür. Yeni bir gün gibi ağaran toplumsal düzene uygun olan ahlâkı kurabilmek için *Yeni Hıristiyanlık* adlı kitabını yazmıştır. Toplumsal düzenin ekonomik hayatı tamamlayabilmesi için bütünleştirici bir ahlâka ihtiyacı olduğu düşüncesi, daha sonradan gelen Le Play, Proudhon ve Comte'un yazılarında - farklı siyasal eğilimlerine karşın - tekrar ortaya çıkar. Bu 19. yüzyıl Fransız toplumsal düşüncesinin en önemli yönüdür, *özellikle de liberal solun.*[7]

Durkheim'ın yazdıklarında ahlâk ön planda olduğundan bazı kesimlerce onun sosyolojik eğilimi tutucu bir eğilim olarak tanımlanmıştır.[8] Durkheim cumhuriyet rejiminin güvenilir bir kamu görevlisiydi ve bundan ötürü, 1907'de kendisine haklı olarak Chevalier de la Légion d'Honneur payesi verilmişti. Hiçbir zaman tutucu çevrelerle birarada bulunmamış, onun yerine (Ligue des Droits de l'Homme [İnsan Hakları Birliği] gibi) gönüllü liberal derneklere bağlı kalmıştır. Ayrıca şu noktayı da belirtebiliriz: Durkheim bilimsel temellere oturtulmuş bir ahlâk geliştirmeye çalışıyordu; bu ahlâk geleneksel Hıristiyan ahlâkının ve Katolik kilisesinin III. Cumhuriyetin meşruluğuna itiraz eden tüm sağ-kanat politik hareketlerinin çıkış noktası olan otoritesinin yerine geçecek olan ahlâktır. Sonuç olarak Durkheim'ın bilimsel yaşamının en son amacı, modern toplumun prototipi olarak, Fransa'ya şeylerin doğasına en uygun olan uygar/toplumsal bir din sağlamaktır.

Bu açıdan Durkheim iki katlı bir mirasın vârisiydi. İlk olarak, bu projeyi yürüterek 1789'un Prensiplerinin tamamlanmasına hizmet ediyordu (bu prensipler modern liberal demokrasinin prensipleriydi). Durkheim Fransız Devrimi'ni bir felâket olarak görmüyordu (bu, olaya tutucuların bakış açısıdır), ayrıca, Durkheim bu Devrim'i boş bir hayal olarak da ele almıyordu (bu, olaya köktencilerin bakış açısıdır); fakat tamamlanmamış büyük bir vaad sayıyordu. Devrim, lâikleşmiş ve ibadetler ile tamamlanmış bir din kurmuştu.[9] Fakat bu girişim kök salamamıştı, çünkü hissedilen kollektif dinî ihtiyaçlara tekabül etmekten çok, topluma tepeden empoze edilmişti. Durkheim kariyerinin ilk dönemlerinde yürüttüğü kapsamlı çalışmasında sosyolojinin 1789 Prensiplerine olan ilgisinin önemini tartışmıştır:

> Devrimci dinin kaderi nedir? Ne hale gelecektir?.. Kanun yapıcıların ve devlet adamlarının ilgisini daha çok çekmesi gereken hiçbir soru yoktur: Şu zamanda milletlerin kendilerini içerisinde buldukları bütün zorluklar, toplumların geleneksel yapılarını toplumlara bir asırdır eziyet vermekte olan bu yeni ve bilinçsiz isteklere adapte edebilme doğrultusunda ortaya çıkan zorluklardan kaynaklanıyor değil midir?[10]

İkinci olarak, bu açıdan bakıldığında, Durkheim aynı zamanda Comte'un pozitif mirasına da varisti. Şurasını akılda tutmalıyız ki, Comte'un pozitivizmi, dünyanın, "pozitif" bilimler aracılığıyla bilişsel bir haritasının çıkarılmasından ibaret değildi; aynı zamanda, yeni bir dünya düzeninin, rasyonel, bilimsel temellere oturtulmuş, bir evrim şeması ve Büyük Varlık tapınışı ile tamamlanmış (ki bu Büyük Varlık büyük harflerle yazılan insanlık veya insan toplumudur) "insanlığın dini"nin formüle edilmesini amaçlamaktaydı. Böylece Fransız Devrimi ve Comte, Durkheim'ın sosyolojiye nihaî

pragmatik açıklama sağlamak konusundaki tasarımının gerisinde yatan esin kaynaklarıydı: Sosyoloji lâik fakat ahlâkî toplumsal düzen için gerekli olan en uygun birleştirici gücün ortaya çıkmasını sağlayacaktır. Durkheim'ın ve onun yanındakilerin dini olguları dikkatlice incelemek için neden bu kadar enerji ve zaman harcadığına bir anlam vermek istiyorsak, sivil bir din arayışının temel bir faktör olduğunu akılda tutmalıyız.[11] Eğer böyle olmasaydı, bu çaba, Durkheim'cıların lâikleşmeye, liberal cumhuriyetçiliğe, Jaurèsci sosyalizme ve hatta kilise karşıtçılığına gösterdikleri sempati ile çelişiyor olurdu.[12]

Durkheim'ın son çalışması olan *Dinsel Yaşamın Temel Biçimleri* (bundan sonra *Biçimler* olarak geçecektir) Durkheim sosyolojisinin başarılı bir şekilde tamamlanmasıdır. Aynı zamanda, onun modern laik toplumun normatif tutkalını sağlamak doğrultusundaki amacının yarım kalması anlamına da gelmektedir. Fransa I. Dünya Savaşı'nın yıkımlarını yaşamıştır. Hatta 1914'de, ahlâkî bir birleşme hareketinde, politik olarak "union sacré" ile biraraya gelmiştir, fakat ahlâkî olarak sığ, ekonomik olarak sağlam olan III. Cumhuriyet bu barıştan sonra zorlukla yaşayabilmişti. Sembolik olarak, Ecole Normale Supérieure de Paris'in müdürü olan Célestin Bouglé (ki bu okul Durkheim'cı okulun üretkenliğinin zeminiydi), Almanlar 1940'da Paris kapılarına geldiğinde ölmüştü. III.Cumhuriyet savaş meydanında devrilmişti, fakat devrilmeden önce zaten cansız bir şey haline gelmişti. Çünkü -Durkheim'ın da tahmin ettiği gibi- ahlâkî boşluğunu dolduramayan bir toplumda bir iç patlama kaçınılmazdır.

Emile Durkheim'ı kabaca tanımlayan bu özelliklere atılmış bu ilk adım yeterlidir. Çalışmalarının özetlerinden veya sosyolojisinin gelişmesinden kronolojik ve betimleyici biçimde söz etmektense, bu bölümü üç ayrı yaklaşım etrafında düzenleyeceğim. İlk bölümde Durkheim'ın Bordeaux'daki ilk yıllarını ve o dönem Fransa'sının toplumsal koşullarını ele alacağım. İkinci bölümde onun çalışmalarına yansıyan ve çözümlemesinin yapılarını oluşturan önemli düşünsel etkilerin önde gelenlerini ele alacağım. Üçüncü ve son bölümde ise Durkheim'ın sosyolojisinin metodolojik yönlerini ele alacağım; eğer Durkheim sosyolojiyi modernize eden kişi olarak anıtlaştırılacak ise bunun nedeni sosyolojiye ilk defa kapsamlı bir bilimsel paradigma sağlamış olmasında yatmaktadır. Bu paradigma bir dizi teknik reçete sağlamaktan ziyade toplumsal olgulara yaklaşmak konusunda bütünlüğü olan bir yöntem sunmaktadır. Durkheim bilimsel yaşamının tüm amaçlarına ulaşamamış olsa da, sosyolojinin ciddi ve titiz bir bilim olarak kurulması (kendi araştırma alanıyla ve temel uzmanlık alanlarının eklenmesiyle), bu disiplinin tarihsel gelişim sürecinde, Emile Durkheim'ın kişiliğini biricik kılmaktadır.

I

Bordeaux Üniversitesinin, Edebiyat Fakültesinin 1887'deki olağan işlerinin arasında yeni dekanın seçilmesi işi vardı. Meslektaşları tarafından sevilen ve çok sayılan Alfred Espinas bu idarî görevi almıştı. Espinas, bundan on sene evvel sosyolojideki ilk doktora tezini hazırladığında epey bir hareket yaratmıştı. *Les Sociétés Animales* (Hayvan Toplumları) adlı tezi genç bilim adamının sosyobiyolojiye yaklaşımındaki Comte'cu pozitivizmin etkisini korkusuzca yansıtıyordu. Bu kez, basılmış olan kopyalardan Comte'a yapılan göndermelerin çıkarılmasından sonra kabul edilmişti. 1870'lerde gelenekçiler

hâlâ düşünsel ve siyasal arenalarda etkiliydiler ve bu sebeple pozitivizm gibi lâik öğretilere üniversite çevrelerinde kötü gözle bakılmaktaydı. Fakat bunu izleyen 10 yıl içerisinde Fransa'daki siyasal iklim sola doğru kaymaya başladı ve liberal cumhuriyetçiler öne geçtiler. Liberal sol, devrimci Jakobenciliğin soyundan geliyordu: Kilise karşıtı ve akılcı olup Paris'i Fransız siyasal ve ekonomik hayatının hâkimi olarak kabul ederek siyasal yetkenin merkezîleştirilmesinden yanaydı. III. Cumhuriyetin hâkim liberal solunu Amerika Birleşik Devletleri'nin "New Deal" Demokratlarına benzetmek, durumu çok çarpıtmak olmaz: I. Dünya Savaşı öncesi Fransa'sında solun daha aşırı kanatları değişik zamanlarda radikal cumhuriyetçiler ve farklı inanışlardaki sosyalistler -cumhuriyetçi solda Gambetta ve Clemenceau, sosyalist tarafta Guesde ve Jaurès gibi- tarafından temsil edilmişti.[13] 19. yüzyıl Fransız solundaki temel esin kaynağı ve başlıca kuramcı Pierre Joseph Proudhon'du; Fransız sosyalist çevrelerinde Komünist Partinin kuruluşuna ve işçi hareketi ile *L'Humanité*'yi denetimine alışına kadar görece önemsiz olan Marx değildi. Sağda ve cumhuriyetçi hükümet biçimine karşıtlık içerisinde olan iki önemli restorasyoncu grup vardı ve bunlar zamanla etkisizleştiler: Bonapartistler ve monarşistler. Monarşistler parlamentoda hâkim iken, yani 1870'lerde, bir restorasyona gidilmesini önleyen şey, meşru yöneticilerin Bourbon hanedanı üyesi bir vârisden mi yoksa Orléans hanedanı üyesi bir vârisden mi olacağı konusundaki bölünmeydi. Sağ ve aşırı sol büyük ölçekli kapitalizme ve liberallerin benimsediği emperyalist gelişme doğrultusundaki dış politikaya karşı çıkmak konusunda anlaşıyorlardı ve çeşitli millî meselelerde zaman zaman biraraya geliyorlardı,[14] fakat bu uzun süreli bir ittifak olmuyordu. Fransız parlamentosu "oportunistler" döneminde bir entrika ve alavere-dalavere yuvası haline gelmişti. Bakanlar devriliyordu, fakat orta bürokrasi devam ediyordu ve 1876'dan sonra cumhuriyetçi ülkü radikal bir komün ayaklanmasının, Bonapartist bir hükümet darbesinin veya kırsal tabanlı bir restorasyonun tekrarı tehlikesiyle karşı karşıyaydı.

Fakat bu yukarıdaki ifade tarihsel bir yeniden bakış bilgeliği ile söylenmiştir. Cumhuriyetçi rejim iki ciddi krizden geçecektir ve bunlardan birinin Durkheim üzerinde görünür bir etkisi olmadığı halde, diğeri Durkheim'ın ve okulunun yazgısına beklenmedik bir üstünlük sağlamıştır. İlki general Boulanger'nin başarısız hükümet darbesiydi. Bu darbe Durkheim'ın Bordeaux'daki ilk yılları sırasında gerçekleşmişti ve General Boulanger neredeyse iktidarı ele geçirmeyi başaracaktı. General Boulanger bu darbe ile, Jeanne d'Arc'dan Napolyonlara ve 1940'daki Pétain ile 1958'deki De Gaulle'e kadar süren gelenek içinde yer alıyordu ve ülkesini sivil bataklıktan kurtaran Fransız tarzı askerî kahraman rolünü oynuyordu. İkinci kriz, Boulanger olayından on yıl sonra gerçekleşen Dreyfus olayıydı ve 20. yüzyılın arifesinde Fransız toplumunun bütün çatlaklarını ve parçalanmalarını su yüzüne çıkarmıştı. Eğer Dreyfus'cular kazanmamış olsaydı, Fransız yüksek eğitiminin güç dengesi çok değişmiş olurdu ve Durkheim muhtemelen Seine kıyılarında gelişeceğine Garonne kıyılarında solar giderdi.

Bir sosyologtan çok bir sosyal tarihçi olan ve felsefe kürsüsü başkanı Espinas'a dönelim. Bordeaux Üniversitesi kapılarını diploma almak için akademik krediye ihtiyacı olan lise öğretmenlerine açmıştı ve Espinas bunlara pedagoji konusunda yoğun bir ders sunmayı üzerine almıştı. Müfredattaki bu yenilik çok başarılı olmuştu. Fakat, aynı zamanda, Espinas bir sonraki yıl (1887-88) tam gün süren idarî bir sorumluluk üstleneceğini varsaydığından dışarıdan uygun bir kişinin bu göreve getirilmesini iste-

mişti. Bu arayış uzun sürmedi. Eski bir Bordeaux'lu profesör olan ve yakın bir geçmişte Kamusal Eğitim Bakanlığı'nda yüksek eğitimden sorunlu olan Louis Liard bu boşalan yere gelebilecek en uygun kişiyi biliyordu: Bu kişi Troyes'de öğretmenlik yapan ve tam o sıralarda Alman toplum bilimlerindeki en son akımlar üzerine çok parlak makaleler yazmış genç bir lise öğretmeniydi.[15]

Liard bir ilerici, bir modernleşmeciydi ve başka liberal aydınlarla beraber şu sonuca varmıştı: 1870'de Almanya'nın Fransa'yı ezmesi Almanya'nın kurumlarını Fransa'ya kıyasla çok daha çabuk modernleştirmiş olmasından ötürüdür. Özellikle Alman yüksek eğitimi, Fransa'ya ve İngiltere'ye yetişmek konusundaki "Alman mucizesinin" bir parçasıydı. İki kuşak önce tek başına kalmış ve Napoleon'ca ezilmiş Almanya 1870'lerde 1880'lerde saldırgan ve kuvvetli bir modern ülke haline gelmişti. Teknolojisinin, endüstriyel gelişmesinin ve örgütleşme disiplininin ardında tarih dahil olmak üzere, hemen hemen her şeyin incelenmesinde yeni bilimsel ve ampirik yaklaşımları teşvik eden üniversite sistemi yatmaktaydı.

Almanların Alsace'ı ve Lorraine'nin bir kısmını ele geçirmelerine katlanmış olan ve doğu kesiminden gelen Fransızların bir kanadı, kendisini bu "kaybedilmiş toprakların" kazanılmasına adamıştı. Ayrıca, Alman hâkimiyeti altındaki millî toprak parçasının nasıl ayaklar altına alınmış olduğunun millî vicdanda yer etmesi çabasındaydılar. Bu kanat III. Cumhuriyet sırasındaki Fransız milliyetçiliğinin en önemli kaynaklarından biriydi. Yine aynı bölgeden olan bir diğer kanat ise bütün bu olanlardan farklı bir ders çıkarmıştı. Onlara göre, Fransa, Almanya'nın adımlarını izleyerek modernleşmeliydi. Modernleşmek, Katolik yetkeyi kamu alanından çekmeyi ve lâikleşmeyi gerektiriyordu. Bu modernleşme çabasının içinde (Bismarck'ın *Kulturkampf* ile yapmaya çalıştığı gibi) eğitimi de yer almaktaydı. Fransız ülke içi modernleşme sürecinin en önemli siması Jules Ferry'di; Doğudan gelmekteydi ve iki kere başbakanlık yapmıştı. Özellikle parasız ve zorunlu devlet eğitimini sağlayan eğitim yasası ve öğretimcilere doğru düzgün maaş vermek konularında yaptığı ülke için reformlar ile, büyük ün kazanmıştı. Neredeyse bir yüzyıl sonra, Lyndon Johnson'a olduğu gibi, onun da önemli toplumsal reformları Çin Hindi'ndeki beceriksizliklerinin doğurduğu kamusal tepki sonucu gözden kaçacaktır.

Demek ki 1880'lerde Fransız Eğitim Bakanlığı dinamik ve reformdan yana bir bakanlıktı. Eğer bu bakanlığı 1960'lar ve 70'lerde Amerika Birleşik Devletleri'ndeki HEW'le kıyaslamak gerekirse ona çok benzediğini söylemeliyiz. Genç bilginlerin ümit verici olanlarından bir kısmı bir sömestr boyunca Almanya'da inceleme yapmak üzere seçiliyordu ve yol ücretleri veriliyordu. Bu gençlerin, özellikle araştırma konusunda, Fransız müfredat programını ve çalışma biçimini yenileştirecek fikirlerle dönmeleri amaçlanıyordu. Liard'ın Bordeaux'daki boş yer için uygun bulduğu nitelikli genç lise öğretmeni bu türden bir burs almıştı. Marburg, Berlin ve Leipzig'de (bu üçüncü yerde modern sosyal bilimin en büyük simalarından biri olan Wilhelm Wundt'a çok bağlanmıştı) geçirdiği zamanı en iyi şekilde kullanarak dönmüştü. 1858'de Lorraine'nin Almanlar tarafından ele geçirilememiş tarafından doğmuş olan bu öğretmen David Emile Durkheim'dı.

Bilimsel dergilerdeki yayınlarına ek olarak başka sağlam güven tanıkları vardı. Fransa'daki öteki öğretmenler gibi onun da bakanlıktaki dosyasında üstlerinin değerlendirmeleri bulunmaktaydı.[16] Durkheim bulunduğu her yerden iyi referanslar

almıştı. Durkheim seçkin insanlar yetiştiren Ecole Normale Superieure de Paris'den mezun olmuştu. Bu okul III. Cumhuriyetin en önemli ve özel olarak eğitilmiş insanlarını mezun etmişti. Saint-Cyr (Fransa'nın West Point Akademisi) ve Ecole Polytechnique (Fransa'nın Massachusetts Institute of Technology'si ya da Cal Tech'i) III. Cumhuriyetin seçkin okulları olmaya devam ettiler (fakat bu okullar sadece yüzyılın ilk yarısındaki rejimler sırasında hükümetin medarı iftiharı durumundaydılar). Ecole Normale cumhuriyet rejimi açısından stratejik bir önem taşımaktaydı. Çünkü bu rejime göre okullar insanların zihinlerini cumhuriyetçi ülkeden yana fethedecek ve geleneksel anlayıştan zorla uzaklaştırılacak en iyi yerdi.[17] III. Cumhuriyetin, eğitim kolunu oluşturan Ecole Normale'in yardımıyla, "Profesörler Cumhuriyeti" ünvanını almasında bir gerçeklik payı vardır. Çünkü politik simaların birçoğu akademik olarak eğitilmiş aydınlardı.[18]

Liard, dosyaları inceleyerek, Durkheim'ın mezuniyetinden kısa bir süre sonra okul müdürünün hazırladığı kısa değerlendirmenin de kanıtladığı gibi, Ecole Normale'de en azından büyük tarihçi Fustel de Coulanges'dan da daha başarılı olduğunu kolayca görebilirdi:

> Çok mükemmel bir öğrenci: Hem sağlam hem özgün olan kuvvetli bir akıl ve dikkate değer bir olgunluk. Felsefî çalışmalar, özellikle psikoloji için gerçek bir kabiliyeti vardır, hocaları ona çok değer vermektedir. Ecole Normale, onu, en çok çalışan ve sınıfında en çok hakeden öğrenci olarak Adolphe Garnier ödülü ile ödüllendirmiştir...[19]

Bu mektuptan şunu anlayabiliriz ki Fransız müfredat programında "felsefe" sadece mantık ve metafizikle sınırlı kalmayıp, insan doğası ve toplum dahil olmak üzere, insanlık durumlarıyla ilintili her şeyi kapsamına almaktadır. Felsefenin vurgulanışı cumhuriyet ideolojisiyle bağlantılıydı, çünkü III. Cumhuriyette felsefe eskiden tanrıbilimin elinde tuttuğu ayrıcalıklı yere sahipti. Durkheim bir felsefeci olarak eğitilmişti ve önde gelen felsefe dergilerine yazılar yazmıştı *(Revue Philosophique, Revue de Metaphysique et de Morale)*. Durkheim seçkin Société Française de Philosophie'ye 1901'de katılmış ve doğal olarak tüm hayatı boyunca ahlâkî felsefenin sorunları ile ilgilenmişti.[20] Bu konu Durkheim'ın hayatı boyunca son derece popüler olan bir konuydu; yalnızca akademik bir konu olmakla kalmayıp, ideolojik açıdan da anlamlıydı. III. Cumhuriyet için meşruluk kazanmak önemli bir sorundu. Siyasetinin ardındaki cumhuriyet rejimi ve toplumsal düzen eğer Fransızlarca gerçekten kabul edilir hale gelecekse, devletin vatandaşlar için olduğu kadar vatandaşlar üzerinde de ahlâkî bir yetkesinin olması gerekmekteydi. Herkes monarşinin ardındaki katolik kilisenin ahlâkî yetkeyi sağladığını görüyordu. Bu eski ortaklıktan dolayı, kiliseye (özellikle yüksek rahipler sınıfına) cumhuriyetin, 1870 sonrası millet kurma çabalarına yardım etme konusunda güvenilmiyordu. Bunun tersine cumhuriyetin sözcüleri kilise karşıtı Katolik liberaller, Protestanlar, Yahudiler ve Masonlardı; ve bunlar da Papa'nın cemaatinin sadık üyeleri olarak nitelendirilemezdi.

Bunun net sonucu cumhuriyet Fransasının felsefeyle, ahlâkla ve ahlâkî eğitimle hevesle ilgilenmesiydi; bu, düşünsel bir ilgisizlikten değil, fakat birtakım pratik nedenlerden kaynaklanıyordu. Geleneksel Hıristiyan öğretilerinin yerine geçecek ve böylece kendisini meşrulaştıracak yeni kuşakların ve öğrencilerin (Katolik kilisesinin ahlâkî yetkesinden uzaklaşmalarını sağlayarak) daha büyük desteğini alacaktı. Topluma yeni bir ahlâkî çimento bulmanın iki kesin almaşığı vardı: Ya, birinci ve ikinci cumhuriyetlerin

başına geldiği gibi, yetkesiz yönetim tek bir kişinin başa geçmesine neden olacaktı; ya da radikal popülist bir ideoloji olarak "halka güç vermek" (Devrim sırasında Hèbert tarafından Sans-Culotte'lar adına Vallés tarafından, 1870'de, Komüncüler adına geliştirilmiş olan bu ideoloji) proleter ayaklanmalarının, sivil karışıklığın ve şiddetli çekişmelerin zeminlerini hazırlayacaktı. Bundan dolayı, kozmik ve toplumsal düzenin rasyonel araştırması demek olan felsefe, III. Cumhuriyetin kanunsuzluğa veya geleneksel dogmatizme almaşık olarak seçtiği şeydi. Böylece, Durkheim'ın felsefe eğitimi almış olması ve Ecole Normale'den mezun olduğu günden itibaren felsefe eğitimi vermiş olması,[21] pedagoji öğretmek üzere Espinas'ın yerine geçmek konusunda bir başka üstünlük veriyordu. Çünkü felsefe "gerçek dünya" ile daha çok uğraşıyordu ve 1887 yılında devlet meseleleri konusunda (1977 yılı ile kıyaslayacak olursak) çok daha anlamlı kabul ediliyordu.

Böylece, öğretmenlere eğitimin ilkelerini öğretecek olan pedagoji dersi (Bordeaux'da) Durkheim'ın temel işi oldu. Fakültenin ayrılan dekanı Durkheim'a bu dersle ilgili olarak daha başka ne öğretilebileceği konusundaki fikirlerini sordu. Genç âlim verdiği cevapta tereddüt etmedi: "Benim niyetim *sosyalbilim* üzerine bir ders vermek... Dersin teması olarak *toplumsal dayanışmayı* ele almayı öneriyorum..."[22]

Emile Durkheim, 1887 güz döneminde Bordeaux'da fakülte üyelerinden biri oldu, Ekim'de Louise Julie Dreyfus ile evlendi ve "sosyal bilim" konusunda özel bir ders vermeye başladı. Üniversite kariyerinin tam olarak yarısını burada, yani Espinas'ın pedagoji derslerini devralmak üzere getirildiği yerde geçirecektir. 7 yıl sonra Espinas Sorbonne'a çağrıldığında bir profesörlük kadrosu boşalacaktır. Durkheim"ın yıldızı yükselmeye devam etmiş ve Bordeaux'ya girişinden 10 yıl sonra, mütevazi ortamlarda yaşamış ortodoks bir hahamın oğlu[23] akademik basamaklarda öylesine yükselmiştir ki, kendisi için ilk sosyal bilim kürsüsü ihdas edilmiştir. Babası,Emile'in daha sonraki başarılarını görecek kadar yaşamamıştır, fakat annesi, Melanie Isidor Durkheim, oğlundan büyük memnuniyet duymuş olmalı; Ecole Normale'deki sınıfının (1882) tek Yahudisi bir üniversite profesörü olmuştu: Sorbonne'a geçmeden bir sene evvel, 1901 yılında annesi öldü. 1902'de tarih kendisini tekrarladı: Aynı 1887 de Durkheim'ın pedagojide boşalan kürsüden dolayı çağrıldığında olduğu gibi, 1902 yılında ahlâkî eğitim kürsüsünde bulunan Ferdinand Buisson, yeni Combes hükümetinde bakanlık teklifi aldı ve böylece Durkheim onun yerini almak üzere Bordeaux'dan getirildi. Onun akademik çevrelerin tepesine yükselmesi sadece kendi genel başarılarının değil; aynı zamanda, III. Cumhuriyet'in Yahudi aydınların kendilerini yetenekleri aracılığıyla ayırt etmelerine son derece elverişli olduğunun da bir göstergesidir. Durkheim'ın grubuna dahil olanlar arasında şu kişiler vardı: Henri Bergson, Lucien Lévy-Bruhl, Emile Meyerson, Léon Blum, Henri Berr, Léon Brunschvicq ve Xavier Léon; bunların çoğu Alsace'li veya Lorraine'li ailelerden geliyordu.[24]

Durkheim'ın üniversite hocalığının ilk yıllarını ele almanın zamanı gelmiştir. Çünkü sosyolojik fikirlerinin daha en başından beri, henüz sadece 30 yaşında iken, bu kadar iyi biçimlenmiş olmasını çok çarpıcı buluyorum. İlk verdiği dersler daha sonraki çözümlemelerinin ilk biçimleri olduğundan ve İngilizce olarak bulunmadığından bén bu oluşum dönemi üzerinde yoğunlaşacağım ve "daha sonraki" Durkheim'ın alışılmış serimlenmesini önceleyeceğim.

Durkheim'ın ilk sosyoloji dersi, söz verdiği gibi, toplumsal dayanışma konusuna ayrılmıştı.[25] Bordeaux'daki ikinci yılında "Aile Sosyolojisine Giriş" dersini vermiştir ve ilk dersde[26] daha önceki yılda "sosyolojinin ilk sorunu" ile uğraşırken anlattığı şeyleri özetlemiştir ve o yılın konusunun çalışma programını anlatmıştır. Bu özetten çıkan sonuç şudur: Sosyolojiyi çevreleyen ilk sorun, toplumsal dayanışma meselesi, "insanları birleştiren bağların neler olduğunu, yani toplumsal bütünlüğün oluşumunu nelerin belirlediğini" bilmektir.[27]

Daha sonraki çözümlemesinde tipik biçimde görüleceği gibi Durkheim soruya psikolojik yanıt vermekten kaçınmıştır. Toplumsal dayanışmanın farklı türleri vardır, tıpkı farklı toplum türleri olduğu gibi. Şimdiki yetersiz bilimsel bilgi düzeyi herhangi bir sınıflamayı oldukça keyfî kılıyorsa da, geçmişteki ve şimdiki bütün toplumlarda ayırdedilebilen başlıca iki sosyal tip bulunmaktadır. Geçmişteki toplumlar siyasal örgütlenmeden yoksun olan "biçimsiz" (*amorphous*) toplumlardır ve oradan oraya gezinen akraba topluluklarından kentlerde yaşayan gruplara kadar uzanırlar; ikinci tip, siyasal örgütlenme veya devlet ile tanımlanmaktadır ve bu toplum tipi kentlerde ortaya çıkıp son nokta olan büyük çağdaş uluslara kadar uzanmaktadır. Her iki toplum tipi, Durkheim'e göre farklı bir toplumsal dayanışma biçimi taşımaktadır: Biri zihinlerin benzerliğine ve fikirler ile duygular birliğine, öbürü ise işlevlerin farklılaşmasına ve işbölümüne dayanır.[28] İlkinin etkisi altındaki bireyler, deyim yerindeyse, kitlenin içerisinde erirler, öbüründe ise her bir bireyin bütünün refahı için başkalarının yaptığı özel katkılara bağımlı olan kendi eylem alanları vardır.

Durkheim ilkini "mekanik", ikincisini "organik" olarak adlandırmıştır. Her ne kadar biri ilkel, öbürü modern toplumlarda hâkim olsa da bunun analitik bir ayırım olarak ele alınması gerektiğini söylemektedir. Toplum ne kadar küçük olursa benzerlikler farklılıklardan fazla olur ve bireylerin zihni daha birbirine benzer. Aynı şekilde (hem nüfus hem toplumsal bağlar bakımından) toplum genişledikçe bireyler arasındaki kıt kaynaklar uğruna rekabet artar, hayatta kalmak için önemli olan toplumsal farklılaşma da o oranda gerekli olur ve böylece "işbölümü toplumsal dengenin en temel koşulu haline gelir."[29] Toplumsal dayanışmanın dönüşümlerinin ve tüm tarihin ardında yatan temel faktör, o halde, "toplumların hacim ve yoğunluklarının aynı anda büyümesidir."[30]

Tekrarlamak gerekirse, yukarıdaki önermeler Durkheim'ın 1887-88 yılında Bordeaux'daki ilk dersinde kapsanmaktaydılar. Daha o zamandan, neredeyse aynı terimlerle, 1893'te, doktora tezi *İşbölümü, Gelişmiş Toplumların Örgütlenmesi Üzerine Deneme*'de ortaya çıkacak olan kavramlaştırmayı öneriyordu.[31] Durkheim'ın ilk yılı Ferdinand Tönnies'in *Gemeinschaft und Gesellschaft* (Topluluk ve Toplum) kitabının basımıyla aynı yıla rastlıyordu. Bu bir ölçüye kadar Lamarck ve Darwin'in (Darwin ve Wallace'den ziyade) evrim teorilerini aynı zamanda ortaya çıkarmaları gibi, Tönnies de iki ayrı dayanışma biçimi ile uğraşmıştır. Fakat, Durkheim'ın tersine Tönnies modern toplumların toplumsal dayanışmasını daha aşağıda bir yere koymuştur. Bu tür toplumsal dayanışmayı kapitalizmin geçici hâkimiyeti olarak görmüştür; toplumsal ilişkileri para bağıyla damgalayan ve *Gemeinschaft*'ın daha doğal ve daha başlangıçtaki biçimlerinden farklı, yapay bir toplum türü olarak görmüştür. Durkheim 1889'da[32] Tönnies'in yapıtının bir değerlendirmesini yapmış ve bu vesileyle *Gemeinschaft*'ın doğası, önemi ve birincilliği konusunda hemfikir olduklarını belirtmiştir. Fakat ona göre *Gesellschaft*'ı

değerlendirmede aralarında farklılıklar bulunmaktaydı. Tönnies bu tür toplumlarda giderek belirginleşen bir bireysellik görmekteydi ve bireyselliğin damgasını yemiş toplumda kendiliğindenlik (spontaneity) olamazdı. Bu toplumda sosyal yaşam olarak ne varsa, hep devletin dışsal uyarmasından ileri gelmişti: Bu, Jeremy Bentham tarafından düşünülmüş bir toplum türüydü.[33] Durkheim, modern toplumların, daha önceki dar toplumlarda olduğu gibi, organik ve doğal bir yaşamı vardır diyerek bu fikre karşı çıkmıştır. Modern ve ilkel toplumlar iki farklı toplum tipidirler, fakat aynı zamanda aynı türün iki ayrı tipidirler. Bunu gösterebilmek için, Durkheim'a göre bir kitap yazmak gerekecektir ve bu kitapta modern toplum biçimi tümevarımla incelenecektir, yani Alman mantıkçılarının tiplemeci ve tümdengelimci tarzlarından ziyade bu toplumsal yapının biçimi ile bağlantılı olan yasaların ve âdetlerin incelenmesi gerekecektir.[34]

Durkheim'ın 31 yaşında yazmış olduğu bu fikirlerinin daha sonraki çalışmasının tam bir müjdecisi olmasını oldukça dikkate değer buluyorum. Durkheim Tönnies'in eleştirisini *İşbölümü*'ne kadar yaymıştır. Bu kitap Tönnies'in modern toplumun anlatımı olan *Gesellschaft*'ın yanlışlanmasından daha fazlasını içermektedir, çünkü aynı zamanda Bentham'la özdeşleştirilen ve Herbert Spencer tarafından sosyolojik bir biçim kazandırılan İngiliz faydacılığının da eleştirisini yapmaktadır. Şunu da kaydetmek gerekir: Tonnies'in kitabının değerlendirmesinde önermiş olduğu gibi, bu çalışmasında hukukî sistemleri toplumsal dayanışmanın başlıca bağlantıları ve belirtileri olarak ele almıştır; burada toplumsal dayanışma *özneler-arası-ilişki* olarak adlandırabileceğimiz şeyin temel bir koşuludur.

Gemeinschaft ve *Gesellschaft*'ın Durkheim'a sunduğu bir meydan okuma daha vardır. Bu da, modern, geniş çaplı toplumun içsel bir kendiliğindenliği olup olmadığıdır, yani toplumsal yenileştirmeye ve yeniden-yaratmaya muktedir kendine özgü bir toplumsal dayanışmasının olup olmadığıdır. Durkheim'a göre, Tönnies'in modern toplum tanımlaması kollektif hayatın zenginliği bakımından oldukça soğuk bir portredir:

> Tönnies'in betimlediği toplum sosyalistlerin kapitalist toplumudur; gerçekten de yazar sık sık Marx'dan ve Lasalle'den, içerisinde o toplumu sunduğu, koyu renkleri ödünç almaktadır.[35]

Durkheim'a göre, modern toplumun örgütlenmesinin devlete bağlı olduğu konusunda, Tönnies ve sosyalistler anlaşmaktadırlar: Devlet toplumsal hayatın idaresinden, toplumsal sözleşmelerin yürütülmesinden ve bireylerin iradelerinin sınırlandırılmasından -bireylerin başıboş istekleri gerçek bağların yokluğunda herkesin herkesle savaşmasına yol açar- sorumludur. Alman toplum düşünürlerine göre -ister radikal ister ılımlı sosyalistler olsun- kapitalizme gem vuran ve vurabilecek tek şey devlet sosyalizmidir; devlet ister proletaryanın, ister burjuvazinin organı olsun topluma bakış açısı benzerdir.

Şunu hatırlatmalıyım: Durkheim'ın devlete karşı iki yanlı bir tutumu vardı. Merkezî hükümetin tarihsel süreç içerisinde özgür kılıcı bir rol oynadığını kabul ediyordu, yani bireyleri geleneğin ve sınırlamaların boyunduruğundan kurtardığını kabul ediyordu.[36] Şüphesiz bunun Durkheim için bazı kişisel anlamları vardı, çünkü Yahudileri *ancien régime*'in (eski rejim) kısıtlamalarından kurtaran Birinci Cumhuriyetti (kolonilerdeki köleleri ve memlekketteki yarı-köylüler gibi başka grupları da özgürleştiren Birinci Cumhuriyetti). Fakat Durkheim aynı zamanda bir Tocqueville takipçisiydi de: Toplumların demokratik örgütlenmelerinin sağlığını birey ve devlet arasında duran ve gelişebilir olan

çok sayıdaki ara grupların varlığına bağlıyordu.[37] Bireyler kendi başlarına toplumsal hayatın dengesi ve örgütlenmesi için yeterli değildir; merkezî siyaset olarak devlet her gün toplumsal dünyadan en azından bir kademe uzaktadır, dolayısıyla hükümleri, bir anlamda, dışsal birer zorlamadır.

Durkheim bu konuda çok fazla şey söylememiştir, fakat bana göre şu noktayı öne sürmek onun fikirlerinin makul bir uzantısıdır: Durkheim, umutlarını, modern toplumsal hayatın örgütlenmesi konusunda devlete bağlamış olanların, devletin, toplumsal örgütlenmenin duygusal boyutunu kanunlaştıramaz olduğunu farkedemediklerini hissetmiştir. Bu duygusal boyut toplumun üyelerini dayanışma içerisinde birlikler oluşturacak şekilde birbirine bağlayan özneler-arası duygudur. Durkheim'ın gerçekliğe yaklaşırkenki bilişsel bakışı rasyonel olduğu halde, daha sonraki bölümde tartışacağımız gibi, kendi sosyolojisinde toplumsal hayatta duygunun oynadığı role merkezî bir yer vermiştir; toplumsal örgütlenmeyi ve iç bağlantıyı (*cohesion*) yeniden-yaratmadaki rolünü de buna dahil etmiştir. Bu yorumları Tönnies'le olan fikir alışverişine bağlarsak şunu iddia edebiliriz: Tönnies'in karanlık bir şekilde tanımlanmış *Gesellschaft*'la sağladığı modern toplum yorumundan farklı bir yorum getirme çabası uzun seneler boyunca Durkheim'ın sosyolojik düşüncesinde gizli bir uyaran olarak varolacaktır. Durkheim'ın, Tönnies'in *Gesellschaft*'ına benzer modern toplum nosyonunun kendi içinden gelen bir doğallıktan mahrum olduğunu kanıtlama çabasının *Dinsel Yaşamın Temel Biçimleri*"nde (1912) bulunduğunu iddia ediyorum. Bu büyük yapıt (*opus magnum*) birçok zengin fikrin arasında, toplumun kendi kendini yeniden doğurduğu, dönemsel toplumsal kaynaşmaların, yoğun toplumsal etkileşim esnasında kutsal-olanı kendiliğinden yeniden yarattığı ve böylece toplumsal örgütlenmeyi yeniden inşa ettiği görüşünü de içerir. Buradaki bağlamdan yola çıkarak şunu iddia edebiliriz: Eğer Durkheim, teorisinin gelişebilmesi için kaynak materyal olarak devletsiz veya başsız toplumlara (Avustralya yerlileri) ait olanları seçtiyse, bu onun esinlenmek için Hegel'e geri dönen Alman geleneğinin tersine, devlette dinî veya mistik herhangi bir şey görmeyi reddedişinin bir işareti olabilir.

Durkheim'ın aile üzerine verdiği derse geri dönelim. Bu ders program çizen erken bir önerme olarak biraz daha fazla üzerinde durmayı gerektirir. Durkheim daha önceki yılın ilk dersini özetledikten sonra gelecek yıl hakkındaki planlarını duyurdu. İlk olarak aile üzerine ne tür bir ders sunmayı arzu ettiğini anlattı. Modern çağdaş ailenin, onu yapılandıran öğelerin, devletin evlilik ve akrabalık ilişkilerini nasıl tanımladığının ve ailenin öğelerinin parçaları birbirine bağlamak konusundaki işlevlerinin üzerinde durmak istiyordu. Bu ilişkiler ağı aile yaşamını kapsamaktaydı.[38] Fakat, Durkheim'a göre, bu türden bir anatomik (veya yapısal) çözümleme bir açıklama değildir: Bir açıklama getirmek için, kişinin ilişkinin ardındaki *varoluş nedeni*'ni bulması gerekmektedir. Doğa bilimleri ilişkilerin altında yatan sebepleri deneyler aracılığıyla keşfetmektedir; bu sosyoloji için mümkün değildir. Fakat Durkheim'a göre, Claude Bernard'ın çok önceden gösterdiği gibi, deneylerde temel olan şey araştırmacı tarafından yapay olguların üretilmesi değildir, fakat değişik ortamlarda ve değişik biçimlerde bulunan şeyin karşılaştırılabilmesidir; başka türlü ifade edecek olursak, bilimde önemli olan incelenen olguyu (*le fait étudié*) değişen koşullar altında gözleyebilmektedir.[39] Koşulları değiştirmek, araştırmacının bir olgu hakkında neyin temel neyin olumsal (*contingent*)

olduğunu belirleyebilmesini sağlar; eğer bir olgunun değişik biçimleri laboratuvarda değil de doğal olarak üretilebilirse onun karşılaştırmalı incelenmesine dolaylı deney diyebiliriz.[40]

Bu, demektedir Durkheim, bizim aile içi ilişkileri açıklayabilmemizi sağlayacak yöntemdir. Böylece, eğer evlilik bağıyla ilgili isek, bugünün gelişmiş toplumlarındaki bağları önceki babaerkil ailelerdeki (hem tek eşli hem çok eşli) babasoylu ve anasoylu klanlardaki ve bütün ara tiplerdeki bağlarla kıyaslamamız gerekir. Evlilik ilişkisi çok evrim geçirmişse de, bu farklı biçimlerde benzer ve ortak bir zemin bulmak zor olmayacaktır. Bundan başka birbirine bağlı etkenler arasında hangilerinin daha fazla değişmediğini belirleyebilirsek, bu temel özellikler için sorumlu olan koşulu bulmak mümkün olur.[41]

Ne yazık ki, diye eklemektedir Durkheim, şu anda ailenin farklı biçimlerine ait sistematik ve güvenilir bilgiden yoksunuz. Bundan dolayı çalışmamıza temel aile tiplerini sınıflayarak ve betimleyerek başlamalıyız, bu tipleri cins ve türlerine göre gruplandırmalıyız ve onların oluşumuna ve yaşamasına yol açan sebepleri bulmamızı mümkün kılan noktaya kadar aramalıyız.[42] Karşılaştırmalı araştırma yayıldıkça geçmişteki şeylerin sınıflandırılması bugünü açıklamamızı kolaylaştırır; çünkü en eski ve bizim kendi gelenek ve göreneklerimizden en uzak ev yaşamı biçimlerinin bile çağdaş ailede kalıntıları vardır. Daha gelişkin toplumsal biçimler daha ilkel toplumlardan doğmaktadırlar, dolayısı ile ilk biçim sonrakinin bir tarzı izleyen bir özetidir. Modern aile ailenin tüm tarihsel gelişimini içermektedir.[43]

Sosyolojik çözümlemeyi bugünün ailesinden başlatmaktansa ailenin gelişiminin tarihsel tablosunun karşılaştırmalı çözümlemesinden başlatmak daha doğrudur, çünkü bu şekilde çağdaş ailenin parçalarını birbirinden ayırmak ve açıklamak daha kolay hale gelir. Hatların birbirine geçmiş ve karışmış olduğu çağdaş durumundan başlamaktansa, tarihi bir bütün halinde ele almakla tek tek aile türlerini ve tiplerini çok daha kolay ayırdederiz. Ne var ki, demektedir Durkheim, çözümlememiz bizi ne kadar eskiye götürürse götürsün asla bugünü gözden kaçırmamalıyız; ailenin en ilk biçimlerini tanımlarken bile çabamız adım adım modern batı ailesinin açıklanmasına varabilmektir.[44]

Durkheim'ın ev yaşamını açıklamaya yönelik yaklaşımının; *yirmidört yıl sonra* dinsel yaşamın sosyolojik çözümlemesini verirken izleyeceği yolu nasıl önceden tasarladığına işaret etmeme izin veriniz. *Biçimler*'e başlarken, dinin en ilk değişkelerinden (*versions*) başlamayı doğru bulduğunu belirtirken, şöyle demektedir: "İlkel dinler bize sadece dinin kurucu öğelerini ayırmak konusunda yardım etmekle kalmazlar; aynı zamanda onun açıklanmasını kolaylaştırmak açısından büyük avantajlar sağlamaktadır."[45] Bu bölümden hemen önce amaçlananın, günümüzdeki dinin anlaşılması olmasına karşın, dinin ne olduğuna ilişkin önceden tasarlanmış bir kavram ya da günümüzdeki durumun soyutlaması ile işe girişmekten kaçınmamız gerektiğini belirtmektir; bunun yerine "bulmamız gereken somut bir gerçekliktir ve bunu bize ancak tarihsel ve etnolojik bir gözlem sağlayabilir."[46]

Bu noktaya parmak basmamın sebebi, Durkheim'ın toplumsal olgulara yaklaşırken izlediği çarpıcı sürekliliktir. Üniversitedeki öğretim ve araştırma yaşamının başından sonuna kadar karşılaştırmalı çözümleme yönteminin gerekliliğini vurgulamıştır. Bu yöntem, çağdaş batı toplumunun başlıca yanlarını antropolojik ve tarihsel veriler

aracılığı ile anlamamızı amaçlamaktadır. Bu tarihsel ve etnolojik kesim arasında bir bağlantı sağlayabilmek için Durkheim şimdiki zamanın gelişme aşamaları içerisinde en son noktayı temsil ettiği[47] evrimci bir konumu seçmiştir.

Önceki toplumsal evrimcilerin ve çoğu çağdaşlarının tersine, Durkheim, toplumsal diziler içerisindeki en son öğeyi -yani, çağdaş kurumları- ahlâkî açıdan önceki öğelerden üstün olarak ele almamıştır. İlkel=düşük ve gelişmiş=üstün şeklindeki yaklaşım kesinlikle Durkheim'ın evrim çizgisinin bir parçası *değildir*. Bu *Biçimler*'in girişinde de şöyle vurgulanmıştır:

> Gerçekte, demek ki, yanlış olan hiçbir din yoktur. Hepsi kendi tarzları içinde doğrudurlar... İlkel dinlere dönüşümüzün altında genelde dinin değerini alçaltmak düşüncesi yatmamaktadır, çünkü bu dinler diğerlerinden daha az saygıdeğer değildirler. Bunlar da aynı ihtiyaçlara cevap verirler, aynı rolü oynarlar ve aynı nedenlere bağlıdırlar.[48]

Durkheim daha en başından beri toplumsal yaşamın engin manzarasının sosyolog için birleşmiş bir bütün oluşturduğu görüşünü taşımaktaydı. Başka türlü ifade edecek olursak, modern koşulları açıklamaya çalışan bir sosyolog için -ister aile, ister din ya da başka bir şey olsun- geçmiş bugün için bir başlangıçtır, tarih ve etnoloji bugünün anlamını çözmemizi sağlayan veriler sunmaktadır.[49] Bu durumda, sosyolojik çözümleme, içinde yaşadığımız modern toplumdan zaman ve mekân olarak uzak olan şeyleri anlamlı hale getirmektedir. *Année Sociologique* grubunun çekirdeğini oluşturan Durkheim ve takipçilerine göre tarihsel ve etnolojik malzeme uygun bir şekilde kullanıldığında sosyolojik "ampirik verileri" oluşturmaktadır. Bu kendi içinde metodolojik bir yenilik değildi, çünkü Spencer kendi evrimci sosyolojisinde bunları kullanmıştı. Bununla birlikte, Durkheim, metinlerin eleştirel çözümlemesinde çok daha üst derecede bir kesinliğe ulaşarak ve verilerin kodlanmasında bir kavramsal çerçeve geliştirerek karşılaştırmalı yöntemi inceleştirecekti. Esas olarak, *Année*'in çerçevesi disiplinin kuramsal kavramsallaştırmasını temsil etmektedir. 1898'de basılan ilk ciltten Durkheim'ın yayın yöneticiliğini yaptığı 1913'de basılan sonuncu cilde kadar çözümlenen verilerin ışığı altında kavramsallaştırmada değişikliklere gidilmiştir.[50]

Durkheim, "Aile Sosyolojisine Giriş"de, daha sonraları ona yol gösterecek olan, öteki metodolojik konular hakkındaki düşüncelerini sunmuştur. Ona göre sosyolojik yöntem olgulara dayanan tümevarım yöntemidir. Fakat, verili bir toplumdaki yolcular veya geçici gözlemciler tarafından aktarılan olaylar yanıltıcı olabilir; toplumsal gözlemciler gözledikleri şeyleri (ister tutucu ister radikal mercekler olsun)[51] ideolojik mercekleri ardından görürler. Sosyolojik çözümlemenin ulaşmaya çalıştığı şey kurumun (aile gibi) iç yapısıdır, çünkü bilimsel ilgi, sokaktaki adamın dikkatini çekebilecek üstünkörü özelliklere değil buna yöneliktir; edebî ve ahlâkî açıklamalar yeteri kadar nesnel belgeler değildirler. Toplumsal olguların yüzeysel ve kişisel izlenimlerinden onların temel yapısal özelliklerine doğru gidebilmek için şunlara bakmalıyız:

> Gelenek, kanun, töre diye adlandırılmış olan pratikle güçlenmiş eylem yollarına bakmalıyız. Biz burada kişisel hayatın basit olaylarıyla değil kuşakların hepsine öğretilmek suretiyle biçimlendirilmiş düzenli ve sabit pratiklerle, kollektif deneyimlerin artıklarıyla ilgileniyoruz.[52]

Yedi yıl sonra *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*'nda sunacağı ünlü işlemsel

tanımlamasını önceden sezdiren Durkheim bir göreneğin sadece alışılmış bir davranış biçimi olarak değil, aynı zamanda toplumun bütün üyeleri için *uyulması gereken* bir güç olarak tanımlanabileceğini öne sürmüştür. Bir göreneği önemli kılan baş gösterme sıklığı değil ahlâkî zorunluluk olmasıdır: Bir görenek uyulması gereken ve bir yaptırımın yetkesiyle donatılmış toplumsal bir kuraldır. Bu yaptırımın varlığı, göreneği basit alışkanlıklardan ayırmaktadır.[53] Böylelikle ayırdedilen görenekler, bize doğa bilimleri tarafından incelenen olguların benzeri ayırdedilebilir olgular sağlamaktadır.

Durkheim, aileyi inceleyebilmek için kullanılabilecek bazı antropolojik ve tarihî kaynaklar göstererek devam etmektedir (Bachofen, Lubbock, MacLennan, Morgan, Maine, Sohm, vb). Durkheim törelerin ve yasalardaki yansımalarının kurumsal yaşantıya ait olan bütün önemli noktaları açığa vurmadığının farkındaydı; yasal öğeler alışkanlıklar aracılığıyla yaşayabilirler ve altta yatan koşulların değişmiş olabileceği gerçeğini gizlerler. Bundan dolayı aile gibi toplumsal kurumların dinamiklerini kavramak için kullandığımız tarihsel ve etnolojik kaynaklardan faydalanmak konusunda bir dereceye kadar belirsizlik ve eksiklik söz konusudur. Fakat bu yöntem sorununun çaresi sosyologlar çağdaş aileye eğildiklerinde bulunacaktır, çünkü demografiyi kullanabilir hale geleceklerdir. Demografi toplumsal yaşamda çağdaş değişmelerdeki eklentileri ifade edebilmemizi mümkün kılmaktadır;[54] tek bir gözlemcinin gördüklerinin tersine -ki onun bakış açısının yanlı oluşu gerçeği çarpıtabilir- demografi toplumun bütününü kucaklamaktadır. Durkheim demografiyi geniş anlamda bir toplumsal istatistik olarak ele almıştır ve rakamların kişisel olmayışında toplumsal olguların özgünlüğünün ve nesnelliğinin güvencesini bulmuştur. Bundan da öte, istatistiksel veriler toplumsal olguların niceliksel değişikliklerini göstermektedir ve ölçülmelerine izin vermektedir. Bu erken çalışmadan ve daha sonraki bütün çabalardan açıkça anlaşıldığı gibi, Durkheim niceliksel ve niteliksel çözümlemeyi ayrılmaz bir bütün olarak ele almıştır.[55] Durkheim'da "pozitivizm" ile yorumlayıcı sosyoloji arasında Max Weber'in sosyolojik çözümlemesindekinden daha fazla bir ayrılma yoktur.

Durkheim'ın "Aile Sosyolojisine Giriş" adlı metnini, sosyolojik kariyerinin başlangıcındaki Durkheim'ı tanıtan bir metin olarak tartışmış bulunuyorum. Durkheim'ın 1888'de vermiş olduğu bu ders bugün bile sosyologlarca izlenebilir: Temel yaklaşımı açısından ciddi biçimde eskimiş değildir. Bu *modern* bir sosyoloji dersidir. Modernliği elbette aile hakkında verdiği bilgilerden değil; kavramsallaştırmasından, nesnelliğinden ve bu temel toplumsal kurumun çözümlemesinden ileri gelmektedir. Muhtemelen konuyu ele alış biçimi ile -Durkheim toplumsal kurumların hem artsüremli hem de eşsüremli olarak açıklanması gerektiğini hissettiğinden- vermiş olduğu ders bugün "aile sosyolojisi" adı altında verilen derslerden çok daha fazla kapsayıcıdır.

Durkheim'ın verdiği dersler genelde çok başarılıydı ve çeşitli fakültelerden gelen coşkulu bir dinleyici kitlesini çekiyordu. Bu, şimdi olduğu gibi o zamanlarda da nadiren olan bir olaydı. Onun varlığı üniversitenin çevresinde düşünsel kıvılcımların saçılmasına neden olmuştur.[56] Bordeaux Durkheim'ı severek kabul etmişti. Burası her ne kadar bölgesel bir üniversite olarak Lyon'un prestijinden yoksun ise de, Durkheim'ın sosyolojisinin gelişimi için mükemmel bir çevre olduğunu ileride ispatlayacaktı. Üniversiteye gelişini izleyen on sene içerisinde işbölümü üzerine olan temel tezini, Montesquieu üzerine olan küçük (Latin) tezini, aynı zamanda klâsikleşmiş iki ayrı çalışmasını da

-İntihar ve *Sosyolojik Yöntemin Kuralları-* bitirmiştir. Bordeaux, Durkheim'cı okulun, Marcel Mauss ile başlayan ilk kuşağının bir araya toplandığı yerdi. Durkheim'ın bulunduğu yıllarda Bordeaux öğretim üyelerinin çapını çok yükseltmişti: Meslektaşlarının çoğu kendilerini arzu ettikleri Paris terfisini elde edecek kadar seçkin bir hale getirmişlerdi.[57]

Sonuçta, Louis Liard, Durkheim'ı Bordeaux'ya getirmekle kurnaz bir sağdıçlık yapmıştı; Durkheim bu üniversitede çiçek açtı (bununla birlikte, Durkheim'ın gelirken beraberinde zaten tomurcuklanmış bir sosyoloji getirdiğini söylemek yanlış olmaz) ve Bordeaux'nun adına ün kattı.

II

Durkheim'a ikinci yaklaşım seçilmiş bazı temel etkiler aracılığı ile yapılacaktır; bunlar, toplumsal bağlam ile birlikte, onun sosyolojik çözümlemesi için önemli bir zemin oluşturmaktadır.

Besbelli, Durkheim'ın bir sosyolog olarak kendinden haberdar olması, onu, sosyolojinin kurucusu olarak kabul edilen ve Durkheim'ın doğumundan bir yıl önce ölen Auguste Comte ile belli bir özdeşleşmeye götürmüştür.[58] Durkheim Comte'nun sosyolojinin kurucusu olduğunu ve toplumsal yapının ve toplumsal dinamiğin temel sosyolojik çerçevelerini kurduğunu açık kalplilikle kabul etmiştir, fakat yine de Durkheim'ın Comte tartışmalarında belli bir kapalılık ve mesafe bulunmaktadır.[59] Bundan başka, Durkheim'ın temel çalışmalarında Comte'un etkisini açıkça görmek çok zordur, çünkü Comte'a çok nadiren ve aralıklarla göndermede bulunmaktadır. Durkheim Comte'a yapı ve dinamiğin temel çerçevelerinden fazlasını, hatta Comte'dan ilham aldığı toplumsal gerçekliğin ayrılmaz bir bütün olduğu düşüncesinden de fazlasını borçluydu: Comte'a göre toplumsal olguların temel özelliği, onlara öne geçen bir özellik kazandıran ve daha az karmaşık biyoorganik olgulara indirgenemeyen-Durkheim'ın dayanışma olarak incelediği ve özneler arası bir gerçeklik olan toplumsal oydaşma (*consensus*)dır. Durkheim yine Comte'dan - ama yalnızca ondan değil - toplumsal gelişmenin bencillikten özgeciliğe doğru bir gelişme gizilgücünü taşıdığı düşüncesini de aldı; eğer oydaşma toplumsal örgütlenmenin temeli haline geliyorsa, eğer kanunların yönetimi giderek askerî ve despotik yönetimin yerini alıyorsa, bunun nedeni özgeciliğin anlamının giderek büyümesidir.

Ayrıca Comte'un Durkheim üzerindeki etkisi, Durkheim'ın, "pozitivizmi" iki anlamda kabulünde mevcuttur: (a) Toplumsal olguların doğa olgularıyla ilgilenen bilimlerin kullandığı bilimsel ve nesnel yöntem ile incelenmesi ve, (b) öncelikle toplumsal koşulların düzeltilmesinden çok kurumların lağvedilmesiyle ilgili olan Aydınlanma dönemi felsefesi ile mirasçılarının "olumsuzculuk" (*negativism*)'larına karşı olması anlamında.

Bundan dolayı, Durkheim'ın içindeki sosyologu anlamak için kesinlikle Comte'dan başlanmalıdır.[60] Belki de yine Comte ile bitirilmelidir; zira *Biçimler*'deki, dinin gerçek toplumun aynası olduğu ve kutsal olanın toplumun bütününün kendisi olduğunu, dolayısı ile dinin hem içkin (*immanent*) (toplumun doğal bir olgusu) hem de aşkın(*tran*

sendent) (çünkü din bireyleri ve hatta toplumun alt gruplarını aşan toplumsal güçleri simgesel olarak resimlemektedir) olduğu yolundaki cesur tez, Comte'un daha sonraki yıllarda *büyük varlığı* toplumun kendini kutsaması olarak ifade eden önermesinin yeniden formüle edilmesidir.[61]

Bana göre daha önemli etkilerden bir tanesi çok zeki, bir dereceye kadar tuhaf bir girişimci, başka projeler arasında toplumsal olguların bilimi olarak ve toplumsal hayata ilişkin bilgiyi bir araya getirecek olan 'toplumsal fizyolojiyi' düşünmüş olan Henri de Simon (1760-1825) dur. Bu türden bir bilimsel bilginin, yasa yapanlar tarafından toplumsal koşulların bilgisi olmadan planlanan ve boş yere tasarlanan bir anayasayı başka bir anayasanın izlediği Fransız devrimi ve sonrasının kargaşasının ardındaki belirgin düşünsel ve ahlâkî kaosa son verebilmek için gerekli olabileceğini önceden görmüştür. Saint -Simon'un uğraştığı çeşitli konulardan olup daha sonraları Durkheim'ın yazılarında ifade bulanlardan biri *bunalım* konusudur ve özel olarak üzerinde durmayı gerektirir. Saint-Simon *bunalım*'ı 'toplumsal örgütlenmenin çözüldüğü' veya yıkım halinde bulunduğu toplumun ahlâkî durumu olarak görür; [bunalım] 'toplumsal örgütlenme' ile "toplumsal yeniden-örgütlenme" arasında ortaya çıkan her ne kadar sarsıcı da olsa geçici bir durumdur. Burada, daha geniş kapsamlı normatif bir bunalımın parçası olarak düzenlenmiş bilginin yok olması söz konusudur. Modern bunalım tarihsel süreç içerisinde en sonuncusudur, çünkü geçmişte bir tür toplumsal örgütlenme yok olup, bir yenisi henüz kurumsallaşmadığında daha başka bir takım değişinimler (*mutations*), kopmalar da olmuştu.

Saint-Simon, çağdaşlarından olan iki etkili düşünürün, Louis de Bonald (1754-1840) ve Joseph de Maistre (1753-1821), çözümlemelerine çok şey borçludur. Bu iki düşünür önemli fakat çoğunlukla tanınmayan kişiler olmalarına karşın yapısal işlevsel çözümlemenin öncülerindendir.[62] 1789'dan beri devam etmekte olan kronik toplumsal-siyasal dengesizlik Hıristiyan ahlâkı ile sivil toplum arasındaki kopuştan onlara göre organik bir bütün oluşturan ruhanî ve dünyevî güçler arasındaki ayırımdan ileri gelmektedir.

Saint-Simon, toplumsal bir örgütlenme olmamasının altında yatan şeyin ahlâkî bir boşluk olduğu yolundaki tanılarından etkilenmekle birlikte, toplumsal yeniden - yapılaşma modelini Ortaçağ Avrupasında aramak konusunda onları izlememiştir. Bugünün toplumunda yarının toplumsal düzeninin tohumlarını aramıştır ve bunları emeğin *üretkenliği* ve sermaye ile nitelenen yeni endüstri toplumunda bulmuştur: Eğer üretkenlik endüstri toplumunun damgası ise bu bize herkese bir konum atfeden sıralamaya dayanan statü farklılıklarının insan ilişkilerinde artık önemi olmadığını gösterir. Herkes hakkında bütüne yaptıkları katkıya göre karar verilecektir: "Herkesten yeteneğine göre, herkese ihtiyaçlarına göre" Saint-Simon'un formülüdür.

Modern toplumdaki bütün toplumsal sınıflar[63] toplumsal kimliklerini toplumsal işlevlerine yani toplumun arı kovanına yaptıkları katkıya göre edinirler. Endüstriyel düzen tamamen kurumsallaştığında modern toplumun inanç sistemi de bilimsel bilginin çerçevesinde yeniden örgütlenmiş, toplumun ve doğanın bilgisi çerçevesinde bütünleştirilmiş olur. Her toplumsal düzenin, her örgütlenmiş uygarlığın ekonomik ve politik bir bütünlüğü ve buna tekabül eden uygun bir bilgi sistemi vardır. Teolojik bilgi ve feodalizmin Ortaçağ toplumunu kavramamıza yaraması gibi, bilimsel bilgi ve

endüstri de modern toplumu kavramamıza yaramaktadır.

Toplumsal düşünceyi modernleştiren, endüstri teokrasisinin bilicisi, bir sosyoloji okulunun kurucularından olan bir tarikatın karizmatik lideri olarak Saint-Simon sosyolojik çözümleme tarihine ilişkin herhangi bir çalışmada başlıbaşına bir incelemeyi hak etmiştir.[64] Fakat şu anda tartışma konusu olan Saint-Simon'un Durkheim üzerinde olan etkisidir. Durkheim'ın Saint-Simon'un düşünceleri hakkında tam bir bilgisi vardı ve ben onun Comte tartışmalarındaki ikircilik öğesini burada görmüyorum. Durkheim kuşkusuz toplumbilimi hakkında açık düşüncelere sahip ilk kişi olarak Saint-Simon'u görmekteydi.[65] Daha açıklayıcı bir nokta, Durkheim'ın 1895-96 yıllarında Bordeaux'da sosyalizm üzerine derslerinde Saint-Simon ve onun okuluna gösterdiği derin ilgidir.[66]

Durkheim'ın sosyalizm üzerine çalışmalarının yarıdan çoğu, özel olarak Saint-Simon'un öğretileriyle ilgilidir. Saint-Simon'a göre her toplumsal sistem bir fikirler sisteminin uygulanmasının yansımasıdır ve bu kendisini değişik kurumlarda ortaya koymaktadır. Durkheim bu anlayışın Saint-Simon'un başlangıç noktası olduğunu belirterek işe başlamaktadır. Her şeyden önce toplum bir fikirler topluluğudur, halkın dini ile birleştirilmiş olan ahlâkî fikirler topluluğudur; ayrıca din ve bilim farkı türdeş değildirler, çünkü din popüler bir bilimdir (bu Durkheim'ın *Biçimler*'de yeniden ele alacağı bir temadır.) Toplum içerisinde insanları birbirine bağlayan şey ortak olan düşünme biçimleridir, dünyayı tasarlama biçimleridir; tarihin her döneminde insanlar dünyayı bilimsel anlayışlarının bir işlevi olarak, yani kesin olarak kabul edilen bilginin bir işlevi olarak düşünmüşlerdir. Bütün kısmî anlayışları bütünsel bilgi olarak birleştiren bütün özgül bilimlerin bilgisini bir bireşim haline getiren felsefedir.[67] Pozitif felsefe veya bilim felsefesi ansiklopediktir, ama Aydınlanmanın eleştirel felsefesinin tersine, yeniden yapıcı ve örgütleyicidir. Bu türden bir bireşim belli aralıklarla yapılmalıdır, çünkü tekil bilimler sürekli olarak gelişmektedir; bundan dolayı bu bilimsel ansiklopedi süreli olarak geliştirilmelidir.

Durkheim Saint-Simon'un *Mémoire sur l'Encyclopédie (En cyclopédie Üzerine İnceleme)* (1810 dolayları) adlı çalışmasını açıklarken felsefenin her durumda temel bir toplumsal işlevi olduğunu belirtmektedir. Normal dönemlerde felsefe toplumsal bilincin koruyucusudur; bunalım dönemlerinde -Saint-Simon'un eskisini yerinden oynatmayı amaçlayan yükselen inanç sistemleri olarak gördüğü- bunalım dönemlerindeyse felsefenin rolü yeni toplumsal bilinçlerin kristalleşmesini yönlendirmektir. Bundan dolayı, Saint-Simon'un felsefî ve sosyolojik çalışmaları, Durkheim'a göre, aynı amaca yöneliktir; felsefe Saint-Simon'un sosyolojik ilgisinin doğal bir parçasıydı.[68]

Bu noktada, bu dersten bir yıl sonra, sosyal bilimlerin giderek gelişen bir ansiklopedisi olacak *Année Sociologique*'in hazırlıklarına başlarken, Durkheim'ın, Saint-Simon'un bilim ansiklopedisini yenileme tasarısını benimsediği söylenebilir. Durkheim kolaylıkla Saint-Simon'un vurguladığı felsefî ve sosyolojik araştırmaların birlikteliği düşüncesiyle özdeşleşebildi; (bu disiplinlerin her ikisi de toplumsal örgütlenişi geliştirmenin pratik sonuçlarını kollamakla daha büyük bir doyuma erişiyorlardı. Zaten Durkheim hiçbir zaman almış olduğu felsefe eğitimini bir kenara atmamıştır ve bu eğitim onun felsefî meselelere sosyolojik yaklaşımını yönlendirme konusunda olumlu yönde etkilemiştir.

Bu durum Durkheim'ın Saint-Simon'la özdeşleşmesinin değilse bile yakınlaşmasının

başlangıcına işaret etmektedir. Durkheim sosyalizm üzerine dersini, tezinin bitiminden birkaç yıl sonra vermeye başlamıştı. *İşbölümü*'nde vurgulanan nokta modern toplumlardaki bütünleşme (*integration*)'nin temeli olduğu halde, Durkheim çalışmasını yeni bir toplumsal dengenin henüz kurumsallaşmaktan çok uzak olduğunun farkında olarak noktalamıştır. Toplumsal dengenin kararsızlığına neden olan şeyleri etraflıca tartışarak bir sonuca varmıştır: "Ahlâk gerçek bir bunalım dönemi yaşamaktadır."[69] Koyduğu tanıyı belirtmek gerekmektedir:

> Hastalığımız... genelde sanıldığı gibi, düşünsel türden değildir; çok daha derin nedenleri bulunmaktadır. Yürürlükte olan ahlâkî yapının hangi kurumsal anlayış üzerine temellendirileceğini artık bilemediğimiz için acı çekmiyoruz, fakat bu ahlâkî yapının belli parçalarının iyileşmesi mümkün olmayan bir biçimde parçalanmasından dolayı acı çekiyoruz ve bize gerekli olan şey daha henüz oluşma sürecindedir.[70]

Sanırım Durkheim kendi çalışmasını hazırlarken Saint-Simon'u dikkatlice incelemeye girişmemiştir; çünkü bu çalışmada onun adına hiç rastlanmamaktadır. Durkheim kendi *İşbölümü* ile Saint Simon'un *L'Industrie* (Endüstri) (1816-1818 dolayları)'si arasındaki benzerliği görmek üzere Saint-Simon'u dikkatlice incelemeye başladığında şaşırmış olmalı. Saint-Simon ilk dönemlerde yazdıklarında modern toplumların bütünleşmesi (entegrasyon) için endüstriyel düzenin nasıl bir yapısal temel oluşturabileceğini tartışırken,[71] aynı zamanda toplumsal örgütlenmenin ahlâkî bir dönüşüm olmaksızın kendisini başarıyla dönüştüremeyeceğine işaret ediyordu. Şimdilerde eski ahlâkî sistem yerine bir yenisi kabul edilmeksizin terkedilmiş olduğundan Fransız toplumu belli bir ahlâk krizine girmişti.[72] Durkheim, aynı zamanda, Saint-Simon'un önceleri toplumsal düzen için ekonomik öz-çıkar (*self-interest*)'ın bir iş ahlâkı olarak yeterli olacağına inandığını, fakat sonradan fikrini değiştirdiğini belirtmektedir. Bencillik ya da öz-çıkar insanları birleştirmekten çok böler; aslında öz-çıkar sınırlanmadığı takdirde toplumun güçlenmesinden çok çözülmesine yol açacak[73] bir tutkudur. Bu noktanın Durkheim'ın hem *İşbölümü'nde* hem de *İntihar*'daki düşüncesi ile çakıştığını (*İntihar*'da bencilliğin insanlara olduğu kadar örgütlü toplumlara da zarar verdiği tartışılmaktadır) irdelemeye gerek yoktur.[74]

Durkheim başka bir noktaya parmak basmaktadır: Saint-Simon önceki toplumsal düzende öz-çıkar veya bencillik barındıran şeylerin artık etkilerini yitirmiş geleneksel dinî inançlar olduğunu görmüştür. Bu, toplumu sosyoekonomik yapısal sistemi tamamlayan bir elverişli ahlâkî sistemden yoksun bıraktı. Bundan dolayı, ulusal toplumsal düzenden çok uluslararası toplumsal düzende modern toplum ekonomik olarak ne kadar iyi örgütlenmiş olursa olsun,[75] bu toplumsal örgütlenmenin bir ruha ihtiyacı vardır; ekonomik birlikteliğin tutkalını oluşturacak olan ahlâkî birlikteliği sağlayıcı ve ortak ahlâkî değerler şeklindeki bir ruha ihtiyaç vardır.[76] Bunun sonucunda, Saint-Simon'un *Yeni Hıristiyanlık*'da (1825 dolaylarında) düşüncesinin son aşaması modern toplumlar için uygun ve gerekli olan dini ele almak olmuştur.

Her ne kadar *Sosyalizm*'i yazdığı sırada din konusundaki görüşlerini yenilemeye başladıysa da, Durkheim'ın düşünsel gelişmesinin Saint-Simon'unkine ne kadar benzediği belirtilmelidir. Durkheim, aşağıdaki bölümde Saint-Simon'un vardığı son noktayı tanımlamaktadır; bu bölüm Durkheim'ın ilk çözümlemelerinden *Biçimler*'deki bitirme

noktasına kadar açıkça görülen değişimi gözleyen bir yorumcu için de aynen geçerli olabilir:

> Teolojik sistemin muhalifi ve pozitif felsefenin kurucusu yeni bir dinin kurulmasını talep ediyorsa, insan onun düşüncelerinde bir devrim yaşandığını ve artık ilkelerinden vazgeçtiğini düşünmek durumunda kalıyor. Bu varsayım onun son eseri olan *Yeni Hıristiyanlık*'a bakıldığında da akla yatkın gelmektedir... Bu yorum yanlıştır. Tam tersine, Saint-Simon düşünsel gelişmenin bütün dönemlerinde dinî düşünceleri son derece şiddetlice hissetmiştir... Sonuç olarak, Saint-Simon hiçbir zaman pozitif ve bilimsel felsefeyi her bir dinî sistemden ayrı olarak düşünmemiştir. Tersine, birinin diğerine öncülük ettiğini hissetmiştir.[77]

Saint-Simon'un yeni oluşan endüstriyel düzenin direği olarak vurguladığı Hıristiyanlığın toplumsal ahlâkı idi. "Herkese kardeşinmiş gibi davran" ilkesi Hıristiyanlığın özgeci ilkesidir ve insanların başkaları ile birlikte kendilerini Tanrıda bulmalarına öncülük ederken hem bu dünyaya ilişkin bir vurgulamayı hem de önemli bir toplumsal boyutu beraberinde getirir. Durkheim bir noktaya dikkat çekmektedir: Her ne kadar bu yeni dinin kendine ait ibadet usulleri ve dogması olsa da temel özelliği ahlâkı olacaktır.[78] Bu yeni dinin içkin ve hatta *kamutanrıcı* (*pantheist*) temelleri vardır, çünkü Tanrıyı gerçek olan her şeyde bulur ve kutsal olanı bu dünyanın dışında olan hiçbir çevrede veya inanç nesnesinde bulmaz: Bu yeni din insan toplumlarının arasındaki birleştirici ruhî bağları sağlamakla görevlidir. Saint-Simon'a göre (*Biçimler*'de de Durkheim'a göre olduğu gibi) topluma birlikteliğinin bilincini veren dindir. Eğer Tanrı doğa ile birse, bilim ve din arasındaki karşısavlık [durumu] yok olmaktadır. Çünkü Tanrı hem bilimsel araştırmaların hem de dinî ibadetin nesnesidir.[79]

Yeniden vurgulamak gerekirse, bilim ve dini uzlaştırma girişiminin Durkheim'ın yalnızca Saint - Simon'u sergilemesinden kaynaklanmadığını, daha sonraları *Biçimler*'de Durkheim'ın kendi amacı olarak ortaya çıkacağını belirtmeliyim. Saint-Simon'un dine bakış açısı "dayanışma ahlâkının akılcı açıklamasına" yol açmaktadır ve bundan dolayı Saint-Simon, Durkheim için son derece önemli bir etki kaynağıdır. Bu din düşünsel bir kurgu olmayacaktır; Modern toplumun temel özellikleri olan endüstriyel ekonomik yapı ile, demokratik ve kozmopolit eğilimlerle ve Hıristiyanlıktaki psikolojik kökleriyle kaynaşmış olacaktır. Saint-Simon'un son yazdıklarında vurguladığı ahlâk, ahlâkın özgeciliği ve dinin içkinliği gibi konular Durkheim'ın seve seve kabul edebileceği konulardı.

Durkheim, Saint-Simon'un *Yeni Hıristiyanlık*' ı bitiremeden öldüğünü bildirmektedir; bundan dolayı modern toplumların sivil dinlerini ve ahlâk sistemini tamamlayamadığını söyleyebiliriz. Bu durum, sanki alay edermişcesine, ikisi arasında bir başka bağ oluşturmaktadır. Durkheim'ın Saint-Simon üzerine ders notları hazırladığı dönemde bilemediği bir şey vardı, yirmi yıl sonra kendisi de kendi ahlâk sistemi üzerine çalışırken ölecekti ve bu onun projelerinin en üst noktası olacaktı.[80]

Durkheim verdiği dersi bitirirken (konuyu bitirirken değil, çünkü daha sonraki yıllarda Alman sosyalizmini de kapsayacak şekilde çalışmasını genişletmeye niyeti vardı) Saint Simon'da 19. yüzyılın bütün temel düşünsel fikir akımlarının tohumlarını bulabileceğimizi söylemektedir: (a) Tarihsel bilimin yöntemi; (b) Modern dönemlerin en önemli felsefî yeniliği olan pozitif felsefe; (c) Sosyalizm; (d) Dinî yenilenme özlemi.[81]

Durkheim'ın Saint-Simon'u özetleyen değerlendirmesi kendi mezar kitabesi yerine de geçebilir:

> Gayet canlı ve öğrenmeye istekli, yeni akımlara meraklı ve bir tür sezgisel sempati ile ödüllendirilmiş zihni onu bütün çağdaşlarının özlemlerine duyarlı kılmıştır, Saint-Simon çalışmalarında kendi döneminin bütün eğilimlerinin bir tür bireşimini yapmayı başarmıştır.[82]

Şimdi Durkheim üzerindeki ikinci temel etkiye, felsefeci Immanuel Kant'a gelelim: Kant sadece Durkheim üzerinde değil ama pratik olarak Durkheim kuşağının bütün yüksek eğitim görmüşleri üzerinde gözle görülür izler bırakmıştır. Daha önce, felsefenin Üçüncü Cumhuriyet için belli bir ideoloji ve meşruluk geliştirmek konusunda çok önemli olduğuna işaret etmiştim; Kant, diyebilirim ki, diğer simaların arasında bu gelişme için gereken ilhamı ve uyarıyı sağlayan [biricik] felsefeciydi.

Çocukları arasına Hegel, Lamennais, Schleiermacher, Schopenhauer ve genç Marx'ın katılabileceği Romantik hareketin heyecanının ardından 19. yüzyılın ikinci yarısı daha ağırbaşlı, akılcı akımlar ile damgalanmıştır. Kant modern felsefenin temel siması olarak "yeniden-keşfedilmişti". Fransa'da özellikle Cumhuriyetçi çevrelerde durum böyleydi: Durkheim'ın öğrenciyken istekle okuduğu Charles Renouvier (1815-1903) tarafından ve yine Durkheim'ın Ecole Normale'de kendi hocası olan 'Üçüncü Cumhuriyetin felsefecisi' Emile Boutroux tarafından felsefenin baştacı edilmişti. Bu rejim ve Kant arasındaki yakınlığın nedeni sorulabilir. İlk olarak, yeniden hatırlatmak gerekirse, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin bir amacı bilginin kesinliğini Hume'un harap eden kuşkuculuğundan kurtarmaktı. 19. yüzyılın ortalarında yetişkin insanlar haline gelmiş Avrupalı kuşak için bilimin üstünlüğü, özellikle evrimci kuramın kabulü, önceleri evrenin dinî açıklaması ile sağlanan, dünyanın dengesine ilişkin kesinliği kökünden sarsmıştır. Bir yanda bilim ve bir yanda ekonomik etken imgesi olan ve ekonomik öz-çıkar ile güdülenen insan arasında kalan bir Avrupalı kuşak "mutlak olandan görece olana doğru" şiddetli ve sarsıcı bir geçiş yaşamıştır.[83] Bunu izleyen kuşak -Durkheim'inki- "görecelik" (*relativism*)'in kısıtlamalarının farkına varmıştır; 1870'lerin başındaki kargaşalardan sonra, yeni gelişen Cumhuriyet rejimi ve onun taraftarları ya ahlâkî anarşiye[84] ya da öteki dünyaya yönelmiş geleneksel Katolik ahlâka bir almaşık arıyorlardı.

Kant'ın felsefesi çeşitli boyutlarda ideal bir uyum gösteriyordu. İlk olarak Kant'ın epistemolojisi 'saf akıl'ın sağladığı mutlak kesinliğin sınırlarını yeniden ayağa dikmeyi amaçlıyordu. İkinci olarak, eylemin ahlâkî temellerini oluşturma konusunda önemli bir 'pratik' tarafı vardı; bu noktada Tanrıya doğrudan başvurmuyordu ve ideal olarak bir "laik ahlâk"için gereken cumhuriyetçi mizacı inceliyordu. Kant'ta bu dünyaya ait Protestan çileciliği (*asceticism*)'nin ifadesi söz konusudur,[85] ve bu düşünce Fransız cumhuriyetçiliğinin etkili liderliğinin dünya görüşüyle gayet güzel bir uyum içerisindeydi. Kant'ın ilgilendiği konulardan olan iradenin özerkliği "istençcilik" (*volontarizm*) "kategorik emperatif" kişinin maddiyatı düşünmeden "görevlerini" yerine getirmesinin önemi - bunlar ve daha başkaları kollektiviteye yönelmeyle bağdaşabilir, çıkarcı olmayan bir bireycilik sunmuştu. Yeni-Kantçılığın lâik bir ahlâk olarak akademi dışı bir çekiciliği vardı; hem cumhuriyet rejimini meşrulaştıracak, hem de Üçüncü Cumhuriyetin asıl seçmenleri olan gelişen orta sınıfa[86] hitap edecek toplumsal özgeciliğin yayılması için gereken hareketliliği sağlayacaktı.

Durkheim'ın eğitimi sırasında (ve o yüzyılın sonrasında) lisedeki felsefe eğitiminde Kant'a verilen önem bu dönem Fransa'sının politik yaşamına ilişkin en önemli belgelerin birinde görülmektedir. Bu belge, Maurice Barrés (1862-1923) tarafından yazılmış politik bir roman olan *Kökünden Koparılmışlar*'dır.[87] Barrés Durkheim'ın çağdaşlarından olup Lorraine'de büyümüştür. (Durkheim'dan aşağı yukarı 35 mil ötede, Nancy lisesinde) aynı lise eğitimini görmüştür ve aynı zamanda Durkheim gibi ileride Paris'in aydın çevresine girmiştir. Yine de Durkheim'dan farklı olarak Barrés lâik eğitimi oldukça eleştirir duruma gelmiştir; çünkü bu eğitimi öğrencilerin ulusal geleneklere ve ulusal ruha olan bağlılıklarını "kökünden koparan" ve yabancılaştırıcı bir güç olarak görmüştür. Durkheim'dan farklı olarak Barrés sağın sözcüsüydü ve cumhuriyet karşıtı bir milliyetçi olmuştur.

Yazarın deneyimlerinden kaynaklanan bu roman esasen Lorraine'deki lisenin son sınıfındaki bir grup öğrenciyi çizmektedir. Bunların felsefe hocası (Bouteiller) "kararlı bir Kantçıdır", mezuniyetten sonra hoca ve öğrenciler Paris'e giderler; roman Fransız politik hayatının olaylarına dayanarak onların hayatlarını ve bahtlarını birbirine bağlayarak anlatmaktadır. Barres ve Durkheim gibi, Liselilere verilen felsefe eğitiminde, Kant'ın önemini göstermek üzere birkaç bölüm seçmeme izin verin.

Hayli önceden Bouteiller'in Kant'ı izleyerek şöyle dediğini biliyoruz: "Dünya bir balmumu gibidir ve zihnimiz onun üzerine tıpkı bir mühür gibi etkisini bırakır... Zihnimiz dünyayı mekân, zaman ve nedensellik kategorileri aracılığıyla algılar."[88] Ayrıca Bouteiller'in, "mutlak kuşkuculuk döneminden sonra... Kant'la aynı düşünceyi paylaşarak, öğrencileri için ahlâk kategorilerini ve kesinlikler bütünlüğünü yeniden kurabileceğine inandığını" biliyoruz.[89]

Bouteiller, akademik yılın sonunda, öğrencilerine dersler boyunca vurguladığı en önemli noktaların bir özetini vermiştir:

> Önemli bir düşünceyi inceledik: Kant'ın nasıl mutlak şüpheciliğe vardığını ve sonra nasıl kesinliğin ilkelerini yeniden kurduğunu tartıştık, kendi deyimiyle ifade edecek olursak: "varolan bir gerçeklik vardır, bu gerçeklik ahlâkî kanunlardır... Üzerine tüm ahlâkı temellendirdiğimiz ilkeyi hatırlayalım... Bu ilke eylemlerimizi bir kural haline getirebilecek şekilde [genelde insanlık adına] davranmaktır."[90]

Durkheim'ın da lisedeki felsefe derslerinde aldığı mesajın işte bu mesaj olduğunu ileri sürüyorum. Durkheim, Kant'ın felsefesini mükemmel bir şekilde tanımaktan öteye ne zaman felsefî biçimde düşünse Kant'la ömür boyu sürmüş bir diyaloğa girmiş gibidir. Durkheim'ın zihninin, toplumsal yaşamın kurucu özellikleri olarak ele aldığı ahlâkîlik ve ahlâk ile, ahlâk bilimi ile meşgul olması Kant'ın etkisinin göstergesidir. Marx'ın sosyolojik çözümlemesinin tamamen yeni Hegelcilikte temellendiğini iddia edebileceğimiz gibi, Durkheim'ın sosyolojik çözümlemesinin felsefî temelinin yeni-Kantçı olduğunu iddia edebiliriz. Kant ve Durkheim'ın ilişkisi üzerinde biraz duralım.

Kant için ahlâkın bir gerçeği vardır ve bu gerçeklik hem bireyin ötesine uzanmaktadır, hem de ahlâkî eylemi birey üzerinde bağlayıcı kılmaktadır; bunun *a priori* bir koşul olmasına rağmen Kant yine de ahlâkı Tanrıdan türetmez. Durkheim, anlama yetisi'ne atfedilen ve aşkın bir yapı gibi ele aldığı Kant'çı a priori'yi seve seve kabul eder, fakat bu akıl yapılarını geçerli kılabilmek için bu a priori'nin kaynağını değiştirecektir. Durkheim'a göre[91] ahlâkî eğilimin a priori olan aşkın kaynağı toplumdur ve onun

varlığı bütün bireylerden önce ve sonra gelmektedir. Bu ahlâkî olgunun (bir toplumsal normun) iki önemli özelliği vardır ve bunlar bir olguya diğer davranışçı eylem kurallarından farklı bir özellik kazandırırlar. Bunlardan bir tanesi, Durkheim'ın Kant'tan aldığı,[92] bireyleri bağlayıcı kılma özelliğidir. Durkheim Kant'ın ikinci özellikten söz etmediğini söylemektedir; bu özellik ahlâkî eylemin arzulanır olduğu ve yerine getirmenin birey için iyi bir şey olduğu düşüncesidir. Ahlâkî eylemler dinî eylemler gibi hem zorunlu hem de istenilen şeyler olma özelliğini taşırlar.

Durkheim'ın ahlâkî eylem üzerine söyledikleri "Eğitim Bilimi" dersinde sunduğu materyalin kısaltılmış halidir. Ölümünden sonra yayımlanan ve ders notlarından oluşan *Ahlâkî Eğitim*[93] kitabının sadece ilk bölümünü incelemek Durkheim'ın ahlâka yaklaşımının özünün ne kadar Kant'çı olduğunu görmek için yeterlidir. Durkheim her ne kadar Kant'ı ahlâkî eylemin verdiği kişisel tatmini ihmal etmekle suçlasa da, bu suçlama hafif bir azarlama olarak kalmaktadır. Çünkü Durkheim kendi tartışmalarında ahlâkî davranışın zorunlu yönünü mutluluğa götürücü (*eudaemonic*) yönünden çok daha fazla vurgulamıştır. Bundan daha ciddi olan Durkheim'ın Kant'ın özünde toplumla bağıntılı olan ahlâkın zaman ve mekâna göre değişebileceğini; çünkü farklı toplumların ve aynı toplumdaki farklı tarihsel dönemlerin içerik olarak farklı ahlâklar gerektirdiğinin farkında olmadığı yolundaki eleştirisidir. Hatırlatmak gerekirse Kant'a göre bir eylem insanlık için, nerede ve ne zaman olduğuna bakmaksızın evrensel bir eylem kuralı haline getirilebildiği takdirde ahlâkî olmaktadır. Böyle olunca Durkheim'ın ahlâkî görecelik lehine olan tutumu, çok fazla büyütülmemesi gereken bir konudur. Farklı ahlâkî sistemler farklı toplumlara uygunsa, bu aynı zamanda, Durkheim'ın gelişmesinin belli bir döneminde bulunan belli bir toplumsal örgütlenmeye tekabül eden ve o döneme uygun olan bir ahlâkın bulunduğunu hissettiği anlamına da gelmektedir.

Hiçbir yerde, Durkheim'ın farklı toplumsal tabakaların veya aynı toplumdaki farklı toplumsal grupların birbirinden ayrı ve onlara uygun ahlâkî eylem kodları olabileceğini ve bunların her birinin birbirinden sıkı sıkıya ayrı olduğuna dair bir düşüncesi olduğuna rastlamadım. Böyle bir şey olsaydı bu düşünce anomi'nin normal ve modern topluma denk düşen bir koşul olduğunu kabul etmekle aynı anlama gelirdi. Eğer anomi[94] - burada birbiriyle çelişen ve aynı toplumda varolan çok sayıda normatif paradigma anlamındadır- toplumsal örgütlenmenin geçici patolojik bir garabeti olarak ele alınmaktan ziyade normal kabul ediliyorsa, o zaman ulusal birlik ve toplumsal cemaatin varlığı için ne kadar umutlu olabiliriz? Toplumsal cemaat sabit bir şekilde durmaktansa gelişebilir ve ahlâkî tasarımların gelişmesine öncülük edebilir; fakat Durkheim'ın toplumsal gerçekçiliği toplumsal yaşamın bütün dışsal ve kurumsallaşmış yönlerinin temelinde ya da ardında toplumsal cemaatin[95] hep varolduğu düşüncesinde temellenmiştir.

Bu durumda, Durkheim'ın gerçekçiliği Kantçı eleştirel gerçekçilikle aynı çizgidedir; hem öznelliğe yer vermektedir (çünkü dünya zihnin ya da bilincin a priori yapıları aracılığı ile anlaşılır kılınmaktadır), hem de bireye aşkın dünyanın yapaysallığını (*facticity*) muhafaza eder. Hem Kant hem de Durkheim için ahlâk birey özgürlüklerinin kısıtlanması demek değildir; iddia edilen bunun tam tersidir.[96] Kısaca, özünde akılcı olan Kant'çı ahlâk felsefesi, bir sosyolog ve eğitimci olarak Durkheim'ın ilgisini çeken birçok konuda yol gösterici felsefî bir sistem olarak kabul edilmelidir. Bu konulardan bir tanesi yurttaşlık bilincini, toplumsal dayanışmayı ve demokratik ve cumhuriyetçi ku-

rumlara bağlılığı geliştirmek üzere laik eğitimin biçimi ve vurguladıkları ile ilgilenmekti.

Durkheim, aynı zamanda, Kant'da temel bir epistemolojik uyarı ve meydan okuyuş buldu. Kant'ın bilgi teorisi aklın kategorilerine büyük önem veriyordu; bu kategoriler dış dünyaya ait algılarımızı 'programlıyordu', Durkheim bu kategorilerin- mekân, zaman, nedensellik, bütünlük vs.- köklerinin bireyde olduğunu yani bireysel zihnin işlevleri olduğu düşüncesini kabul edemezdi. Fakat aynı zamanda, Durkheim Kant'ın dünyayı düzenli kılan zorunlu a priori yapılara dair koyutlamasını seve seve kabul etmiştir. Aslında Durkheim Kant'ın anlamanın kategorilerini sosyolojiye tercüme etmiştir; Mauss[97] ile beraber yayımladığı gelecekteki tartışmalara ışık tutan bir makalede, mantıksal düşüncenin yapılarının kollektif oldukları için gerçekten a priori olduklarını yani toplumsal tasarımlar olduklarını iddia etmiştir. Başka türlü ifade edecek olursak, Durkheim *İlkel Sınıflandırma*'da dünyanın bilişsel haritasının bireyin zihninin bir işlevi olmadığını, fakat daha derin bir temelden, toplumsal örgütlenmenin kendisinden ya da en azından bir toplumsal cemaatin çevresine uyum sağlayışından kaynaklandığını belirtmiştir. Kendisi bu makalenin önemini tam olarak anlamamış olsa bile ben Durkheim'ın sınıflandırmanın toplumsal temeline dair söylediklerinin çok önemli bir yenilik veya fenomenolojik sosyolojiyi önceden görmek olduğunun söylenebileceğini düşünüyorum: Madem ki nesnel gerçekçiliği örgütleme ve sınıflandırma biçimleri kollektif tasarımlardır, o zaman bu a priori yapıların (Husserl'in noemeta'sına benzer bir şekilde) anlamaya çalıştığımız toplumsal dünyanın kurucuları olduğu sonucu çıkar. *Bir kollektivitenin dünyayı sınıflandırmasının yapısını anlamak aslında onun toplumsal örgütlenme kural ya da ilkelerini anlamaktır.* Bu görüş Durkheim'ın anlayışının ve keşiflerinin en önemlisi olarak ele alınabilir.[98]

Sosyolojideki bugünkü "etnometodolojik" araştırmaları önceden görmüştür.[99] Bu akımın izleyicileri Durkheim'ın daha sonraki çalışmaları olan *İlkel Sınıflandırma* ve *Biçimler*'in fenomenolojik sosyoloji açısından sonuçlarından habersiz görünmektediler; bu çalışmalarda kollektif tasarımlar kollektivitenin dinî bilinci üzerinde temellendirilerek Kant'ın bilgi teorisi sosyolojiye tercüme edilmiştir. Durkheim'ın "sosyolojizmi"[100] bu yönden bakılırsa, bilginin bireyin işlevi olduğunu savunan geleneksel felsefî bakış açısı bakımından epistemolojik bir devrim sayılmaktadır, çünkü Durkheim bilginin özünde toplumsal olan a priori yapıların bir işlevi olduğunu ve bireye toplumsallaşma süreci içerisinde verildiğini koyutlamaktadır. Bundan dolayı, Durkheim nesnel bir gerçeği açıklamak üzere iyiniyetle resmî istatistiklere başvuran *İntihar*'ın "pozitivisti" olarak karikatürize edilen imgeden çok uzaktır.

Yakınlarda başka bir yerde ileri sürdüğüm gibi,[101] Durkheim ile ondan bir yıl önce doğan çağdaş fenomenolojik felsefenin kurucusu Edmund Husserl arasında merak uyandırıcı yöneşme *(convergence)* temelleri bulunmaktadır.

Her ikisi de bilginin ve aklın aşkın temellerini görmüşlerdir ve yine her ikisi de "öteki dünyaya" ait olmayan aşkın bir bilinç görmüşlerdir. Durkheim bu aşkınlığı kollektif bilinçte bulmuştur, bu bilinç "bilincin bilinci olduğu için ruhsal yaşamın en üst biçimidir."[102] Husserl önceleri bunu aşkın egoda bulmuştur; bununla beraber daha sonraki yıllarda giderek fazla Durkheim'cı konuma yaklaşmış görünmektedir. Husserl'in *Lebenswelt* kavramı veya bilincin nihaî kaynağı olarak deneyimlerin dünyası, bana göre,

Durkheim'ın, anlamanın kategorilerinin kaynağı olan toplumsal cemaat kavramına oldukça yakındır. Son olarak hem Husserl'in hem de Durkheim'ın ortak atası Kant'çı felsefedir; bu Husserl'ci ve Durkheim'cı gerçekliğin idealist olan vurgulamalarında yansımaktadır. En son temel çalışması olan *Avrupalı Bilimlerin Bunalımı* ve *Aşkın Fenomenoloji*'de[103] Husserl'in yeniden giriştiği aklın fenomenolojik eleştirisi ile, Durkheim'ın *Biçimler*'de giriştiği aklın sosyolojik eleştirisi bilginin kesinliğini ve birlikteliğini yeniden kurmayı amaçlayan Kant'çı mirasın birbirini tamamlayan yönleridir.

Durkheim üzerindeki diğer en büyük etkiyi yapan Saint-Simon'un toplumsal örgütsüzlüğün bilgi bütünlüğünün eksik olduğu bir toplumsal düzenin yansıması olduğu ve bu durumun bütün önemli toplumsal bunalımların nedeni olduğu ya da bu bunalımlarda yansıdığını hissettiği hatırlanırsa, Kant ve Saint-Simon'un etkilerinin Durkheim'a daha özel sosyolojik araştırmalar için gereken bütünsel ilginin yollarını açmak suretiyle birbirini güçlendirdiği görülebilir.

Durkheim üzerindeki etkiler konusu üzerinde daha fazla durmayacağım, çünkü özellikle Durkheim büyük bir bireşimciydi ve kendi sosyolojisinde çeşitli akımlardan ve disiplinlerden birçok görüşü birleştirmişti. Yine de, Saint-Simon ve Kant'ın Durkheim'ın genel dünya görüşü içerisinde, sosyoloji ve felsefenin bütünlüğü için gerekli olan temel noktaları sağlamak konusunda özel bir yer tuttukları kanısındayım. Burada bazı 'daha hafif' etkilere de yer verilmelidir: Örneğin, Ecole Normale'de Durkheim'ın tarih hocası olan Fustel de Coulanges'ın *Antik Kent*'i şüphe götürmez bir biçimde Durkheim'ı hem modern toplumu sosyolojik olarak anlamak konusunda tarihsel çözümlemenin, hem de toplumsal örgütlenmenin gelişen biçimlerini belirleyen ve kurumsal bir yapı olarak ele alınan dinin önemine duyarlı kılmıştır. Durkheim *Année Sociologique*'nin ilk cildinin önsözünde sosyoloji ve tarihin barışmasının bir ihtiyaç olduğunu vurgulamakta ve Fustel de Coulanges'ın gerçek sosyolojinin tarih olduğuna ilişkin düşüncesini hatırlatmak için, onun adına yer vermektedir: Durkheim bu düşünceye katılmakla birlikte son sözü elinde tutup, hiçbir şey bundan daha az tartışılır olamaz, yeter ki tarih sosyolojik biçimde ele alınsın diye eklemektedir.[104]

Alman sosyal bilimcilerine de, özellikle Wundt ve Schäeffle'eye aynı ağırlıkta yer verilmelidir. Durkheim her ikisini de 1885-86 dönemindeki seyahatinde tanımıştır. Durkheim üzerindeki bu "Alman etkisi" kariyerinin başlangıcında ona yardımcı olduysa da sonradan onun ıstıraplı anlar yaşamasına neden olmuştur.[105] Sonradan, özellikle "ilkel dinlerin" bilimsel araştırması ile ilgilenen İngiliz sosyal bilimcileri, Durkheim'a yeni bakış açıları ve sosyolojik olarak anlamlı yeni bilgi kaynakları sağlamışlardır. Burada McLennan, Frazer ve hepsinden öte dikkate değer İskoç bilgin W.Robertson Smith'in[106] adı belirtilmelidir. Bu listeyi oldukça geniş tutmak mümkündür, fakat Durkheim üzerinde etkili olan bir gruptan daha yeni kendi öğrencilerinden söz ederek bu konuyu kapatacağım. Okulun üyeleri arasında, Fransız üniversite çevrelerinde bir kural olarak varolan "kaba bireycilikten" çok daha gelişkin Durkheim'ın da katıldığı ortaklaşa denemeler, yazılar ve monografiler yazmak şeklinde bir işbirliği vardı.

Birinci ve ikinci kuşak öğrencilerinin arasında Marcel Mauss, Henri Hubert, François Simiand, Maurice Halbwachs, Paul Lapie, Paul Fauconnet, Georges Davy ve Robert Hertz bulunmaktadır. Bu öğrenciler Durkheim'dan sadece esinlenmekle kalmamış, aynı zamanda Durkheim'a sosyolojik çözümlemesinde ilerlerken önemli düşünsel geribildiri-

lerde *(feedback)* bulunmuşlardır. Bu açıdan, Durkheim, daha sonraki bir sosyoloji okulunun başkanınca dile getirilen şanslı konumun bir benzeri içerisindedir:

> Akademik kariyerimin en ödüllendirici özelliği ilerlemiş öğrencilerle birlikte bu derece geniş çaplı bir ortaklığın kurulabilmiş olmasıdır. Böylesine genç zihinlerin, bana öyle geliyor ki, hocalarının üzerinde çok uyarıcı bir etki bırakmamaları söz konusu değildir.[107]

III

Durkheim'in sosyolojik yapıtı ya da tasarısı birbirine bağlı meslekî etkinlikler[108] bütünlüğü olarak ele alındığında, müteveffa bilim felsefecisi Imre Lakatos'un "bir bilimsel araştırma programı"[109] (bundan sonra BAP olarak belirtilecektir) olarak tasarladığı şeyler aynı anlama gelmektedir. BAP'ın 3 önemli parçası vardır: (1) Lakatos'un deyimiyle "metafizik inançlardan" oluşmuş bir "sert çekirdek"; (2) Pozitif ve negatif heuristics'in* sağladığı bir "koruyucu kuşak"; (3) gerçek dünyanın farklılaşmış bölümlerine ait ampirik ifadeler, tahminler ve yorumlar getiren alt disiplinler için birbirinden uzak kuramlar. Kuramların, negatif heuristics'in kapsadığı metodolojik kurallarla beraber BAP'ın sert çekirdeğini oluşturan[110] metafizik inançlara bağlılık, *a priori* olan, dolayısıyla çürütülemez inanç kalemleri çerçevesinde birbirleriyle bağları vardır.

Durkheim'ın üniversite kariyerinin başlangıcında, sosyoloji için bir bilimsel araştırma programının (BAP) ilk formülasyonunu geliştirdiğini söyleyebiliriz. Durkheim'ın Bordeaux'daki ilk dersleri, önce de belirttiğim gibi, sosyolojinin bilimsel bir disiplin olması için ne yapılması gerektiğini çok önceden kafasında formüle ettiğinin belirgin bir göstergesidir. Bu ilk bakış açısı yıllar boyunca özellikle, bilimsel bir araştırma grubunu oluşturan öğrenci ve meslekdaşları kendine çektikçe giderek bir incelik kazandı. Bu doğrultuda baktığımızda ayrıntılı bir çalışma olan *İşbölümü*'nün BAP'ın haberciliğini yaptığını düşünebiliriz. Araştırma mantığının ve amacının "İşbölümü","metafizik inanışlar" ya da "önvarsayımlar" *(presuppositions)* demeyi tercih ettiğim şeyleri kapsar ve aynı zamanda Durkheim'ın yanlışlamaya tâbi tutacağı bir kuramı geliştirmektedir. Durkheim'ın yazdığı önsöz araştırmanın amacını açıkça belirtmektedir.[111] Dayanışma toplumsal yaşamın merkezî bir olgusu, en mükemmelinden bir toplumsal olgu ise de doğrudan incelenemez (çünkü öznel ve özneler arası eğilimler fiziksel durum değildirler); bu nedenle dayanışmayı işlemselleştirmek *(operationalize)* gerekmekte dir ki görünür belirtilerini inceleyebilelim.[112] Dolayısıyla çalışmasının ilk bölümünde araştırma yönteminin ve yanlışlamaya tâbi olacak olan kuramının taslağını vermektedir: Hukuk sistemlerinin toplumsal gerçekliğin (dayanışma) iç çekirdeğinin dışa yansıması olarak ele alınabileceğine göre bu iç çekirdek "mekanik" dayanışmadan "organik" dayanışmaya doğru giden niteliksel değişmelere uğradıkça, yasal sistem tiplerinin (hepsinden önce medenî kanunun ve ceza kanununun) toplam yasal kuralların içindeki oranında belirgin kaymalar olmasının beklenmesi gerektiği öngörülmüştür.Bu noktada *İşbölümü*'nün ilk bölümünü izleyen temel fikirlerin üzerinde durmaya gerek yoktur. Fakat bu çalışmayı Durkheim'ın BAP'ının göstergesi olarak kullanıyor olduğumdan, hem pozitif hem nega-

* Heuristics: bir çalışmayı sürdürebilmekiçin, pek irdelemeden (geçici olarak) kabul edilen varsayım (ç.n).

tif heuristics'i kapsadığını gösterecek kadar üzerinde durmama izin verir.

Remenyi'nin belirttiği gibi, herhangi bir BAP'ın negatif heuristics'i "programın çürütülemez metafizik önermelerine" açıklık getirmektedir[113] ve böylece bilimsel açıklama usulünde neyin meşru neyin gayri meşru olduğunu göstermektedir. Tam bir açıklık getirmese de, Durkheim'ın başlıca negatif heuristics'i odur ki işbölümü bir toplumsal olgu olmasından ötürü bireyler arası kendiliğinden ekonomik değişimin çerçevesinde açıklanamaz. Spencer'in işbölümünü ele alış biçimi Durkheim'ın yapıtının yedinci bölümündeki eleştirilerinin temel hedefidir. Durkheim'a göre Spencer toplumsal olguları, toplumsal yapılardan ziyade bireylerle açıklamaya çalışanların temsilcisidir. Durkheim, toplumsal gerçekçiliği, birbiri ile mal ve hizmetleri değişen bireylere indirgeyen bir alışverişçi toplum modeli *(exchange model of society)*'ne karşı olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

> İşbölümü bireyleri değil, toplumsal işlevleri birbirine sunmaktadır.[114]

İşbölümü'nün bir metodolojisi olmakla beraber, asıl *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*'nda[115] okuyucularına kapsamlı bir negatif ve pozitif heuristics sunmaktadır. Aslında bu kitap "sosyolojiyi nasıl yapmalı"nın ilk okuma kitabıdır ve bundan dolayı BAP'ın devamında temel önemi vardır. Bu kitap toplumsal olguları araştıracak olanlara "toplumsal olgulara" nasıl yaklaşılması gerektiğini, nasıl tanınacakları ve nasıl açıklanacaklarını göstermektedir. İşlem usullerinin belli ölçüde standardlaşmasını sağlamak bir bilimsel disiplinin kurumsallaşması ve rasyonalizasyonu için elbette temel koşuldur. Durkheim'ın kuralları bunu "araştırma grubunun" üyelerine empoze etmiştir ve aynı zamanda sosyolojik araştırmaya belli bir renk katarak sosyolojiyi "çağdaşlaştırmıştır". Renk derken Durkheim'cıların, çağdaş nitelikteki toplumsal konularla ilgilenirken bile bütün çalışmalarında bulunan nesnelliği ve çözümlemelerindeki kesinliği kastediyorum. Bu renk - "bilimsel çilecilik" demeyi istediğim - *Kurallar*'daki önemli bir negatif heuristics'den gelmektedir: Toplumsal olgularla ilgilenirken sağduyu veya sokaktaki adamın araştırılan konu hakkındaki düşüncesi parantez alınmalı, kenarda bırakılmalıdır. Durkheim'ın belirttiği gibi, "bütün ön fikirler sökülmelidir."[116] Bu negatif heuristic'den sonra, Durkheim esasen pozitif olan bir heuristic önermektedir: Toplumsal olgulara ilişkin bir araştırmaya başlarken, araştırmacı neyi araştırdığının işlemsel bir tanımını vermelidir.[117] Bu araştırma programının dışsallaştırılması anlamında bir pozitif heuristic'tir; yani ampirik toplumsal olguları kodlamak ve yorumlamak için kullanılabilir öngörü içeren önermeler yapabilen kuramların şekillenmesine götürmektedir.

Buradaki tanıtma *Kurallar*'a hakkını tam anlamıyla kesinkes vermemektedir. Fakat okuyucuya Durkheim'ın sosyolojik çözümlemesinin bütünselliği içerisinde bu eserin nerede durduğunu göstermek yetebilir. Bu yapıt sosyologların hepsince kabul edilmemiş, Durkheim'ın zamanında bile hayli itiraz ve yanlış anlaşılmalara maruz kalmıştır. Bütün bunlardan ötürü bu kitap, Durkheim'ın "ampirik" araştırmaları *(İşbölümü, İntihar, Biçimler)*'nda baştanbaşa bulunan araştırma mantığını anlamak açısından bir anahtardır. Aynı zamanda *Année Sociologique*'nin araştırmacılarını Durkheim'cı "sert çekirdek"den[118] -alt disiplinlerin yapısal farklılığının izlerini taşımakta olan- örgütlü bir sosyolojik araştırma üretmek konusunda yönlendirmeye hizmet etmiştir.

Bu bölümün geri kalanında, Durkheim'ın sosyolojisinin "sert çekirdeği"nin çeşitli boyutlarını, yani çok çeşitli fakat yine de birbirine bağlı bir dizi varsayımı tartışmak is-

tiyorum. Bunlar çoğunca toplumsal dünyanın nasıl işlediğine ilişkin kuramsal önermelerle bağlantılı olduğundan, bu tartışma, Durkheim'ın sosyolojinin henüz sözünü etmediğimiz bazı temel yönlerine yaklaşmamızı sağlayacaktır; aynı zamanda, çeşitli noktalarda Durkheim'ın çözümlemesini toplumsal-tarihsel bağlamına biraz daha oturtmaya çalışacağız.

Toplumsal düzenin gerçek fakat sömürü ilişkilerinden kurulu olduğunu, bundan ötürü de temelde nefret verici olduğunu varsayan Marxizmin tersine, Durkheim'cı sosyoloji toplumsal düzenin daha çok toplumsal bir gövde niteliğinde olduğunu, varsaymaktadır. Büyük olasılıkla kendisine Schaeffle tarafından önerilmiş bir eğretileme, geleneksel "sağlam kafa sağlam vücutta bulunur" (*mens sano in corpore sana*) sözünün hafifçe dönüştürülmesi, bireyin toplumla olan ilişkisi konusundaki Durkheim'cı temel bir bakış açısı diyebileceğimiz şeye gelmektedir: "Sağlıklı bir toplumda sağlıklı bir zihin". Yani, bireylerin fiziksel ve biyolojik doğanın zorlamalarından gerçek anlamda özgür kılınabilmesi ve böylece tam anlamıyla görevlerini yerine getiren bireyler olabilmeleri için kendilerini iyi örgütlenmiş bir toplum içerisinde bulmaları gerekmektedir. Durkheim'a göre, toplumsal kurallar ve disiplin toplumsal örgütlenmenin parçasıdır ve toplumsal örgütlenme yabancılaştırıcı olmaktan öte bağlayıcı ve zihin sağlığı için yararlıdır. Kısaca, toplumsal sağlık ve zihinsel sağlık birbirine bağlıdır ve iyi düzenlenmiş (yani, normatif olarak düzenlenmiş) bir topluma bağlıdır. *İntihar*'daki çözümlemenin ve tartışmanın büyük bir bölümü kesinlikle Durkheim'ın bu varsayımı ile ilgilidir.

Bu açıdan Durkheim'ın topluma bakışı, Claude Bernard'ın karmaşık canlı organizmaların fizyolojik örgütlenmesi konusunda anahtar niteliğinde olan meşhur *milieu interne* (içsel ortam) kavramı ile ilişkilendirilebilir. Çeşitli işlevleri aracılığı ile iç ısılarının sabit kalmasını sağlamak da dahil olmak üzere karmaşık organizmaların dış çevreye uyum sağlama becerilerini arttıran ve gelişmelerini sağlayan şey kan sistemi ve onunla bağıntılı akışkanlar olan *milieu interne*'dir. İnsanların *milieu interne*'i toplumdur. Bu iki anlamda böyledir: (a) Fiziksel çevreye bakarak, toplum bizlerin doğaya uyumumuza destek sağlayan bir ara sistemdir; ve (b) aynı zamanda toplumsal çevre toplumsallaştırma sürecinde birey tarafından içselleştirilmekte, bir anlamda benliğin insansal parçası haline gelmektedir. Durkheim'a göre toplumsallaşma bir öğrenme sürecidir ve esas olarak toplumsal çevrenin normatif yapılarını öğrenme sürecidir.[119] Durkheim'ın evrensel olan "ruh" kavramının ardındaki bir gerçeklik olarak ele aldığı toplumun böyle içselleştirilmesinden dolayı "beden-ruh" ikiciliği sosyolojik düşünce ile ortaya çıkan gerçekliğin kavranmasıdır.[120] Fakat toplum sadece bizim zihinlerimizde var olan bir şey değildir. Aynı zamanda kurumlar ve onların ete kemiğe bürünmesi olan (hukukî sistemler, pazar sistemleri, vb) biçimler halinde nesnel bir var oluşu söz konusudur.

Örgütlenmiş toplumu temelde ahlâkı bozuk olarak görmenin ötesinde, Durkheim esasında ahlâkın doğal olduğunu düşünmektedir; aslında ahlâk ve toplum birlikte genişler niteliktedir. Toplumsal yaşam ve toplumsal örgütlenme mümkün kılınmıştır ve normatif düzenlemeleri yansıtmaktadır. Toplumsal kurumlar hem ne yapılması gerektiğini, hem de ne yapılmaması gerektiğini gösteren ve toplumsal katmanları çaprazlamasına kesen bu normatif düzenlemelerin toplamıdır. Kuramsal düzenlemeleri ne şekilde olursa olsun ve hangi gelişme aşamasında olursa olsun, toplumsal düzen gerçek bir ahlâkî olgudur.[121] Bugün toplumsal dünyada bulduğumuz herşeyin ahlâkî olduğunu

söyleyemeyiz, fakat bu, ahlâkın toplumsal yapıların ve toplumsal örgütlenmenin dışında yattığı yolundaki tartışma ile aynı anlamda değildir.

Bu durumda Durkheim için ahlâk toplumsal bir olgudur ve toplumsal olguların doğal olan ahlâkî bir parçası vardır; tabii ki bunun sonucu olarak, ahlâkî olmayan -yani, bizi normlara ve standartlara veya ahlâka karşı kışkırtan- şeyler de birer toplumsal olgudur. Ahlâk şeylerin içinde yatan bir davranış değildir, fakat davranış ve toplumsal eylemin bir özelliğidir; ahlâk sadece bir davranış veya zihnin bir durumu olmaktan çok ahlâkî *eylemle* ilgilidir. Toplumsal düzen kavramının özünde olan şey bireyler arası davranışın ahlâkî veya normatif olarak düzenlenişidir. Durkheim'ın analizi bugünkü "rol kuramı" veya "rol çözümlemesi"nden daha eskidir; fakat, kuşkusuz, bugünkü mikrososyolojik rol bakış açısında toplumsal yapıyı iki veya daha çok aktörü karşılıklı normatif beklentiler düzeyinde birbirine bağlayan ve "durumu tanımlayan" veya çerçeveleyen bir yapı olarak görür. Bu bakış açısı toplumsal düzenin normatif veya ahlâkî temeli doğrultusundaki Durkheim'cı varsayımın devamıdır.

Benzer şekilde, Durkheim çağdaş bir terim olan "sapma" (*"deviance"*) terimini kullanmasa da, 'suç' veya 'kriminal davranışı' toplumsal bir olgu olarak ele almaktadır ve hatta "bütün sağlıklı toplumların ayrılmaz bir parçası" olarak görmektedir.[122] Kriminal davranış olumsuz ahlâkî davranıştır, fakat bu türden davranışlar toplum için normaldir. Zira toplum yasaları ya da yasalar ardındaki kollektif duygular davranışların sınırlarını koymaktadır; bu tür sınırlamalar olmasaydı ne ahlâkî ne de ahlâkî olmayan davranış olurdu. Durkheim iki yerinde önerme daha geliştirmiştir. Ceza (landırma) da toplumun normal olgularından biridir ve "oranı alışılmadık derecede yüksek olduğu zamanlarda" suçluluğun anormal yönleri olabilir.[123] Eğer ahlâk (ve ahlâkî olmayan şeyler) toplumsal olguysa, bu durumda değişik toplumlarda farklı ahlâkîlik ve ahlâkî olmayan tanımlamaları olacak demektir. Ayrıca, verili bir toplumdaki normatif sistem ve cezaya ait yaptırımlar durağan değildirler ve toplumsal örgütlenme zaman içerisinde değiştiği sürece bunlar da bir evrim geçirmek durumundadırlar.

Durkheim'ın çözümlemesi sadece ahlâk ve toplum arasındaki bağlantıyı kabul etmekle kalmayıp aynı zamanda toplumun kendisinin *sui generis* bir yapı olduğunu temel bir varsayım olarak kabul eder. Onun toplumsal gerçekçiliğinin özünde, bireyler birbiri ile ilişkiye geçtiğinde bu ilişki insanlar arasında bir bağ doğurur (toplumsal kurumlar ve toplumsal roller gibi) ve bunlar gerçek olup bireyin özelliklerinden çıkarsanamazlar yolundaki kavram yatmaktadır. Bütün, parçaları olmadan var olamadığı halde, parçalarının toplamından daha büyüktür. Durkheim'ın örnek olarak, "grupların nihaî öğesi" olan[124] bireyler olmaksızın toplumun var olamayacağı düşüncesini ileri sürerken işte bu yukarıda vurgulanan düşünceye parmak bastığı hususu akılda tutulmalıdır. Yine de Durkheim'ın sosyolojisi toplumsal gerçekliğin ayrılığına daha fazla ağırlık vermektedir ve toplumsal gerçekliği hem her bir bireye aşkın, hem de doğal dünyaya içkin yani ne "ilâhî bir yaradılış" ne de ilahî iradenin bir aracı olarak ele almıştır. Bu durumda, toplumsal gerçeklik hem toplumsal ilişkilerden oluşmuştur, hem de toplumsal ilişkilerin nedenidir. Bu ilişki süreci sadece toplumsal gerçekliği doğurmakla kalmayıp belli koşullar altında toplumsal düzeni de doğurmaktadır. Bu son nokta daha sonra değinilecek olan Durkheim'ın din kuramı ve toplumsal değişme ile ilgilidir.

Durkheim'a göre toplumsal gerçeklik çok katlıdır. En içerideki kendilikten ve kay-

namadan (bu merkezden kollektif olan coşkunluk, panik, kötümserlik vb. akımlar doğmaktadır) giderek daha fazla kurumsallaşmış kollektif çabanın ifadelerine doğru bir sürekliliği vardır. Bundan dolayı, en dıştaki katlarda, mahkemelerden mahkeme avlularına kadar nesnelleştirilmiş kültürel ürünler bulunmaktadır.[125] İçeriden dışarıya, merkezden çevreye kadar toplumsal yaşam katışmış (*aggregated*) insan bilincinin veya "kollektif bilinç"in ifadesini temsil etmektedir.[126] Durkheim bilinç konusunda bir ikicidir (*dualist*), çünkü bilincin bir kaynağı bireydir, bir diğer kaynağı da toplumdur; günlük dilde bu ikili öznelliğin açığa vurulduğuna işaret edilebilir, çünkü özne kipi hem tekil "ben"i hem de çoğul "biz"i kapsamaktadır. Ayrıca, bilinç hem bilişseldir hem de duygusal. Toplumsal gerçeklik özneler arası bir bilinç ağı olarak aşırı ruhsal bir gerçeklik şeklinde düşünülebilir.[127] Durkheim bu noktada şunu demek istemektedir: İnsanoğlunun bilinci ideal tasarımlar üreten ruhsal bir etkinlikse, o zaman bütünün (toplumsal yaşamın) bilinci bireysel ruhsal yaşamdan, her bir bireyin sınırlı bilincinden çok daha geniş ve farklı olmak anlamında aşırı ruhsaldır: Yaşam ya da bilinç, dış dünyanın haritasını, yüzyüze geldiğimiz dışsal olguları tasarımlayarak, kavramsallaştırarak ve sınıflayarak çıkarıyor olmamızdan ötürü bilişseldir. Bilincin bir diğer temel yönü duygusal öğelerle belirginleştirilmiş olmasıdır. Durkheim bunların arasında "dayanışma" duygusuna ağırlık verecektir ve bu duygu ona göre normal ya da doğaldır, insan doğasına "yabancı" değildir. Bu tartışmayı daha geniş tuttuğumuzda vurgulanması gereken: Durkheim'ın kendisinin dünyaya bakışı kesinlikle rasyonel olduğu halde toplumsal varlığın "duyuya açık bilinci" (*sentience*) demeyi tercih ettiğim bu temel duygulanma yetisine (*affectivity*) çok yer tanımıştır.

Durkheim'ın duygulanma yetisine gizliden verdiği önem yazdıklarının çoğunda bulabileceğimiz bir konudur. *İntihar*'da da III. kitabın 1. bölümünde, Durkheim, "kollektif eğilimler ya da tutkular" dan "kendine özgü güçler" olarak söz eder.[128] Bu kollektif duyguların bir kısmı kurumsallaşır; diğerleri kurumsallaşmanın sınırlamalarına direnir, ama yine de bireyler üzerinde işlerliği olan toplumsal güçler olarak vatan sevgisinden, insan sevgisinden, borsa işlemlerinin sevinç ve üzüntülerinden ve hatta "intihar doğurucu akımlar"dan söz ediyor olsak da kendilerini göstermek konusunda daha az etkili değildirler. Her günkü toplumsal yaşam birbirine eklemleşmiş yasalarla, daha resmî olmayan (*informal*) kurallarla ve davranış kurallarıyla, ahlâkî ilkelerle yapılanmış olabilir. Bunlar daha hâlâ, dilde açık olarak ifade edilmek anlamında bile, belirsizdir, fakat

> bütün bu kuralların ardında gerçek, yaşayan duygular vardır ve bu formüllerle özetlenmişlerdir, fakat yalnızca yapma bir zarfın içinde gibidirler. Bu formüller toplumda dağınık bulunan belli birtakım duygulara ve izlenimlere tekabül etmeseler hiç yankı uyandırmazlardı.[129]

Böylece, Durkheim'ın toplumun gerçek derinliğini (veya en içerideki merkezini) duygusallığın çok yoğun olduğu bir odak gibi gördüğünü söyleyebiliriz: Burası toplumsal hayatın kalbidir. Bu odak ve fiziksel dış dünya arasında dolayımı veren kollektif tasarımlar sistemidir. Bu sistem sadece dış çevreyi insanlara temsil etmekle kalmayıp aynı zamanda topluluğun örgütlenmesini de yansıtmaktadır. Bir başka deyişle dünyaya nasıl baktığımız, basitçe, algılarımız aracılığı ile bize gelenler değildir, fakat aynı zamanda, bizim iç örgütlenmemizin bir yansımasıdır. Durkheim, daha önce sözünü ettiğim gibi, bu noktada Kant'çı kategorileri ele alacak ve sosyolojik biçimde yorumlayacaktır; o za-

man dünyanın bilişsel düzenlenişi altta yatan toplumsal düzenlenişi yansıtacak şekilde hünerlice yeniden yorumlanmış olacaktır. Fakat şu andaki tartışma açısından önemli olan nokta, Durkheim'ın şeyleri birbirine bağlayan ve toplumsal olmakla kalmayıp aynı zamanda esasen duygusal olan bağlar bulmuş olmasıdır. *İlkel Sınıflandırma*'daki bölümler bu konuda öğreticidir:

> O halde bu gruplaşmaları doğuran kollektif zihnin durumlarıdır ve bu durumlar açıkça duygusaldırlar. Fikirlerin birbirine bağlanış veya ayrılma biçimlerinde en önemli rolü oynayan işte bu kavramların duygusal değerleridir... İşte bu biçimde, bir anlamda, toplumdan topluma şeylerin doğası değişmektedir: Bunun nedeni grupların duygularını farklı şekillerde etkiliyor olmasıdır.[130]

Durkheim'ın toplumu duyguların ve duygusallığın odağı olarak ele alışı -ki bu (duygular) farklı dönemlerde farklı biçimlerde kurumsallaşmışlardır- en dramatik biçimine *Dinsel Yaşamın Temel Biçimleri*'nde ulaşır. Bu başlık kolaylıkla *Toplumsal Yaşamın Temel Biçimleri* olarak da okunabilir, çünkü Avustralya yerlilerinin etnografyasının açıkça sosyolojik bir yorumu olmakla beraber toplumsal yapı ve toplumsal değişme konusunda genel bir deneme olmaya daha yakındır.

İlk olarak, toplumsal yapı adına, Durkheim ilk denemelerinin doğrultusunu -özellikle *İlkel Sınıflandırma* ve *"De la définition des phénoménes religieux"* (Dinsel Olguların Tanımlanması Üzerine)'de-[131] kollektif duyguların simgelerle nasıl temsil edilir hale geldiğini görmek için ayarlamaktadır. Bunlar "x=f(y)" formülünde olduğu gibi düşünsel cansız simgeler değildirler, fakat duygusal durumları temsil eden ve belirtilen -amblemler, bayraklar, dinî itikatlar, ibadetler vb. gibi- kollektif tasarımlardır. Toplumsal cemaatin temel öğeleri olarak simgeler ve duygular Durkheim tarafından diyalektik bir ilişki içinde görülürler:

> ... amblem sadece toplumun kendine ilişkin duygularına açıklığa kavuşturmada elverişli bir süreç değildir; aynı zamanda bu duyguların yaratılmasına da hizmet eder ve onun kurucu öğelerinden bir tanesidir.[132]

Bu nedenle, simgeler, duygular ve toplumsal yaşam sıkı sıkıya birbiriyle örülmüştür. Toplumsal yaşam, Durkheim'a göre, "ancak engin bir simgesellikle mümkün kılınır"[133] ve simgeler olmaksızın "toplumsal duygular sadece eğreti bir varlık kazanabilir."[134] Kollektif tasarımlar olarak anlaşılan simgeler özneler arası ya da kollektif duyguları temsil eden araçlar veya dışsal ifadelerdir. Onları daha sonraki kuşaklar için temsil ettikleri gibi etkileşimleri sonucunda bu duyguları doğuran kuşak için de temsil ederler. Bu nedenle, simgeler toplumsal düzeni sürekli kılarlar. Çünkü toplumsal olaylarda söylediğimiz şarkılarda, birlik içerisinde ezbere yaptığımız ibadetlerde, duymak üzere ayağa kalktığımız milli marşta, katıldığımız inisyasyon törenlerinde, grupla paylaştığımız "özel şakalarda", bir grubun özel bir biçimde el sıkışmasında-bunlar ve bunun gibi birçok şeyde toplumsal dayanışma devamını ve kuvvetlenmesini sağlar.

Grup kimliğinin nihaî temeli olmasından dolayı Durkheim için son derece önemli olan kayda değer bir duygu veya tatmin vardır ki, *kutsallık* duygusunda açığa çıkan dinî duygudur. Durkheim insan bilincinin dünyayı iki kategoriye ayırdığını söylemektedir: *kutsal* olan birimler kategorisi ve din - dışı *(profane)* olanlar kategorisi. Durkheim'ın *kutsal* kavramı şaşırtıcı bir biçimde Weber'in *karizma* kavramına benzemektedir; Weber'e göre bu tutumu üstlenen bir insandır, Durkheim'a göre ise daha çok örneğin bir totem

gibi simgelerin ya da birimlerin doğasındandır; fakat her ikisinde de tutum aynıdır. Temel olarak kutsal birimlere karşı zengin anlatımlı bir tutum takınır ve kendi içlerinde bir amaçmışlar gibi davranırız. Buna karşılık din-dışı şeylere karşı araçsal veya faydacı bir tutum takınırız; yani din-dışı şeyler eylemlerin amacı değil aracıdırlar.

Durkheim *Biçimler*'in II. kitabının 7. bölümünde açıkça toplumsal yaşamın iki zıt eylem biçiminin olduğunu öne sürmektedir: Ekonomik yaşam ve dinî yaşam. Bu zıtlıkların hem niteliğin, hem niceliğin işlerlikte olduğu bir duygusal süreklilik çizgisi üzerinde durduğunu düşünebiliriz. Ekonomik yaşam donuk ve tekdüzedir; "genel olarak orta derecede bir yoğunluğu vardır" ve toplumsal cemaate güç uygularlar. Merkezden uzak bir yaşamın tekdüze, soluk ve donuk hale gelmesine[135] yol açan törensel ve dramatik bir nedenle biraraya gelen cemaatin doğurduğu dinî yaşam tamamen farklı türden bir duygudur: Bu bir *festival*'dir, bir *coşkunluk* dönemidir. Uyarma yönündeki kollektif duygular taşkınlığa varıp yücelirler; içinde yaşadığımız dünya olağanüstü bir dünyaya dönüşür ve burada bireyler arası sınırlar ortadan kalkar, dayanışma giderek güçlenir ve bu süreç içinde birbiriyle çelişen davranışlar bile meydana gelebilir.[136]

Durkheim'ın çözümlemesinin ilkel toplumların durumlarının ötesine gitmeyi amaçlayıp amaçlamadığını sorabiliriz ve bunun cevabı olumlu olmak durumundadır. *Biçimler*'in basılmasından bir yıl önce Durkheim IV. Uluslararası Felsefe Kongresi'nde beğenilmiş bir bildiri sunmuştur: "Değer Yargıları ve Gerçeğe İlişkin Yargılar".[137] Toplumun kendisinin değerlerin kaynağı olduğu, bunların (ister estetik, ister dinî, ister politik ya da ekonomik olsunlar) değer yargılarında yansıdığı tartışmasını geliştirmenin yanısıra, Durkheim, toplum tarafından oluşturulan ideallerin değerler aracılığıyla yansıtıldığını da öne sürmüştür. Onun kafasındaki bir organlar sistemi veya yapılar ve onların işlevleri olarak gerektiğince çözümlemeye tâbi tutulacak sıradanlaşmış, kurumsallaşmış ve sınır-koyan bir toplum değildir.[138] Daha ziyade toplumsal cemaatin bütününü harekete geçiren ve "coşkulu anlarda" onları biraraya getiren olağanüstü durumlar ve dönemlerdir. İşte bu heyecanlı yoğun etkileşim, kollektif esrime (vecd/ecstasy) anlarında toplumsal cemaatin ideallerini yarattığı veya yeniden-yarattığı söylenebilir. Durkheim 12. ve 13. yüzyılda (Avrupalı öğrenci nüfusunu sürüler halinde Paris Üniversitesi'ne doğru iten) böylesi anları Rönesans ve Reform'u, Fransız Devrimi'ni, 19. yüzyılın büyük sosyalist ajitasyonlarını "kollektif coşku hareketleri" olarak zikretmektedir. Bu dönemlerin doruk noktalarında (bunlar toplumsal cemaatin kriz dönemleridir) toplumsal etkileşimin yapısında keskin niteliksel ve niceliksel bir yükselme ortaya çıkmaktadır. Bu dönemlerde toplumsal mesafe kırılmakta, insanlar fikir alışverişine girmekte, kendilerini bütünün bir parçasıymış gibi hissetmekte ve bencil kişisel tasalarını unutmaktadırlar. Bu dönemlerin doruğunda insanlar bu idealin içinde (kollektif olarak ve birlik içinde) yaşamaktadırlar. Daha sonra -bunun gibi bunalım ve coşku dönemleri uzun sürmediğinden- bu olayların kollektif anıları festivaller, ulusal bayramlar ve bunun gibi biçimlere bürünmektedir ve bunlar, toplumsal cemaatin önemli toplumsal idealler dönemlerini, hiç değilse daha kısmî bir yoğunlukta yeniden yaşaması için bir vesile oluşturmaktadır.[139]

Durkheim'ın önerdiği bu modelde sözünü etmediği şey kendi deneyimlerinin ne olduğudur. Victor Hugo'nun naaşının Zafer Anıtı'nda halka gösterildiği o meşhur 31 Mayıs 1885 gecesi Durkheim da herkes gibi orada bulunmuş olabilir (veya en azından

bu konuyu okumuştur); ertesi gün ulusal bir simge haline gelen cumhuriyetçi ve hümanist idealleri kollektif bir şekilde temsil eden şairin naaşı tüm gün süren bir geçitle Pantheon'a gömülmek üzere götürülmüştür. 1885 Paris halkı ile Avustralya yerlilerinin (Hawitt, Spencer ve Gillen'in etnografya çalışmalarında betimledikleri ve Durkheim'ın *Biçimler*'deki çözümlenmesinde kullandığı) bir şölen dansı ortamındaki etkileşimleri karşılaştırıldığında uygarlık mesafesi ortadan kalkmakta ve yapısal olarak benzer bir kollektif davranış sahnesiyle karşı karşıya kalınmaktadır. Maurice Barres, *Kökünden Koparılmışlar*'da bu "olayı" betimlemektedir:

> ... kendinin pek de bilincinde olmayan bu kalabalığın arasında bazıları heyecanla ihtişam ve titreme gördüler; diğerleri ölümü hissederek yaşamaya hız verdiler, daha başkaları, dindaşları ile birarada dirsek dirseğe içerken dostluk kurmaya çabaladılar. Bu coşkulu ve sefil, aptal ve iyi insanların fantastik karışımı birleşir ve tek bir ürkütücü varlık haline gelir...[140]

Durkheim birkaç yıl sonra bir başka kollektif coşku dönemine daha tanık olmuştur; bu da 1898-99 yıllarında Dreyfus olayının karışıklıklarıdır. Bu dönemde özellikle Paris Dreyfusçular ve anti-Dreyfusçular arasında geçen vahşi kavgalara ve dramatik sokak gösterilerine sahne olmuştur; bu gösterilerin bir önemli işlevi her bir kamp içerisindeki farklı fraksiyonlar içinde dayanışmayı sağlamak olmuştur. Dreyfus hareketinin ön saflarındaki Durkheim ve Durkheim'cılar için "Olay" (*Affaire*)'ın akademik çevrelerde onlara daha çok meşruluk sağlayan beklenmedik bir şaşırtıcılığı vardı. Daha önceden, toplumun birey üzerindeki üstünlüğü konusundaki Durkheim'cı vurgulama ("ortak bilincin" vurgulanması) ve onun "sosyolojizminin" başka yönleri hakkında Lucien Herr, Seignobos, LaVisse, Andler, Lanson gibi aydınların güvensizlikleri vardı. Bunlar, sağa karşı giriştikleri ortak politik kavgadan dolayı Durkheim'a olan güvensizliklerini ve sosyolojiye olan karşıtlıklarını yeniden gözden geçirmek durumunda kalmışlardır. Bununla birlikte, aynı politik harekete katılmak ve aynı nedenle birbirine bağlanmak düşünsel farklılıkları aşan bir dayanışmayı yaratabilir.[141] Durkheim yıllar sonra dinin ve onun karşısında bulunan toplumsal cemaatin tamamlayıcı işlevini düşündüğünde, dayanışmanın duygusal bağlarının oluşmasını ve yeniden-oluşmasını sağlayan ve böylece insanın bilincinde güçlü bir toplumsal cemaate ait olduğu düşüncesini oluşturan iki önemli vesile yaşadığını da akılda tutmalıyız. Her iki vesile de laik olaylardı, fakat katılanlar için dinî bir bütünleşme, kutsal bir vesile haline büründü.[142]

Sonuç olarak *Biçimler* hem din sosyolojisi alanında ilerdeki gelişmelerin tohumunu taşıyan bir çalışma, hem de dinî sosyolojiye bir başlangıçtır; yani modern toplum için gerekli olan dinî parametreleri formüle etmeye çalışan bir sosyolojidir. Durkheim, Bellah[143] tarafından yerinde olarak "sivil dinin teologu" olarak adlandırılmıştır. Bu adlandırmadan anlaşılması gereken Durkheim (birçok teologdan farklı olarak) dinî hayatın duygusal boyutunu küçümsememiştir ve daha sonraki yıllarda, (bu boyutu) modern toplum da dahil olmak üzere, toplumsal cemaatin temel yapısı olarak ele almıştır.[144] Durkheim, Bordeux'daki dönemlerinde, çalışmalarını, toplumsal yaşamın ahlâkî bir gerçeklik biçiminde olmadığı sürece hiçbir şey olmadığını gösterebilmek doğrultusunda yoğunlaştırmıştır. Ahlâk dışı veya anomik toplum anarşiyi doğurmaktadır.[145] İşbölümü üzerine olan çalışmasını, döneminin rahatsızlığının nedeninin muhafazakârların iddia ettiği gibi toplumun ahlâkî kodlarının düşünsel eleştirisinden kaynaklanmadığını, fakat toplumsal cemaatin örgütlenmesindeki ve özelliklerindeki değişmelere bağlı olarak kodların anlamını yitirdiğini söyleyerek bitirmiştir. Sosyolojinin modern topluma uygun olan ahlâkı keşfetmek gibi ivedi bir görevi vardır.[146] Durkheim çözümlemesini *İntihar*'da

daha da geliştirmiştir ve intihar gibi irrasyonel ve bireysel sanılan bir olgunun bile aslında başka şeylere indirgenemez sosyolojik boyutları olduğunu göstermiştir; intihar oranlarındaki farklılıklar toplumsal çevrenin ahlâkî yönlerini ortaya çıkarmaktadır.[147]

Biçimler, toplumsal cemaatin duygusal temeli olan ahlâk ve dini birbirine bağlayan çözümlemesinin bir devamı olarak ele alınmalıdır. Bu konu Durkheim'ın varsayımlarında bir değişme olarak ele alınmaktan çok, Lakatos'un "problemin bir üst aşamaya atlaması"[148] diye adlandırdığı atlama biçiminde düşünülmelidir. Durkheim'ın temel Bilimsel Araştırma Projesinin heuristic gücüne katkıda bulunmaktadır. Durkheim işte bu çalışmasında toplumsal cemaatin ahlâkî olarak yeniden yaratılmasından kaynaklanan ve aşırı duygusallık taşıdıkları söylenebilecek belli kollektif davranış biçimlerinde ifade bulan bir toplumsal değişme kuramının anahatlarını vermektedir. "Bunalım" kavramı *Biçimler*'de hâlâ vardır, fakat vurgulamada bir kayma söz konusudur. Çünkü Dreyfus Olayı'ndan önce Durkheim'ın "bunalım" açıklamalarında belli bir kötümserlik, bir ruhî rahatsızlık ve toplumsal patoloji anlayışı varken, Dreyfus Olayı lâik cumhuriyetçiliğin gelenekselciliği yenmesi ile çözüme ulaştığında, Durkheim'ın çözümlemelerindeki "bunalım" kavramı yaklaşan bir kıştan çok buzları çözen bir bahara benzemiştir. Dreyfus olaylarının bunalımı çeşitli kırgınlıklara neden olmuş ve gerilimler birikmiştir. Ayrıca "toplumsal sorunun" işçi sınıfı ve yeni endüstri burjuvazisi arasındaki ilişki gibi bazı başka yönlerini çözmeden bırakmıştır.

Eğitimin lâikleşmesi cumhuriyet rejiminin bir amacıydı ve Combes'in bakanlığı sırasında katı bir şekilde yerine getirilmiştir. Bu krizin çözülme sürecinin bir başka sonucu yüksek eğitime ilişkin reformların 1902'de kabul edilmesiydi.[149] Bu reformlar kısmî olarak Durkheim'ın yükselmesine yararlı olmuştur.

Bu nedenle, Georges Balandier'in ifadesini kullanacak olursak, Dreyfus Olayı dönemi olumsuz anlamda "önemli" bir bunalım dönemi değildir. Heyecanlı bir hitabet, şiddetli bir ajitasyon dönemidir. Bu dönemde Fransız toplumunun iki büyük parçası - sağ ve sol- kutuplaşmış, işin nereye gittiğini düşünmeden çarpışmışlar ve bunlardan biri Üçüncü Cumhuriyetin sonuna kadar hâkim olacak grup olarak ortaya çıkmıştır. Böyle bir coşkunluk dönemi modern toplumun "hakikat anı" olarak düşünülebilir ve bu durum, Durkheim'ın, kollektif yaşamın "modern" ve "ilkel" toplumları birbirine bağlayan duygusal ve simgesel boyutları konusundaki düşüncelerini geliştirmesine yol açmıştır. Kollektif yaşamdaki Durkheim'ın daha sonraları 1885'de ve 1898-99'da tanık olduğu türden olağanüstü hareketler, Mayıs 1968'de daha sonraki Fransız kuşağınca, Kasım 1963'de bir Amerikalı kuşakça ve Ekim 1970'de Bir Quebec kuşağınca da yaşanacaktır. Bunlar ve bunun gibi örneklerde, altta yatan toplumsal bunalım bir "olay" biçiminde fışkıracaktır ve önemi gelecek kuşakların tamamı tarafından hissedilecektir ve anlamı çok çeşitli olacaktır. Sosyolog Fernand Dumont'un kendi toplumunun kritik günlerini yansıttığı sözlerinde olduğu gibi, "bir olgu olağanüstü bir simge haline gelmiştir."[150]

Böylece *Biçimler*'de "bunalım" daha çok bir *catharsis,* toplumsal yenilik ve yeniden-yaratma için gerekli olan tedavi edici bir şey haline gelmiştir. Avustralya yerlilerinin dinî yaşamın yoğunluğunu yaşayabilmek üzere biraraya gelmelerini sağlayan ritüellere ve coşkuya ihtiyaçları vardır ve bu şekilde hem toplumsal cemaatın kimliğini hem de her günkü yaşamı yönlendiren normatif yapının geçerliliğini yeniden tasdik ederler. *Biçimler*'in ilk okunuşundan çıkarılacak basit ders budur. Fakat Durkheim'ın sürdürmeye

çalıştığı ikinci bir düşünce daha vardır: Modern toplumlar da önemli anların yeniden-yaratılması sürecine tâbidirler. Onların da nadir fakat hayatî vesileler aracılığı ile "hakikat anlarını" yaşamaya ihtiyacı vardır ve yaşadıkları da olmuştur.[151]

Année Sociologique grubunun, yeniden yaratılmış daha geniş bir toplumsal dünyanın özelliklerini taşıyan bir kopyası olduğunu söyleyebiliriz. Durkheim'ın kendisi de, din ve toplum hakkındaki bu büyük çalışmasını bitirirken bunun mümkün olabileceğini söylemiştir. Bu grup, *Année*'ın 10. yıldönümünde Durkheim'ın evinde tek bir vücut gibi biraraya geldi ve savaşın bitiminden sonra hayatta kalan grup üyeleri, imgesel ko-münal şölenler olarak düşünebileceğimiz, aylık yemek davetleri biçiminde törensel top-lantılar düzenlediler. Bu profesyonel grup, *Année* grubu, aslında Durkheim'ın kendi küçük kilisesiydi. Grup içerisindeki ilişkiler, Bouglé'nin modern toplumun adalet ilkesi olarak gördüğü değerlilik üzerine temellenmiş eşitçiliğin bir örneğini oluşturmaktadır ve ortak bir neden, yani bir bilim olarak sosyoloji, bu grubu birleştirmiştir ve Durkheim'ın çok sayıdaki profesyonel etkinlikleri için gereken enerjiyi ve bağlılığı sağlamıştır: Deyim yerindeyse, bu sosyolojik bir kooperatifti. Bu kooperatif Dreyfus Olayı'ndan önce kurulmuştu. Fakat gerçekten bir iç savaş olan o bunalım sayesinde Durkheim'cı top-luluğun bağları kuvvetlenmişti. Birinci Dünya Savaşı insanlık tarihinin en büyük ahlâkî trajedilerinden biriydi, fakat tam bu savaşın ortalarında Durkheim daha önceki temel çalışmalarının bir ürünü olarak düşünülebilecek bir sonuca vardı. Durkheim arkadaşı Xavier Leon'a Mart 1915'de yazdığı mektupta ulusal durumu şöyle anlatmıştır:

> Olaylar bize ülkemizde hâlâ zengin bir canlılık olduğunu göstermiştir; bu durum onu temsil edenlerden ve yönetenlerden çok daha değerlidir. Kuvvetli bir duygu onu birleştirdiğinde ülke enerjisini göstermektedir. Barış dönemi geldiğinde dikkat etmemiz gereken şey bu ahlâkî hamleyi korumaktır. Bütün tavşan tersi partiler kendi avlarının peşine düşeceğinden bu iş kolay olmayacaktır. Kurtuluş, eskimiş formüllerini bir kenara atacak sosyalizmde veya Fransız geleneğini yeni bir biçime sokacak olan yeni bir sosyalizmde yatmaktadır. Bunun nasıl olabileceğini çok net bir şekilde görebiliyorum![152]

Bu savaş dönemi bir kollektif coşkunluk dönemi, bir yıkım ve yeniden-yaratma dönemi olabilirdi. Durkheim savaş için harcanan çabaya katılmıştı; tek oğlunun savaşın bitiminden bir yıl önce ölmesi 1917 Kasımında Durkheim'ın kendi ölümünün nedeni olmuştu. Durkheim da bu dönemde neredeyse 20 yıl önce Dreyfus bunalımı sırasında olduğu kadar etkindi. Çeşitli fakülte komisyonlarında, hem Fransa, hem de diğer tarafsız ülkelerde (Amerika Birleşik Devletleri de dahil olmak üzere) kamuoyunu *Müttefikler* lehine harekete geçirebilmek için çalışmıştır ve "savaş broşürleri" denen broşürleri arasındaki "Almanya herşeyin üstündedir"[153] adlı çalışması birtakım Alman yapıtları aracılığı ile Alman değer yargılarının ve ulusal kişiliğinin çözümlemesinden oluşmuştur. Bunların arasında kayda değer olan Durkheim'ın imparatorluk Almanyasının ruhunun bir çeşit kollektif tasarım'ı gibi ele aldığı, Treitschke'nin yazılarıdır. Durkheim'ın nadiren üzerinde durulan bu yazısına dikkati çekiyorum, çünkü her ne kadar konu hakkında varoluşsal denebilecek düzeyde güçlü kişisel duyguları olsa da, bu çözümleme Durkheim'ın metodolojisinin temel kuralı olan toplumsal olgulara objektif yaklaşım kuralını taşımaktadır. Bu küçük deneme "ulusal kişilik" incelemelerine yeni bir yaklaşım getirmiştir. Yine bu deneme, II. Dünya Savaşı sırasında Amerikalı sosyal bilimcilerin

girişimlerini (Örneğin, Ruth Benedict'in *Krizantem ve Kılıç* kitabını kullanarak savaş düşmanlarının kültürel kodlarının anlamını bulmak yolundaki girişimleri) 30 yıl öncelemiştir. Sonuç olarak, Durkheim metodolojik ilkelerinin kurallarından şaşmamıştır.

Savaş dönemini yaşasaydı Durkheim'a ne olurdu ve Durkheim'cı okul dağılmasaydı sosyolojiye ne olurdu diye spekülasyon yapmak, gündüzleyin düş görmek gibi bir şeydir. Ne yazık ki -ya da çok şükür- Durkheim'ın sosyolojik incelemelerinin temel öğelerini sunmaya yönelik bir makalede bu sorunun yeri yoktur. Belki ancak Durkheim'ın yazdıklarını tam olarak biliyor hale geldikten sonra ve kendi düşünsel ve toplumsal durumumuzun yapısal özelliklerine onunkileri bağlayabildikten sonra, Durkheim'cı tasarıyı yenileştirebilmek üzere sosyoloji için ne yapılması gerektiğini yeniden formüle etmeye başlayabiliriz. Ahlâkçı, felsefeci ve hatta bilici *(visionary)* ama hepsinden öte bir sosyoloji bilgini ve seçkin bir hoca olan Durkheim, en iyisi ile özdeşleşmeyi arayanlar için sosyolojinin sunabileceği uygun bir modelidir. Durkheim, dünün toplumunun katkılarını takdir ederek ve bugünün toplumunun ihtiyaçlarına duyarlılık göstererek kendisini yarının toplumsal düzenini eklemlemek gibi olumlu bir göreve adamıştır. Vosges-Hahambaşı'nın oğlu Emile Durkheim modern sosyolojinin başhahamı durumuna gelmiştir.

KAYNAKÇAYA İLİŞKİN NOT: Durkheim İncelemeleri 1968-78

Son on yıl Durkheim'la ilgili sosyolojik yazında önemli bir artışa tanık olmuştur. Herhalde en önemli katkı Steven Lukes'un sunduğu etraflı bir düşünsel portre olan *Emile Durkheim-His Life and Work* adlı eseridir. (New York: Harper and Row,1972). Bu eser vazgeçilmez bir kaynaktır ve hem Durkheim'ın yazdığı hem de Durkheim üzerine yazılan incelemelerden oluşmuş mükemmel bir kaynakçayı içermektedir. Belirtilmeye değer başka genel çalışmalar şunlardır: Robert A. Nisbet, *The Sociology of Emile Durkheim* (New York: Oxford University Press, 1974), bu eser özellikle Durkheim'ı 19. ve 20. yüzyılların düşünsel akımlarına bağlamak konusunda ilginçtir; Dominick LaCapra, *Emile Durkheim, Sociologist and Philosopher* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1972), bu eser Durkheim'ın düşüncelerinin çeşitli noktalarını bazı güncel konulara bağlamaktadır; Ernest Wallwork, *Durkheim, Morality and Milieu* (Cambridge: Harvard University Press, 1972), bu eser Durkheim'ın ahlâkı ele alışı konusunda ayrıntılı bir yol göstericidir. Durkheim'a adanmış iki deneme daha vardır ve bunlar mükemmel birer tanıtıcı çalışmadır: Talcott Parsons'ın *The International Encyclopedia of the Social Sciences* (New York: MacMillan and Free Press, 1968) cilt 4, s. 311-20'sı için hazırlanmış Durkheim sunuşu mükemmel analitik ve kuramsal bir çalışmadır; Lewis A. Coser, *Masters of Sociological Thought* de, Durkheim ile ilgili bölümü özellikle Durkheim'ın toplumsal çevresi konusunda okuyucuya yardımcı olmaktadır. (New York : Harcourt Brace Jovanovich, 1977), s. 128-74.

Bu dönemde Durkheim'ın yazdıkları çeşitli derlemeler biçiminde basılmıştır. Bunların içinde en göze çarpanı Victor Karady tarafından derlenmiş üç ciltlik *Textes*'tir (Paris: Les Editions de Munuit,1975). Bu derlemede *Année Sociologique*'de basılmış özgün makale-

ler ve kitap şeklinde basılmış başka çalışmalar ihmal edilmiştir, fakat yine de bu derleme Amerika Birleşik Devletleri'nin hiçbir kütüphanesinde bulamayacağımız çeşitli makaleleri, bildirileri ve kitap değerlendirme yazılarını içermektedir. Yine bu derlemede Durkheim'ın ilk defa yayımlanmakta olan mektupları vardır. Bu nedenle Durkheim hakkındaki bilgilerimize önemli katkıları bulunmaktadır. Kapsam olarak daha mütevazı, fakat çok nitelikli olan Jean-Claude Filloux'nun yayın yönetmenliğini yaptığı *La Science Sociale et l'Action* (Paris: Presses Universitaires de France, 1970) adlı çalışma Durkheim'ın politik sosyolojisini vurgulaması nedeniyle değerli bir çalışmadır; Jean Duvignaud'un *Journal Sociologique* (Paris: Presses Universitaires de France, 1969) adlı çalışmasının giriş bölümü *Année*'ın yeni ortaya çıkan yönlerine ve Durkheim'ın giderek büyüyen dinamik sosyoloji görüşüne parmak basmaktadır. Durkheim'ın yazdıklarını İngilizceye aktaran eserler arasında (Wallwork'ün çalışmasını tamamlayan ve mükemmel bir girişi olan) Robert N. Bellah'ın *Emile Durkheim on Morality and Society* (Chicago: University of Chicago Press, 1973) adlı çalışması bulunmaktadır. "Sosyolojinin Mirası" serisine dahil olan çalışmalar arasında Mark Traugott'un derlediği ve okuyucuya önce Durkheim'ın çeşitli çalışmalarının çevirilerini sunan bir kitap daha vardır: *Emile Durkheim on Institutional Analysis* (Chicago: University of Chicago Press, 1978).

Birçok eleştirel çalışmaların arasında P.Q. Hirst'ün *Durkheim, Bernard and Epistemology* (London and Boston: Routledge and Kegan Paul, 1975) adlı çalışması en özgün ama kafa karıştırıcı olanıdır. Diğer eleştirel çalışmalar arasında bulunanlar şunlardır. Jean Baechler, *Les Suicides* (Paris: Calmann-Lévy, 1975); Leon Shelef, "From Restitutive Law to Repressive Law", *Archives Européennes de Sociologie* 16 (1975), s. 16-45; Whitney Pope, *Durkheim's Suicide: A Classic Analyzed* (Chicago: University of Chicago Press, 1976).

Aynı zamanda Avrupa'da yeni kurulmuş olan iki Durkheim çalışma grubundan da söz etmeliyiz, çünkü bu gruplar Durkheim ve onun okuluna ait araştırma ve yayımlar yapma umudunu vermektedir. Belçika'da Claude Javeau tarafından kurulan bir grup 1976'da *Cahiers Durkheimiens*'in yayımına başlamıştır. (Bağlantı adresi: C.Javeau, Institut de Sociologie de l' U.L.B., 44 avenue Jeanne, B-1050 Brussels). Fransa'da Phillippe Besnard (Maison des Sciences de l'Homme, 54 Boulevard Raspail, 75006 Paris) geniş çaplı, uluslararası bir grubu eşgüdümlemektedir ve bunlar da çalışmalarına, 1976 yılında, *Revue Française de Sociologie* 17 (Nisan - Haziran 1976)'de çıkan Durkheim ile ilgili bir özel sayının basımıyla başlamışlardır; Durkheimci genç bilginlerin mükemmel analitik çalışmalarının yanısıra, bu özel sayı çok önemli bir araştırma belgesi oluşturmaktadır, çünkü Durkheim'ın yayımlanmamış mektuplarını, daha önce üzerinde yorum yapılmamış metinlerini ve Lukes'a (1972) kadar olan 10 sayfalık bir kaynakçayı içermektedir. Aynı dergi 1978'de Durkheimci okul üzerine özel bir sayı çıkarmayı programlamıştır, aynı zamanda Durkheim ve grubu ile ilgili olarak uluslararası araştırma alışverişini kolaylaştırmayı planlamıştır.

Son on yıl, Durkheim'ın etrafında kurulmuş olan okula gösterilen ilgi açısından kayda değer. Terry N. Clark'ın *Prophets and Patrons: The French University and the Emergence of the Social Sciences* (Cambridge: Harvard University Press, 1973) adlı çalışması *Année Sociologique* grubu ve onun I. Dünya savaşı öncesi ve sonrası kurumsal yapısı hakkında mükemmel bir tanımlayıcı malzeme içermektedir. Bu çalışmayı tamamlayan

bir başka geniş inceleme Victor Karady tarafından yapılmıştır: "Innovation, Institutionalization de l'Innovation et Naissance de la Sociologie en France", (teksir; A.T.P. du CNRS No. 6348, 1974). Bu çalışmada *Année* grubu ile rekabet halindeki başka sosyolojik grupların mükemmel bir niteliksel ve niceliksel kıyaslaması yapılmaktadır. Tamamen *Année Sociologique*'e adanmış ve Durkheim'ın editörlüğünde Yash Nandan tarafından yazılmış bir doktora tezi bulunmaktadır: *L'Ecole Durkheimienne et son opus: Une Etude Empirique et Analytique de l'Année Sociologique (1898-1913)*, mikrofişleri vardır. (Paris : Microeditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1975). Nandan aynı zamanda, *The Durkheimian School: A Systematic and Comprehensive Bibliography* (Westport, Conn: Greenwood Press, 1977) adlı çalışmayı derlemiştir. Konuyla ilgili başka çalışmalar da vardır: Thomas M. Kando "*L'Année Sociologique*, From Durkheim to Today", *Pacific Sociological Review* 19 (April, 1976) s. 147-74; ve Edward A. Tiryakian (der.) *The Durkheimian School on Sociology and Social Issues* (Chicago : University of Chicago Press, basılıyor); ayrıca Morris Janowitz'in editörlüğünde basılan "Sosyolojinin Mirası" adlı çalışmalar serisi bulunmaktadır.

NOTLAR

1. Bölümün sonundaki "Kaynakçaya İlişkin Not"a bakınız.

2. Terry N. Clark, "The Structure and Functions of a Research Institute : The Année Sociologique," *Archives Européenne de Sociologie* IX (1968), s. 72-91.

3. Bknz: Edward A. Tiryakian, (der.): *The Durkheimian School on Sociology and Social Issues* (Chicago: University of Chicago Press, çıkacak).

4. 1930'ların ortalarında *Année* toplu olarak *Annales Sociologiques* diye bilinen beş "seri" ye ayrıldı ve her birinin ayrı bir editörler komitesi bulunmaktaydı.

5. Birçok Durkheim taraftarı tabii ki I. Dünya Savaşı sırasında yaşamışlardır; *Année*'nin ilk serilerine katkıda bulunanlardan sonuncusu, Georges Davy, 1976 gibi yakın bir zamanda ölmüştür. Güçlü bir kişiliğin etrafından toplanmış olan diğer okullara kıyasla (Saint-Simoncular, Freudcular ve Marxistler gibi), ölümünden sonra, Durkheim'ın ne düşünmüş olduğunu yorumlamak konusunda büyük ayrılıklar ve çelişkiler yaşanmamıştır. Yine de bir teorisyen ve düşünsel lider olarak Durkheim'ın rolünü üstlenecek birisi ortaya çıkmamıştır.

Şu noktaya dikkat çekebiliriz: Davranışçı veya sosyal bilimlerin birleştirilmesini amaçlayan Durkheimci proje II. Dünya Savaşı'ndan sonra farklı bir bakış açısıyla gözden geçirilmiştir. Aklıma gelen örnek 1940'larda ve 1950'lerde Parsons'un "eylem teorisi"nin gelişmesi ve ona bağlı olarak 1956'da Harvard Üniversitesi'nde Toplumsal İlişkiler Bölümü'nün kuruluşudur. Bu iki okul arasında birçok ortak nokta vardır, fakat bu ortak noktaları bu bölümün sınırları içerisinde tartışamayız.

6. Üçüncü Cumhuriyet döneminde bakanların devrilmesi dile düşecek kadar çoktu. Başbakanlıkla eşdeğer olan "Président du Conseil"in iki veya daha fazla yıl hükümetin başında kalması çok az rastlanan bir olaydı.

7. Durkheim'ın yaşadığı Üçüncü Cumhuriyet döneminde liberal sol düşüncenin üç temel kaynağı vardır: Cumhuriyetçilik, (Jean Jaurès, A. Millerand ve Albert Thomas ile örneklenen) Demokratik Sosyalizm ve Masonluk.

8. Lewis A. Coser, "Durkheim's Conservatism and its Implications for his Sociological Theory", Kurt H. Wolff (der.), *Emile Durkheim 1958-1917* (Columbus: Ohio State University Press, 1960) s. 211-32; Robert A. Nisbet, "Social Milieu and Sources," Robert A. Nisbet (der.), *Emile Durkheim* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1965).

9. Albert Mathiez, *La Théophilanthropie et le culte décadaire* (Paris: Alcan, 1903); Albert Mathiez, *Contributions à l'histoire religieus de la Révolution française* (Paris: Alcan, 1906)

10. "The Principles of 1789 and Sociology," Edward A. Tiryakian (der.), *The Phenomenon of Sociology* (New York: Appleton-Century-Crofts, 1971) s. 43. Bu ilk defa 1890'da *Revue de l'Enseignement*'de yayımlanmıştı.

11. Nandan, Durkheim'ın editörlüğünde yayımlanan *Année*'in ayrıntılı bir incelemesini yapmıştır. Bu inceleme 12 cilt halinde çıkan toplam 2073 makale arasında 581 veya % 28'lik oranla "dinî sosyoloji" nin en önemli kategoriyi oluşturduğunu saptamaktadır. Bkz: Yash Nandan, *L'Ecole Durkheimienne et son opus* (Paris: Microeditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1975) s. 121.

12. Durkheim 1905'de "loi Combes" (Combes Kanunu) hakkındaki çekişmeli halka açık toplantılar sırasında (bu tartışmalar kilise ve devletin ayrılmasına ve Katolik kilisenin çözülmesine yol açmıştır) ilerici l'Union pour l'Action Morale'nın bir toplantısında şunu söylemiştir: "Kilise, sosyolojik bakış açısından bir canavardır". Bununla kastettiği, çok çeşitli toplumsal kategorileri temsil eden ve geniş topraklara yayılmış olan Katolik kilisesidir. Yukarıda sözü edilen toplantıda Durkheim bu düşüncesini açıkça belirtmiştir. Yine bu toplantıda Katolik kilisesinin çok önceden düşünsel ve ahlâkî türdeşliğini yitirmiş olduğunu da söylemiştir. Durkheim önerilen kanunun kilisenin farklılaşmasını harekete geçirmek açısından yararlı olacağını düşünmüştür. Bknz: *Libres Entretients*, 13: 7 (Mayıs, 1905) s. 368-70.

13. Bu karşılaştırmayı genişletmek amacıyla şunu belirtebiliriz: Jaurèsçi sosyalizm yapı olarak Amerika Birleşik Devletleri'ndeki Demokratik partinin A.D.A. kanadıyla aynı çizgidedir. Guesdeci sosyalizm, öğreti bakımından doğrudan Marxistti ve parti politikasının parlamento sınırlamasının dışında dururdu.

14. Madagascar'a yapılan askerî seferlere kredi açmanın karşısında oy vermek, veya Panama skandalı konusunda ve hatta Dreyfus olayında (Guesde'in Marxist eğilimli grubu Dreyfusçu davadan proletarya ile bir ilgisi olmadığını düşünerek uzak durduğu halde) hükûmeti suçlamak gibi.

15. Durkheim sonradan Bordeaux'ya tayininin Liard'dan dolayı gerçekleştiğini itiraf etmiştir. Bkz: "L'Etat actuel des études sociologiques en France" (1895) Emile Durkheim, *Textes* (Paris: Les Editions de Minuit, 1975) (yayına hazırlayan) Victor Karady, cilt 1, s. 53 (Bundan sonra *Textes* olarak geçecektir ve yanına ilgili olan cilt numarası yazılacaktır). Durkheim'ın kariyeri boyunca (önemli bir bakanlıkta bulunan) Liard onun sadık bir destekçisi olmuştur; Durkheim'dan daha yaşlıdır ve ondan daha fazla yaşamıştır. Liard'ın dikkatini çeken Durkheim'a ait iki çalışma vardır: "La science positive de la morale en Allemagne" (1887) *Textes* I, s. 267-343, ve "La philosophie dans les universités allemandes" (1887) *Textes* III, s. 437-86.

16. Durkheim'ın bir kamu görevlisi olarak bütün hayatına ait dosyalar Paris'te Archives Nationales'de bulunmaktadır. Ben bu dosyaları ve Bordeaux'daki Archives Dépar-

tementales de la Gironde'da bulunan dosyaları inceledim.

17. Cumhuriyet rejimi bunu temel bir yurt-içi ve sömürge politikası olarak kabul etmiştir. Bu ikincisinde sömürgeleşme ideolojisi Ferry'nin lâik eğitim yolu ile modernleşme politikasının bir uzantısıdır. Bunu Georges Hardy'nin bir çalışması simgelemektedir (Fransız Batı Afrikasında eğitim müfettişi iken yazdığı): *Une Conquéte Morale: L'Enseignement en A.O.F.* (Paris: Armand Colin, 1917). Ayrıca Gorée'deki (Senegal) Ecole William Ponty (burası Siyah Fransız Afrikasına göze çarpan ve özel olarak eğitilmiş grupları sağlamaktaydı ve "kendi içinde eritme" siyasetinin tepe noktasını temsil etmekteydi) Ecole Normale'i kendisine örnek alıyordu.

18. Bknz: Albert Thibaudet, *La République des Professeurs* (1927; Paris: Editions André Sauret, 1973).

19. Durkheim'ın Archives Nationales'deki dosyasında 14 Ekim 1882 tarihli bir mektup vardır. Bu tür değerlendirmeler Durkheim'ın dosyasında birikiyordu. 1899-1900 yılında Durkheim hakkındaki raporları dolduran Bordeaux rektörü bazı soruları şöyle cevapladı. Kişilik, davranış ve toplumsal alışkanlıkları: "Baskın özellikleri: inisyatif ve yetke"; Kavrayış ve yargı: "dikkate değer düzeyde güçlü bir zihin"; Öğretme yeteneği: "güçlü ve sistematik özgünlük"; Yöneticilik yeteneği: "Pratik ayrıntıların adamı olmaktan çok bir okul önderi (chef d'école) ve kuramcı".

20. Bkz: Ernest Wallwork, *Durkheim, Morality and Milieu* (Cambridge: Harvard University Press, 1972); Robert N. Bellah, (der.), *Emile Durkheim on Morality and Society* (Chicago: University of Chicago Press, 1973).

21. Durkheim *agrégation* sınavını geçtikten sonra Lycée du Puy'da felsefe öğretmeni olarak ilk görevine başlamıştı. 1 Ekim 1882'de göreve başladı, fakat daha ayın sonu gelmeden daha önemli olan Sens'deki liseye tayin oldu. Ocak 1884'de St. Quentin'e geçti, daha sonra 1885-86 da bir yıllık izin aldı ve 1886-87'de Troyes'de ders vermeye başladı. Bu dönemde Bordeaux'a tayin edildi. Yeni görevinde maaşında az bir miktar düşüş oldu, çünkü Troyes'de bir "profesör" olarak 4.100 frank kazanıyorken Bordeaux'a tayininin başında daha alt sırada bir "chargé de cours" olduğundan 4.000 frank kazanıyordu.

22. Durkheim'ın dosyasında bulunan tarih atılmamış bir mektup Archives Départementales de la Gironde'dedir.

23. Durkheim'ın Paris'teki dosyasında 7 Ocak 1880 tarihli bir mektup bulunmaktadır ve bu mektup Consistoire Central des Israélites de France'in Başhahamınca Eğitim bakanına yazılmıştır ve Ecole Normale'de bulunan bir öğrencinin giyimi ve çamaşırı için istenen 400 frankın alınmamasını talep etmiştir (bu mektup Durkheim'ın okuldaki ilk yılında yazılmıştı). Mektupta gerekçe olarak Durkheim'ın babasının bu masrafı zorlukla karşılayabileceği öne sürülmüştür.

24. Şu noktayı vurgulamak durumundayım, çünkü Lewis Coser'in Durkheim'la ilintili olan o mükemmel bölümde ileri sürdüğü bir düşüncenin yanlış olduğunu düşünüyorum: "İspanya kökenli bir Yahudi çocuğu neredeyse görünmeyen adımlarla Fransız lâik kültürünün dünyasına girebilirken, Orta Avrupa kökenli bir Yahudi çocuğu olan Durkheim bunu yapamamıştır" *(Masters of Sociological Thought* [New York: Harcourd Brace Jovanovich, 1977] s. 162). Almanya ve Avusturya'daki durumun tersine (buralarda Simmel ve Freud üniversite tayinlerini engelleyen Yahudi düşmanlığı ile

çarpışmak zorunda kalmışlardı) Fransa'da cumhuriyet davasına hizmet etmek isteyen herkese yer vardı. Hatta, Töton ülkelerin tersine, Fransa'da locaların kapıları bile Yahudilere açıktı ve onlara önemli ölçüde perde arkası destek sağlıyordu. Bknz. Philippe Bourdrel, *Histoire des Juifs de France* (Paris: Albin Michel, 1974) özellikle s. 162-225. Yahudi düşmanlığı Dreyfus olayı sırasında aniden başladı. Bu hareketin sözcüleri Drumont ve Maurras'dı, fakat bunların liberal çizgisini devam ettirmiş olan hükümet içinde ve yüksek eğitim kurumları içinde etkileri yoktu. Belki Durkheim "uygarlaşmışlığın amansız sınavına" maruz kalmıştı. Bu konu John M. Cuddihy'nin son derece duyarlı bir şekilde incelediği ve son zamanlarda yazmış bulunduğu şu kitapta mevcuttur: *The Ordeal of Civility: Freud, Marx, Levi-Strauss, and the Jewish Struggle With Modernity* (New York: Basic Books, 1974). Fakat işaret etmek istediğim nokta şudur: Epinal'daki ev ortamından Paris ve Bordeaux'daki akademik yuvaya kolaylıkla adımını atmıştır. Eğer Durkheim, Brunschvicq, Levy-Bruhl, Berr ve diğer Yahudi aydınlar III. Cumhuriyetin güçlü yandaşları idiyseler bunun bir nedeni vardır: Bu hükûmet onların güvenlerini kazanmış olduğunu onlara hissettirmiştir ve bunu onlara bütün imkânları sağlayarak yapmıştır.

25. "Cours de science sociale. Leçon d'ouverture," J.C. Filloux (der.), *La Science Sociale et l'action* (Paris: Presses Universitaire de France, 1970) s. 77-110.

26. "Introduction à la sociologie de la famille," ilk basım 1880'de yapılmıştır ve sonradan *Textes* III, s. 9-34 de yeniden basılmıştır; alıntılar buradandır.

27. *Ibid.*, s. 9. Sosyolojinin temel konularından biri olan bu konu, zarif bir şekilde ve yeniden Robert A. Nisbet'in *The Social Bond* (New York: Alfred Knopf, 1970) adlı yapıtında incelenmiştir. Şu noktaya işaret edebiliriz: "Dayanışma" konusu cumhuriyetçi doktrinin köşe taşlarından biridir. Bunun ilk önemli incelemesini Henry Marion yapmıştır, *De la Solidarité Morale, Essai de Psychologie Appliquée* (Paris: Germer Bailliere, 1880). Marion'un çalışması cumhuriyetçi mizacı ve özlemleri birbirine o kadar iyi bağlamıştı ki Sorbonne'da ahlâkî eğitim bölümünde sonradan ona bir kürsü verilmişti. Bu kürsüyü Durkheim Buisson'dan devralacaktı. Dayanışma konusu kutsal ilkeler olan "özgürlük, eşitlik ve kardeşlik" ilkelerinin gayri resmî bir bireşimi haline geline geldi. Aynı zamanda, bu konu Durkheim'ın *İşbölümü* kitabında tartışıldığı gibi kamuya açık tartışmaların ve çalışmaların da konusu haline geldi. Bkz: Leon Bourgeois et al., *Essai d'une Philosophie de la Solidarité* (Paris: Félix Alcan, 1907).

28. "Introduction,"*Textes* III, s. 10.

29. *Ibid.*, s. 11.

30. *Ibid.*

31. *De la Division du travail social. Etude sur l'organisation des sociétes supérieures* (Paris: Félix Alcan, 1893). İngilizce çevirisi mevcuttur: Georges Simpson, *The Division of Labor in Society* (1933: New York: Free Press, 1966).

32. Bu çalışmanın İngilizce çevirisi Werner Cahnman tarafından yapılmıştır (Bu kitapta Durkheim'ın *İşbölümü* adlı çalışmasının Tönnies tarafından yazılmış kısa bir özeti de bulunmaktadır). Bkz: "Tönnies and Durkheim: An Exchange of Reviews", Werner J. Cahnman, (der.), *Ferdinand Tönnies, A New Evaluation* (Leiden: E.J. Brill, 1973) s. 239-56.

33. Cahnman, *Ferdinand Tönnies*, s. 246'daki Durkheim.

34. *Ibid.*, s. 247.

35. *Ibid.*, s. 245.

36. Durkheim'ın politik sosyolojisinin ve özellikle bugün kişi özgürlükleri diyebileceğimiz şeyin kurulması konusunda devletin işlevsel rolüne ilişkin tartışmalar şu çalışmasında mevcuttur: *Professional Ethics and Civic Morals* (London: Routledge and Kegan Paul, 1957). Bu kitap onun ölümünden sonra birkaç kez verdiği derslere dayanarak öğrencilerinin notlarından "Physique des moeurs et du droit" adıyla derlenmiş bir kitaptır.

37. Alexis de Tocqueville'nin *Eski Rejim ve Fransız Devrimi* (1856) ve *Amerika'da Demokrasi* (1832) adlı kitaplarını Durkheim'ın *Profesyonel Ahlâk* (özellikle bölüm 9) kitabı ile kıyaslayabiliriz.

38. *Textes* III, s. 11-13.

39. *Ibid.*, s. 13

40. *Ibid.*, s. 14

41. *Textes* III, s. 11 ve devamı.

42. Şunu belirtmeliyiz: Sınıflandırma bilimi *(taxonomy)* Durkheim'ın sosyolojik incelemelerinin temel bir yönüdür.

43. *Textes* III, s. 15.

44. *Ibid.*, s. 16

45. *The Elementary Forms of the Religious Life* (1912; New York: Collier, 1961) s. 19.

46. *Ibid.*, s. 16

47. Robert Nisbet, haklı olarak, Durkheim'ı klasik 19. yüzyıl gelişmecilik ve çağdaş yeni gelişmecilik kuşamları arasında bir köprü olarak görmektedir. Bkz: "Developmentalism: A Critical Analysis," John C. McKidney ve Edward A. Tiryakian, (der.), *Theoretical Sociology: Perspectives and Developments* (New York: Appleton-Century-Crofts, 1970) s. 193. Durkheim'ın son zamanlardaki evrimci düşüncesinin tartışmaları için, bkz: Roscoe C. Hinkle, "Durkheim's Evolutionary Conception of Social Change", *The Sociological Quarterly* 17 (Summer 1976) s. 336-46.

Durkheim'a göre evrensel, tek-çizgisel bir evrim gelişmesi olmadığı, çünkü evrimin ona göre bir ağaç gibi olduğu ve bu ağacın çeşitli toplumsal dalları bulunduğu hususu belirtilmelidir. Durkheim'ın konumu, bana göre, Max Weber'e benzemektedir, çünkü Weber'e göre de uygarlıklar bir kez kurulduktan sonra kendi iç gelişme kurallarına tâbidirler.

48. *The Forms*, s. 15. Durkheim'ın ilkel dinlere gösterdiği itibar daha sonra gelen ve *The Forms* (Biçimler)'dan etkilenen sosyal antropologlar tarafından da paylaşılmıştır. Bu konudaki temel simalardan biri son yazdıklarındaki haliyle Evans Pritchard'dır. Onun Oxford'daki öğrencileri özellikle Afrika'daki toplumların karmaşık ve zengin dinî hayatlarını incelerken Batılıların Avrupalı olmayan ve okuma-yazma bilmeyen toplumlara bakış açısının değişmesine katkıda bulunmuşlardır.

49. Durkheim da Comte gibi geçmişe gizli bir hayranlık ve saygı duymaktadır.

50. Bir sosyoloji laboratuarı veya bilimsel bir araştırma kurumu olarak algılanan *Année Sociologique* kuram ve araştırma arasındaki üretken ilişkiyi göstermektedir. Bu konu yıllar önce Robert Merton tarafından yazılmış bir klâsik olan *Social Theory and*

Social Structure (New York: Free Press, 1949) adlı eserin 2. ve 3. bölümlerinde tartışılmıştır. Jean Duvignaud'un editörlüğünü yaptığı ve Durkheim'ın çalışmalarından oluşan bir kitabın Jean Carbonnier tarafında yapılmış kısa bir incelemesini bunu tamamlayan bir tartışma olarak ele alabiliriz: (*Journal Sociologique* [Paris: Presses Universitaires de France]) *Année Sociologique* 3e série: 20 (1969) s. 81.

51. Durkheim bu noktaya açıklık getirmek için ayrı ayrı hem misyonerleri, hem de sosyalistleri ele alır ("Introduction", *Textes* III, s. 17).

52. *Ibid.* s. 18-19.

53. "Ce qui la distingue, ce n'est pas la fréquence plus ou moins grande; c'est sa vertu imperative. Elle ne représente pas simplement ce qui se fait le plus souvent, mais ce qui doit se faire," *Ibid.*, s. 19.

Şunu belirtmekte fayda görüyorum: Durkheim iki tür toplumsal eylem biçimini bir birinden ayırmaktadır; eylemlerin bir kısmı ahlâkî olarak yaptırımsaldır (bunlara "görenek" der), diğer bir kısmı ise sadece her günkü hayatın bir parçası olan eylemlerdir ("basit alışkanlıklar"). Durkheim'ın bu ayırımı, William Graham Summer'ın "ahlâk kuralları" ve "halkın gelenek ve görenekleri" ayırımının (bu kavramsal bir ayırımdır) köşe taşıdır. Summer'ın 1906'da basılan *Folkways: A Study of the Sociological Importance of Usages, Manners and Morals* (Boston: Ginn) adlı kitabında Durkheim'a hiç gönderme yoktur. Aynı şekilde *Année* de Summer'ın çalışmasını incelememiştir; sadece "Moral and Juridical Sociology", cilt. II (1906-09) s. 279'da yeni basılan kitaplar listesinde Summer'ın kitabının adını belirtmekle yetinmiştir. Durkheim'la Summer'ın birbirinden haberdar olmaması kayda değer bir noktadır, çünkü her ikisi de sosyolojiyi "ahlâk kurallarının bilimi" olarak görmekteydiler. Yine her ikisi de bu ahlâk kurallarında sosyolojik çözümleme için elverişli olan alanı buluyorlardı; bu alan sosyolojiye fizik bilimlerinde incelenenler kadar doğal olan olguları sağlıyordu. Aslında her ikisi de ayrı ayrı şunu önermekteydi: Gelenek ve göreneklerin, ve ahlâkî kuralların bilimsel olarak incelenmesi "etoloji" ("*ethology*") adı altında ifade edilmelidir. Belki gereksiz bir açıklama, fakat bugün "etoloji" olarak kabul edilen şey Durkheim ve Summer'ın tasavvur ettiğinden çok daha farklı bir disiplindir.

54. "La demographie, en effect, parvient à exprimer presque au jour le jour les mouvements de la vie collective," "Introduction", *Textes* III, s. 23. Durkheim'cı okul içerisinde Maurice Halbwachs (1877-1945) demografi konusunda uzmanlaştı. Fakat Halbwachs demografiyi sosyal psikolojinin morfolojik matriksini geliştirme konusunda bir amaç olarak değil de, bir araç olarak ele almıştır. Bu Durkheim'ın ilk yaklaşımından etkilenmenin sonucudur.

55. *Année*'de onun editörlüğünde ekonomik sosyoloji alanında iki niceliksel monograf yayımlanmıştır: François Simiand, "Essai sur le prix du charbon en France au XIX e siècle, "*Année Sociologique* 5 (1900-01) ve Hubert Borugin, "Essai sur une forme d'industrie: la boucherie à Pariş au XIXe siècle," *Année Sociologique* 8 (1903-04). Ayrıca, Durkheim Travaux de l'Année Sociologique'in dizi editörü olarak Halbwachs'ın doktora tezi olan *La classe ouvriere et les niveaux de vie* (Paris: Alcan, 1913)'nin basılmasından sorumluydu.

56. Dekan Aspinas, 1890 yılında, senelik raporları doldururken rektöre iftiharla şunları yazıyordu: Fransız dilbilgisi alanında *agrégation* sınavı için aday birkaç öğrenci

felsefeden aday olanlar için verilen dersi izlemişlerdir, birçok başka öğrenci psikoloji dersini almışlardır ve daha başkaları da sosyal bilimde (Durkheim'ın) verdiği dersi seçmişlerdir. Aynı zamanda doğa bilimlerindeki ve hukuktaki öğrenciler özel olarak politik ekonomi üzerinde yoğunlaşan bir sosyal bilim kollokyumunu desteklemek için biraraya gelmişlerdi. "Rapport du Doyen," *Archives Departementales de la Gironde*, T108 (1876-95).

57. Espinas ve Durkheim'ın yanısıra Sorbonne'un ya da Collège de France'ın seçkinler tabakasına katılacak olanların arasında Durkheim'ın fakültedeki meslektaşlarından bazıları da bulunmaktaydı: Tarihçilerden Ernest Denis, Camille Jullian ve Imbart de la Tour; Fransız edebiyatçılarından (Durkheim'ın 'Normale' den sınıf arkadaşı) André LeBreton; felsefeci Octave Hamelin (Hamelin Durkheim'ın yakın arkadaşıydı ve Durkheim *Biçimler*'in girişinde ondan, kavramanın kategorileri olan zaman ve mekân konusundaki otorite olarak söz etmekteydi. Durkheim'ın Bordeaux'daki konumunun kısa bir özeti R. René Lacroze tarafından sunulmuştur: "Emile Durkheim à Bordeaux," *Actes de l'Academie de Bourdeaux*, 4e série: XVII (1960-61). Bordeaux: Hôtel des Sociétés Savantes, 1962.

58. Bu özdeşleşmenin simgesi Durkheim'ın 1911'de çekilmiş olan ve arka planda Comte'a benzeyen bir suretin bulunduğu bir fotoğraftır. Bkz: Georges Davy, *Emile Durkheim* (Paris: Louis-Michaud, t.y. [c. 1911]) s. 9.

59. Comte insan toplumlarının aynı fizikî âlem gibi doğal kanunlara tâbi olduğunu söylemekteydi ve Durkheim bu düşünceden dolayı Comte'a itibar gösteriyordu (1904, *Textes* I, s. 166). Fakat burada olduğu gibi başka yerlerde de (1903), *Textes* I, s. 129-51; 1915, *Textes* I, s. 109-18) Durkheim şu noktayı vurgulamaktaydı: Comte'a göre sosyoloji tarih felsefesinin bir parçasıdır (hiç kuşkusuz bu felsefî pozitivizmin yaldızlı başarılarından biriydi), ampirik bir bilimin parçası *değildir*. Durkheim'a göre Comte'un ilerleme kavramı ve üç aşama kanunu bilimsel tümevarım değildir. Bunlar daha ziyade a priori metafizik ilkelerdir. Durkheim'ın hiç hoşlanmadığı bir başka şey vardı: Comte'un pozitivizmini tek kişilik bir gösteri gibi görüyordu. Yani Comte'un pozitivizmi Durkheim'ın iş bölümü ve eklenerek biriken gelişme olarak tanımladığı bilim anlamında bir bilim değildi. Bkz: *Textes* I, s. 127-28, Durkheim ve Fauconnet tarafından yazılmış (1903) meşhur makalenin ilgili bölümleri, "Sociologie et sciences sociales, " özgün haliyle *Revue Philosophique*, 55, s. 465-97'de basılmıştır.

60. Durkheim bunu 1914'de kamuya açık bir ortamda duyurmuştu; "J'ai souvent reconnu que je relevais de Comte," *Textes* I, s. 68.

61. Célestin Bouglé'ni aydınlatıcı tartışmasına bakınız, "Auguste Comte et le Grand Etre," *Cours de Sociologie Generale* (teksir: Paris: Centre de Documentation Universitaire, 1935 dolayları) s. 46-53.

62. "Gerici" (mürteci) olarak bilinmelerinden ötürü yapıtları lâikler tarafından okunmamaktaydı. Fakat eğer geçici olarak politik eğilimlerimizden sıyrılabilirsek, de Bonald'ın *Du Divorce* (1805) ve de Maistre'ın *Du Pope* (1819) adlı çalışmalarında şaşırtıcı bir biçimde modern yaklaşım sistemleri bulunduğunu görebiliriz. Örnek olarak de Bonald'ın boşanma yasasının eleştirisi konusundaki başlangıç cümlesine bakabiliriz:

> Toplumsal sorunlarla uğraşırken yapılan en büyük hataların biri incelenen konuyu tek başına ve öteki sorunlarla ilintilendirmeden ele almaktır. Toplumun kendisi bir

dizi ilişkiler ve bağlardan oluşmuştur; her örgütlenmiş bütünlükte olduğu gibi (yani, parçaların belli bir amaca yönelik olarak birbirine bağlı olması gibi) toplumsal bütünlük içerisinde önemli işlevlerin yok olması parçaların yok edilmesinden kaynaklanmamaktadır. Aksine bu parçaların yerinden çıkmasından ve bağlantılarının karışmasından kaynaklanmaktadır. (*Du Divorce* 2, basım [Paris: Adrien Leclere,1805] s. 1)

63. Saint-Simon'un sosyolojik çözümlemesi temel öğe olarak bireyden çok toplumsal sınıfları ele alır. Başka şeylerin yanısıra toplumsal tabakalaşma düşüncesinin öncüsüdür de.

64. Daha güncel bir bakış açısı için bkz: Robert Alun Jones ve Robert M. Anservity, "Saint-Simon and Saint-Simonism: A Weberian View", *American Journal of Sociology* 80, (March 1975) s. 1095-1123.

65. "La Sociologie" (1915) *Textes* I, s. 110.

66. Marcel Mauss Durkheim'ın ders notlarını toplayarak *Le Socialisme* (Paris: Felix Alcan, 1928) adlı kitabı oluşturmuştur. Alvin Gouldner'ın girişini yazdığı İngilizce çevirisi de mevcuttur, *Socialism and Saint-Simon* (Yellow Springs, Ohio: The Antioch Press, 1958). Gouldner'ın yorumları Durkheim'ın Saint-Simon ve Saint-Simonculukla olan ilişkisinden ziyade Durkheim ve Comte arasındaki farklılıklarla ilgilidir. Ben burada *Le Socialisme* (Paris: Presses Universitaires de France, 1971) adlı kitabın yeni Fransız baskısını kullanıyorum. Bu baskının Pierre Birnbaum tarafından yazılan önsözü (s. 5-26) bilgi verici ve aydınlatıcıdır.

Bu dersin uyarıcı gücü ulusal politik sahneye öğrencilerin ilgisinden gelmekteydi. 1893'de çeşitli sosyalist fraksiyonlar (seçimlere katılmayı reddeden Marxist fraksiyon hariç) toplam 50 parlâmenter çıkarmışlardı ve böylece her ne kadar ideolojik bir birliktelikten yoksun olsalar da kuvvetli bir muhalefet bloku oluşturmuşlardı. Durkheim için sosyalizmi kollektif tasarımların bir örneği olarak incelemek mantıklıydı, çünkü birçok yakın arkadaşı, meslektaşı ve öğrencisi (Jaurès, Herr, Mauss, Simiand, Levy-Bruhl) sosyalizmin geleceği ile ilgiliydi. Durkheim sosyalizm ile nesnel olarak ilgilenirken (toplumsal bir olay olarak ele aldığı sosyalizmle) sosyolojik yöntemin pratik sonuçlar sağlayabileceğini göstermeyi amaçlıyor olabilirdi. Sosyalizm konusunda ciddî ve titiz bir sosyolojik çözümleme çeşitli Fransız sosyalist fraksiyonlarının birleşmelerinin temellerini ortaya çıkarabilir. Şu nokta ilginçtir: Durkheim daha sonraları modern dinleri incelerken nasıl dinin totemizmdeki ilk kaynağına indiyse, çağdaş sosyalizmi incelerken de sosyalizmin Saint-Simon'daki ilk dile getirilişene kadar uzanmıştır.

Fransa'da 1890'lardaki sosyalizm ile ilgili bilgince bir çalışma için bkz: Daniel Ligou, *Histoire du Socialisme en France (1871-1961)* (Paris: Presses Universitaires de France, 1962) bölüm 4.

67. *Le Socialisme*, s. 120. Durkheim'ın *The Division of Labor*, s 364'deki "Felsefe bilimin kollektif vicdanıdır" cümlesiyle kıyaslayınız.

68. *Le Socialisme*, s. 122

69. *The Division of Labor*, s. 408.

70. *Ibid.*, s. 409.

71. *The Division of Labor*, s. 190 ile kıyaslayınız: "... tüm toplumsal ve politik örgütlenmenin tamamen veya neredeyse tamamen meslekî bir temele oturmuş olacağı bir gün gelecektir... bunu tahmin etmemize izin verilebilir".

72. *Le Socialisme*, s. 190.

73. *Ibid.*, s. 191-92

74. Özellikle Durkheim'ın *Suicide* (New York: Free Press, 1963)'deki anomik intihar üzerine olan bölümün ikinci kısmına (s. 246-54) dikkat ediniz. Bu sayfalarda Durkheim göreli mahrumiyet ve artan beklentilerin devrimi kavramlarını önceden görmüştür. [Türkçesi: Çev. Özer Ozankaya, *İntihar—Toplumbilimsel İnceleme* (Ankara: UNESCO Türkiye Millî Komisyonu Yay., 1986)]

75. Sayfa sınırlamasından dolayı Saint-Simon'un Durkheim tarafından sunulan ve yorumlanan görüşlerinin tartışmasını yapamıyorum. Bu tartışmayı kısaca özetleyeyim: Saint-Simon'a göre, makro düzeyde endüstriyel düzenin ulusal politik sınırları nasıl çözdüğü ve mikro düzeyde miras edinilen özel mülkiyetin nasıl parçalandığı önemlidir. Çünkü eğer endüstriyel düzenin tüm üretken gizilgücünün farkına varabilmeyi amaçlıyorsak bu iki düzeydeki değişimlerin her ikisini de ele almamız gerekmektedir. Saint-Simon'un ele aldığı bu konu Durkheim'ın daha sonra verdiği derslerde gündeme gelecektir; örneğin *Professional Ethics and Civic Morals* adlı kitabının son bölümüne bakınız.

76. *La Socialisme*, s. 207.

77. *Ibid.*, s. 208.

78. *Ibid.*, s. 214.

79. *Ibid.*, s. 218.

80. Bkz: Marcel Mauss, "In Memoriam: l'oeuvre inédite de Durkheim et de ses collaborateurs", *L'Année Sociologique*, (1925), yeni basım Mauss, *Oeuvres*, (der.) Victor Karady (Paris: Les Editions De Minuit, 1969) cilt 3, s. 475.

81. *La Socialisme*, s. 219

82. *Ibid.*, s. 231.

83. Bu bölümü Maurice Barrès'ın birazdan tartışılacak olan *Kökünden Koparılmışlar* (*Les Deracinés*) adlı romanından aldım.

84. Anarşizm (takipçileri sayıca çok az olduğu halde) III. Cumhuriyetin en azından ilk 30 sene boyunca, sesi çok çıkan düşünsel akımlarından biriydi. Anarşizmin birçok ilham kaynağı vardı. Bunların biri Nietzsche'ydi. Bir diğeri Yüzbaşı Dreyfus'un haklarının iadesi konusunda ilk defa başkaldıran ve anarşist çevrelerin önemli bir siması olan Bernard Lazare'dır. Anarşizme bir öğreti olarak şiddetle karşı çıkan Durkheim Lazare ve Lucien Herr aracılığı ile Dreyfus olayındaki meselelerin ne olduğunu anlamıştı.

85. Bunu desteklemek konusunda Max Weber'den daha iyi bir otorite yoktur: Bkz: *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, dipnot 58, bölüm 5, çev. Talcott Parsons (New York: Charles Scribner's Sons, 1958) s. 270.

86. 1880-1918 döneminde toplumsal yapı ve politik eğilimlerin mükemmel bir tartışması bkz: Jean-Pierre Azema ve Michel Winock, *la III e République (1870-1940)* (Paris: Calmann- Levy, 1970) s. 105-81.

87. Maurice Barrès tarafından yazılmış ve üç kitaptan oluşmuş olan *L'Energie Nationale*'in birinci cildinin adı *les Déracinés*'dir ve 1897 de basılmıştır. Buna *L'Oeuvre de Maurice Barrès* (Paris: Au Club de l'Honnete Homme, 1965) cilt 3. baskısından göndermede bulunacağım.

88. *Les Déracinés*, s. 20.

89. *Ibid.*, s. 21.

90. *Ibid.*, s. 28.

91. Örnek olarak, Durkheim'ın Fransız Felsefe Kurumu'ndan önceki 1906 bildirilerine bakınız: "The Determination of Moral Facts," Emile Durkheim, *Sociology and Philosophy* (1924; New York: Free Press, 1974), s. 35-62.

92. *Ibid.*, s. 36.

93. *L'Education Morale* (Paris: Felix Alcan, 1925, 1938) Yeni bir giriş bölümü ile İngilizce baskısı da mevcuttur: Everett K. Wilson, *Moral Education, A Study in the Theory and Application of the Sociology of Education* (New York: Free Press, 1973).

94. Anomi dönemleri Durkheim için *Dreyfus olayından önceki* çalışmalarında temel bir meşguliyetti. Dreyfus olayı bunalımının çözülmesi ve daha sonraki Waldeck-Rousseau ve Emile Combes'in güçlü bakanlıkları, birbiri ile rekabet eden politik paradigmaların kirlettiği havayı temizlemiş olmalı, çünkü "morale laïque" ve cumhuriyetçi dava kesin zafere ulaşmış oldu. Nedeni bu olsa da, olmasa da, bundan böyle Durkheim çalışmalarında "anomi" terimini bir daha kullanmamıştır.

95. "Toplumsal cemaat" kavramını Talcott Parsons'dan aldım, çünkü bu kavram Durkheim'ın toplum çözümlemelerine uygulanabilmektedir. Parsons'un ifade ettiği gibi:

> Bir toplumun çekirdek yapısına toplumsal cemaat diyeceğim. Evrim çizgisinin farklı düzeylerinde daha özel olarak kabile (aşiret), veya "halk"... veya, modern dünya sözkonusu olduğunda *millet* denilmektedir. Bu içerisinde insanların birleştiği veya bir anlamda birbirine bağlandığı kollektif yapıdır. En önemli özelliği Durkheim'cı anlamda dayanışmanın çeşidi ve düzeyidir ve bu insanlar arasındaki ilişkileri tanımlamaktadır (Talcott Parsons, "Social Systems", *International Encyclopedia of the Social Sciences,* [New York: Macmillan and Free Press, 1969] cilt 15, s. 461).

96. "Eğilimlerimizi gizleme, kendimizi sınırlama yetisi -okulda edindiğimiz ahlâkî disiplin yeteneği- birey iradesinin oluşması için vazgeçilmez bir koşuldur. Bu kural bize kendimize nasıl hâkim olabileceğimizi öğrettiğinden özgürleşme mizin ve özgürlüğümüzün bir aracıdır", *Moral Education,* s. 48-49.

97. "De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives," *La'Année Sociologique* 6 (1901-02) s. 1-72. Rodney Needham tarafından yazılmış bir giriş ile İngilizce çevirisi de mevcuttur: *Primitive Classification,* (London: Cohen and West, 1963).

98. Bkz: Mary Dougles, *Implicit Meanings* (London and Boston: Routledge and Kegan Paul, 1975) s.204.

99. Bkz: Harold Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1967); Paul Filmer et al., *New Directions in Sociological Theory* (London: Collier - Macmillan, 1972); Roy Turner, (der.)., *Ethnomethodology* (Baltimore, Md.: Penguin Books, 1974); Aaron V.Cicourel, "Ethnomethodology", A.V. Cicourel, *Cognitive Sociology* (New York: Free Press 1974) s. 99-140.

100. Kısa bir sunuş için benim kitabıma bakınız: *Sociologism and Existentialism* (Englewood Cliffs, N.J. : Prentice-Hall, 1962).

101. Edward A. Tiryakian, "Durkheim and Husserl: A Comparison of the Spirit of Positivism and the Spirit of Phenomenology", Joseph Bien, (der.), *Phenomenology and the Social Sciences* (The Hauge: Martinus Nijhoff, 1977).

102. *The Forms*, s. 492.

103. Edmund Husserl, *The Crises of European Sciences and Transcendental Phenomenology* (Evanston, Ill. : Northwestern University Press, 1970).

104. "Preface", *Année Sociologique* I (1896-1897) s. ii-iii. Bu konudaki açıklayıcı yorumlar için Bkz: Robert N. Bellah, "Durkheim and History", *American Sociological Review* 24 (August 1959) s. 447-61; Robert Nisbet, *The Sociology of Emile Durkheim* (New York: Oxford Univirsity Press, 1974) s. 258-60.

105. Durkheim 1902 yılında yazarken Almanlara çok şey borçlu olduğundan söz ediyordu. Fakat 5 yıl sonra bu konuda kendisini savunmak durumunda kalmıştı: Kayzer'in izlediği siyaset Fransız kamuoyunun Rhine'in öteki tarafından gelen hemen hemen her şeye karşı olmasına neden olmuştu. Monsignor Deploige Durkheim'ı Sorbonne'da "sosyoloji" adı altında Alman propagandası yapanlardan biri olarak suçlamıştı. İşte bu suçlamaya karşı Durkheim kendisini savunmuştu. Durkheim'ın açıklamaları için Bkz: *Textes* I, s. 400-07. I. Dünya Savaşı sırasında bir Fransız senatör Alman casusluğu üzerine bir tartışma vesilesiyle Durkheim'ın Alman "Kriegsministerium" (Savaş Bakanlığı) unun Sorbonne'daki temsilcisi olduğunu iddia etti; Paris Üniversitesi Rektör Yardımcısı olan Louis Liard harekete geçti ve sonunda bu iftira kamuoyu önünde düzeltildi. Bu olaydan söz etmemin nedeni Durkheim üzerindeki Alman etkisinin hem politik, hem düşünsel dallanmalarının bulunmasıdır.

106. Smith'i mükemmel bir şekilde sunan ve onun Durkheim'ın din sosyolojisi üzerindeki etkisini anlatan şu çalışmaya bakınız: Thomas O. Beidelman, *W. Robertson Smith and the Sociological Study of Religion* (Chicago: University of Chicago Press, 1974). Smith'in *Lectures on the Religion of the Semites* adlı çalışmasını okumak Durkheim için bir dönüm noktası olmuştu; Durkheim'a sadece, Batı dininin ve uygarlığının kaynaklarının ve ana köklerinin bir tanesini bulmak için nerelere bakması gerektiğini göstermesi bakımından değil, fakat Durkheim'ın zengin sembolizmi ve ritüelleri olan ortodoks Yahudilikteki kendi köklerini yeniden keşfetmesi konusunda da dönüm noktası olmuştur. Bir akademisyen için varoluşsal bağlarını düşünsel olarak yeniden keşfetmek büyük bir deneyimdir. Smith'in *Lectures*'ı Durkheim'ı (aynı Baxter ve Bunyan'ın Weber'i etkilediği gibi) etkileyecek bir çalışmaydı.

107. Talcott Parsons, "On Building Social System Theory: A Personal History", *Daedalus* 99 (Fall 1970) s. 842.

108. Durkheim'ın temel sosyolojik etkinlikleri şunlardır: (1) endüstri sosyolojisi *(İşbölümü,)* toplumsal sapma *(İntihar)*, metodoloji *(Kurallar)*, bilgi sosyolojisi *(İlkel Sınıflandırma, Biçimler)*, eğitim sosyolojisi *(Fransa'da Pedagojik Evrim)* vb. gibi konularda öncülük eden sosyolojik araştırmaları kaleme almıştır; (2) bir üniversite profesörü olarak üniversite düzeyinde ilk sosyoloji derslerini sunmuştur; aynı zamanda mezuniyetsonrası eğitim müdürüydü; (3) *Année*'nın yayın yönetmeniydi ve onun daha sonraki "Travaux"unun dizi yayın yönetmeniydi; aslında onun yayın yönetmenliği işi bir laboratuvar müdürlüğü gibiydi ve burada grubun genç üyeleri önemli ve yüksek-kaliteli dergilerde yazmalarının bir sonucu olarak tanınıyor ve ilerliyorlardı; ve (4) başka öğrenim çevreleri ve dergilere katılıyor olmasından dolayı sosyolojiye akademik ve aydın çevrelerde meşruluk sağlamak konusunda bir propagandacıydı.

109. Imre Lakatos ve Alan Musgrave, (der.), *Criticism and the Growth of Knowl-*

edge London: Cambridge University Press, 1974) s. 91-196. Lakatos'a olan ilgim Lakatos [yaklaşımının] iktisat biliminin gelişmesine uygulanabilirliğini gösteren kayda değer bir çalışma olan Joseph V. Remenyi, "Core-Demi-Core Interaction in Economics" (teksir Ph. D. tezi, Durham, N.C.: Duke University, 1976). Bir bütün olarak Durkheim'cı okulu incelemek için Lakatos ve Remenyi'nin kavramsallaştırılmasını çok faydalı buluyorum ve bu yeni yaklaşımın daha uygun ve gelişkin bir tartışması (bunun Kuhn'cu perspektiften daha etraflı olduğunu düşünüyorum) benim *The Durkheimian School on Sociology and Social Issues'a* yazdığım giriş yazısında bulunmaktadır.

110. Remenyi, "Core-Demi-Core Interaction", s. 38.

111. "Bu kitap, öncelikle, ahlâkî yaşamın olaylarını pozitif bilimlerin yöntemlerine göre ele alma girişimidir", *Division of Labor, s. 32.*

112. "... dayanışma ... bir toplumsal olaydır ve bunu sadece dolayımı sağlayan toplumsal etkiler aracılığıyla anlayabiliriz.", *Division of Labor,* s. 67.

113. Remenyi, "Core-Demi-Core Interaction.", s. 39.

114. *Division of Labor,* s. 407. Belki söylemek gereksiz, ama Spencer'in sosyolojisi artık eskimiş olabilir, fakat, alışveriş modeli George Homans, Peter Blau, Erving Goffman, ve Claude Levi-Strauss gibi kuramcılarda yaşamaya devam etmektedir. Mauss'un *Armağan* adlı eseri ve bir alışveriş modelidir ve Durkheim'ın yapısal işlevsel çözümlemesini örnekleyen bir çalışma olarak ele alınabilir: ekonomik değişim altta yatan normatif toplumsal yapılar aracılığıyla ve bunların toplumsal örgütlenmeye olan etkileri aracılığı ile çözümlenmiştir; armağan vermenin ve almanın, ayrıca armağan değişiminin zorunlu yönleri belli aktörlerin kendi kararlarından çıkarsanamaz. Değişimin bu yönleri rol ilişkilerinin psikososyal uzantılarının bir parçasıdır ve böylece "bütünsel toplumsal olgunun" bir parçasıdır. Bundan söz etmemin nedeni: kendi başına yapısal-işlevsel çözümlemenin bir örneğini oluşturması ve sosyolojik alışveriş modelinin bir ilkörneğin oluşturmasıdır; aynı zamanda *İşbölümü* üzerine temellendirilmiş veya ondan çıkarsanmıştır. Bundan dolayı kendi içinde ele alınmaktansa Durkheim'ın Bilimsel Araştırma Programının bir parçası olarak ele alınmalıdır. *Armağan* ilk defa 1925'de ve Fransızca olarak *l'Année Sociologique,* 2e ser., cilt 1 (1923-1924) s. 30-186'da basılmıştı. İngilizce baskısı da mevcuttur. *(The Gift: Forms and Function of Exchange-in Archaic Societies)* Free Press, New York, 1954.

115. *The Rules of Sociological Method* (1895, French; New York: Free Press, 1950).

116. *Rules,* s. 31. Durkheim şu yorumu yaptığında bunun negatif bir heuristic olduğunu söylemektedir: "Sosyolojinin ilk kuralı tamamen negatiftir. Sosyoloğa sıradan düşüncelerin dünyasından kaçmayı ve dikkatini olaylara doğru çevirmeyi öğretir..." *Rules,* 34. Ben "paranteze alma" deyimini Durkheim'ın yöntemi ile Husserl'in fenomenolojik yöntemi arasındaki benzerliğe dikkati çekmek üzere kullanıyorum; bana göre her ikisi de temel olarak yapıların çözümlemesiyle uğraşmaktadırlar.

117. "Nesnel olabilmek için, tanımlamalar olguyu fikir olarak değil, fakat içerdiği nitelikleri gözeterek ele almalıdır". *Rules,* s. 35. Metodolojik ilkelerinin bu yönünü Durkheim bütün sosyolojik çalışmalarında intihar, din, sosyalizm, vs. ile ilgilenirken sürdürmüştür.

118. Remenyi kendi çalışmasında Lakatos'un Bilimsel Araştırma Programı

düşüncesine "yarı-çekirdek" kavramını ekleyerek onu dönüştürmesinin yararlı olduğunu düşünmüştür. Bu düşünce disiplinin bir bütün olarak "sert çekirdek"inin yapısal farklılığından türemiş alt disiplinler ön-varsayımına bağlıdır. Bu, sadece, onun ekonominin gelişimi konusundaki çalışmasına uygulanabilir olmakla kalmayıp, aynı zamanda Durkheim'cı okulda sosyolojinin gelişmesi konusuna da uygulanabilmektedir.

119. "Eğitimin amacı, kesinlikle, insanların toplumsallaştırılmasıdır", *Rules*, s. 6.

120. Durkheim'ın benlik, bireysellik ve kişilik tartışması -bir anlamda onun mikro sosyolojisinin formülasyonu- büyük ölçüde son çalışmalarından (1914) birinde geliştirilmiştir, bu İngilizcede mevcuttur: "The Dualism of Human Nature", Wolff, *Emile Durkheim*, s. 325-40.

Durkheim'ın benlik açıklamasının ikili bir yönü vardır ve bundan kaynaklanan iki bilinç biçimi (yani birey ve kollektif veya toplumsal bilinç) bulunmaktadır. Bu yapısal olarak George H. Mead'ın benliğin ikili özelliği görüşüne benzemektedir; çünkü Mead'a göre "ben" *(I)*'in temeli biyolojik sistemdedir ve "toplumsal ben" *(me)* veya "genelleştirilmiş öteki" ise toplumsal cemaatin içselleştirilmesinden ortaya çıkmaktadır. Mead'ın Comte hakkında bilgisi vardı, fakat Durkheim'ı çok az biliyor gibiydi ve muhtemelen Durkheim'ın 1914'te yazdığı denemeden habersizdi.

121. "Ahlâkî" olanın iki yönü vardır: Hem etik veya normatif hem de maddî olmayan, yani psikolojik bir şey olarak ele alınmalıdır. Tekrarlayacak olursak, Durkheim'a göre, toplumsal yaşam özneler arası ilişki olmasından dolayı psikolojiktir. Durkheim, bundan dolayı, sosyolojinin aslında sosyal psikoloji olduğunu söylemektedir.

122. *Rules*, s. 67. Ayrıca Durkheim'ın "Deux Lois de l'Evolution Penale," *Année Sociologique* 4 (1899-1900) s 65-95 adlı çalışmasına bakınız.

123. *Rules*, s. 66

124. "Le Dualisme", Wolff, *Emile Durkheim*, s. 206.

125. *Rules*, bölüm I. Önerilen örnekler bana aittir.

126. Durkheim'ın zihin, bellek ve bilinç kuramı için bkz: "Individual and Collective Representations", Durkheim, *Sociology and Philosophy* (New York: Free Press, 1974) s. 1-34.

127. *Ibid.*, s. 34

128. *Suicide*, s. 307.

129. *Ibid.*, s. 315.

130. *Primitive Classification*, s. 85-86.

131. "De la definition des phénomènes religieux", *L'Année Sociologique* 2 (1897-98) s. 1-28.

132. *The Forms*, s. 262

133. *Ibid.*, s. 264.

134. *Ibid.*, s. 262.

135. *Ibid.*, s. 246. *Rules*'da (s. 114) Durkheim ekonominin bölücü öğelerinin bile olduğunu öne sürmektedir: "... tamamen ekonomik olan ilişkiler insanları birbirinden *uzaklaştırmaktadır...*" (vurgu bana aittir).

136. *The Forms*, s. 247.

137. İlk 1911'de basılmıştır ve sonra *Sociological Philosophy*'de (s. 80-97) yeniden yayımlanmıştır. Şunu da vurgulamamız gerekir: Bologna Kongresinde Bergson, Mach, Levy Bruhl, Michels, Ortegay Gasset, H. Poincaré, Steiner ve Windelband gibi

düşünsel dünyanın göze çarpan simaları da bulunmuştur. Durkheim 1908'de Heidelberg'de düzenlenen 3. Uluslararası Kongreye katılmamıştır; Max Weber bu kongreye katılmıştır, fakat Bologna'da bulunmamıştır.

138. *Sociology and Philosophy*, s. 90-91.

139. *Ibid.*, s. 92. Paris'deki Mayıs 1968 "olaylarının" büyüleyici sosyolojik sunumu için (aynı zamanda tartışmayı anlatan) bkz: Alfred Willener, *The Action-Image of Society* (London: Tavistock, 1970).

140. Barrès, *Les Déracinés*, s. 333.

141. Durkheim'cıların ve üniversite meslektaşlarının "Dreyfus Olayı"ndan hareketle uzlaşması konusuna içeriden birinin nasıl yaklaştığını görmek için bkz: Célestin Bouglé "L'Année Sociologique", in *Pages Libres* 353 (October 5, 1907) özellikle s. 342.

142. Dreyfus olayı, birbirinin karşısında duran gruplar için iki zıt idealin kutsal bir savaşıydı. Victor Hugo "olayına" gelince, Hugo ölüm döşeğinde bile kilise karşıtı idi ve gömüldüğü yer olan Pantheon III. Cumhuriyetin bir çeşit simgesel Valhalla'sı haline geldi.

143. Bellah, *Emile Durkheim on Morality and Society*, s. XVII. Bellah'ın yazdıkları aracılığıyla Durkheim'ın tüm sosyolojisi ile sivil din konusu arasındaki bağlantıları farkedebildim. Ayrıca bkz: Ruth A. Wallace, "A Source of Civil Religion: Emile Durkheim" (teksir; 1975 yılında Society for the Scientific Study of Religion'ın toplantısında sunulmuş bildiri).

144. *Biçimler*'de Durkheim'ın dinî yaşamı "ciddi bir yaşam" (la vie serieuse) olarak ele aldığını hatırlayalım. Her ne kadar Durkheim'ın toplumsal gerçekçiliğinin Marx'ın toplumsal gerçekçiliği ile ortak olan bir çok noktası olsa da, her ikisi de toplumsal gerçekliğin altyapısını nelerin oluşturduğu konusunda açıkça biribirlerine karşıtlık içerisindedir. Durkheim'a göre, özellikle *Biçimler*'in Durkheim'ına göre, toplumsal cemaatin alt yapısı dinî yaşamda bulunabilir; toplumsal örgütlenmenin ve toplumsal değişmenin "derinyapısı" din ve simgeselliğin karmaşasında yatmaktadır. Marx'a göre ise, "ciddi yaşam" sosyo-ekonomik ilişkilerden doğmaktadır. Durkheim'ın altyapıyı bulduğu yerde Marx üstyapıyı bulmaktadır.

145. Durkheim'ın *İşbölümü*'nü ve *İntihar*'ı yayımlandığı sırada (bu çalışmalarda toplumsal organizasyonun patolojik bir koşulu olarak *anomi*'ye özel bir yer veriliyordu), Fransa şiddetli bir *anarşizm* dalgasıyla sarsılmaktaydı. Bu ikisi arasında belli bir örtüşme söz konusudur; çünkü hem anomi, hem anarşi toplumsal yaşamın kurallarının yıkılmasıyla veya tanınmamasıyla ilintilidirler.

146. "Kısaca, ilk görevimiz kendimiz için ahlâkî bir kural yaratmaktır," *Division of Labor*, s. 409.

147. Modern sosyolojik araştırmanın örnek bir paradigması olarak *İntihar*'ın tanıtılmasına gerek yoktur. Daha az bilinen nokta şudur: Sosyolojinin özerk bir bilim olduğunu iddia eden Durkheim'cı "manifestonun" kilit noktasını oluşturan *İntihar*'dır. Sonuç olarak her manifestoda olduğu gibi bunun da polemik bir yanı vardır: Bu polemikler fiziki antropolojiye ve biyolojik ırkçılığa yöneliktir. Durkheim yıllarca Gabriel Tarde'a ölümünden sonra bile sürdürdüğü eleştirilerde bulunmuştur. *İntihar*'da da Tarde'ı eleştirmektedir. Bu saldırılar Tarde'ın toplumsal davranışı bireyselci mikro-sosyoloji ile açıklamasına yöneliktir; "Imitation" adlı 5. bölüm eleştirilerin hedefinin kim olduğunu

göstermektedir. Bu, Durkheim'ın takipçilerinden biri olan François Simiand İntihar'ı değerlendirirken açık sözlülükle belirtilmektedir; "L'Année Sociologique 1897", *Revue de Métaphysique et de Morale* 6 (1898) s. 608-53.

Durkheim ve Mauss *Intihar*'daki tablolar için istatistiklerden yararlanmışlardır ve bunlar kitabın önemli bir monografi olmasına neden olmuştur. Bu istatistikler, tuhaf olanı bu ya, onlara Adalet Bakanlığı'nın Hukukî İstatistikler Bürosu'nun Başkanı tarafından sağlanmıştır: Sözü edilen başkan Tarde'ın kendisidir; Durkheim-Tarde tartışması için Gabriel Tarde'ın *On Communication and Social Influence* (Chicago: University of Chicago Press, 1969) adlı çalışmasına Terry N. Clark'ın yazdığı giriş yazısına (özellikle s. 7-18) bakınız. Tarde-karşıtı polemik çok uzun sürmüştür ve onun ölümünden sonra da devam etmiştir. Tarde'ın oğlu olan Alfred de Tarde tutucu çevrelerde etkin rol almıştır ve "Yeni Sorbonne"un müfredat programındaki reformlara (ve başka reformlara) hep saldırmıştır. Çünkü ona göre bütün bu reformlar gerçek Fransız ulusal ruhunu alıp götürüyordu. Bütün bu nedenlerden dolayı aralarındaki çelişkinin altta yatan nedeninin veya onu artıran şeyin kişisel farklılıklar (muhtemelen politik farklılıklar) olduğunu düşünüyorum.

148. Lakatos ve Musgrave (der.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, s. 137. "İleriye götürücü" (*progressive*) ve "yozlaştırıcı" (*degenerative*) sorun kaymaları konusundaki şu kısa tartışmaya bakınız: Remenyi, "Core-Demi-Core Interaction", s. 40.

149. Bkz: Viviane Isambert-Jamati, "Une reforme des lycées et collèges. Essai d'analyse de la réforme de 1902", *Année Sociologique*, 3e serie : 20 (1969) s. 9-60.

150. Fernand Dumont, *The Vigil of Quebec* (Toronto and Buffalo: University of Toronto Press, 1974) s. 98.

151. "Hiç bir toplum yoktur ki düzenli aralıklarla kollektif duyguların ve kollektif ideallerin savunulmasına ve yeniden-onaylanmasına ihtiyaç duymasın. Bunlar toplumun bütünlüğünü ve kişiliğini oluşturmaktadır... eski tanrılar giderek yaşlanıyorlar ya da ölmek üzereler, diğerleri ise henüz doğmadı... Fakat bu belirsizlik ve karışık kaynaşma dönemi sonsuza kadar devam edemez. Toplumların yeni fikirlerin ortaya çıkmaya başladığı ve bir süre için insanlığa önderlik edecek olan yeni formüllerin bulunduğu o yaratıcı coşkunluk zamanlarını yeniden yaşayacağı günler gelecektir..." *The Forms*, s. 475.

152. 30 Mart 1915 de Xavier Leon'a yazılmış mektup, *Textes* II, s. 478.

153. *"Germany Above All": German Mentality and the War* (Paris: Armand Colin, 1915).

7

POZİTİVİZM VE ELEŞTİRİCİLERİ

Anthony Giddens

Çeviren: Levent Köker

"POZİTİVİZM" bugün, teknik bir felsefe terimi olmaktan çok kötülemek için kullanılan bir terim haline gelmiştir. Ancak, terimin son birkaç yıldır, farklı polemiklerin çeşitliliği içindeki gelişigüzel kullanılış biçimi, pozitivistik felsefelerin sosyal bilimler üzerindeki etkilerini inceleyen bir çalışmayı her şeyden daha âcil kılmaktadır.

"Pozitivizm"in biri oldukça özgül, diğeri daha genel iki anlaşılış biçimini ayırdetmek istiyorum. Sınırlı anlamıyla terim, kendilerini aktif olarak pozitivistler diye isimlendirenler veya böyle bir isimlendirmeyi kabule hazır olanların çalışmalarına uygulanacak bir biçimde anlaşılabilir. Bu durum pozitivizmin gelişmesinde, biri esas olarak toplumsal kuramda merkezleşen, diğeri ise daha özgül olarak epistemoloji ile ilgili olan iki evreye işaret etmektedir. Bunlardan ilki, "pozitif felsefe" terimini bulan yazarın, Auguste Comte'un çalışmalarının egemen olduğu evredir. Comte'un pozitivizmi ile Viyana Çevresi'nin "mantıkçı pozitivizm"i arasında her ne kadar açık karşıtlıklar bulunsa da, ikisi arasında, aynı ölçüde açık -hem tarihsel, hem düşünsel- bağlar da vardır. Ayrıca, pozitivizm terimini, daha geniş ve yaygın olarak, birbirlerine bağlı bir bakış açıları dizisinin tümünü veya büyükçe bir bölümünü benimsemiş felsefecilerin çalışmalarını ifade etmek üzere kullanmak da mümkündür: "Gerçeklik"in duyu algılarından oluştuğu; safsata veya yanılsama olarak aşağılanan bir metafizik düşmanlığı gibi değişik biçimlerde ortaya konulabilen bir sav olarak fenomenalizm; felsefenin, bilimin bulgularından açıkça ayırdedilebilir, fakat aynı zamanda bu bulgular üzerinde bir asalak durumundaki bir çözümleme yöntemi olarak sunulması; deneysel bilginin, moral hedefler arayışından veya ahlâkî standartların uygulanışından mantıksal olarak bağımsız olduğu savı anlamında olgu ve değer ikiliği; doğal ve sosyal bilimlerin ortak mantıksal ve hatta, belki de metodolojik temele sahip oldukları düşüncesi anlamında "bilimin tekliği" anlayışı.

Bu bölümde ben, pozitivizm terimini, yeri geldiğinde, ayrım yapmaksızın Comte'un ve sonra da Viyana Çevresi'nin önde gelen isimlerinin görüşlerini, bir diğer deyişle, kendilerini pozitivistler olarak adlandırmaya hazır olanları ifade etmek üzere kullanacağım. "Pozitivistik felsefe" terimine ise, yukarıda ikinci kategori içinde dile getirilen öğelerden önemli olanlarını kucaklayan görüşlere işaret etmek amacıyla yer vereceğim. Felsefe tarihinde, dikkatimizi sadece kendilerine "pozitivist" diyenlerle sınırlasaydık bulacağımızdan çok daha geniş bir alanda, bu anlamda, deneycilikle de (ampirizm) örtüşerek, pozitivistik özellikler görürüz.

Bununla birlikte, daha iyi bir adlandırma isteği uğruna "pozitivistik sosyoloji" adını vereceğim üçüncü bir kategoriyi de ayrıştırmak istiyorum. Hem "pozitivizm" ve hem de "sosyoloji" terimlerini Auguste Comte'a borçluyuz; onun yapıtlarında, sosyolojinin or-

taya çıkışı pozitivizmin insan düşüncesindeki nihaî zaferinin işareti olarak görüldüğünden, ikisi çok yakından ilişkilidir. Sosyal bilimlerin daha sonraki gelişimi bakımından bu ilişki belirleyici olmuştur; çünkü son yüzyılın toplumsal düşüncesi içinde önde gelen belirli gelenekler, Comte'un *Cours de philosophie positive* adlı yapıtıyla olgunlaştırdığı bir mantıksal çerçeveden önemli ölçüde etkilenmişlerdir. Bu çerçeve Durkheim aracılığıyla modern işlevselciliğe yakından bağlanmıştır. Fakat yukarıda tanımlanan biçimiyle pozitivistik felsefenin sosyoloji (ve Marxizm) üzerindeki etkisi bundan çok daha geniş bir alana yayılmıştır. Burada sosyoloji, doğa bilimlerinde elde edilenlerle doğrudan biçimsel bir benzerlik gösteren bir yasalar sistemini yeniden üretme umudunda olan bir "toplumsal doğa bilimi" olarak anlaşılmaktadır. Pozitivistik sosyolojilerde, en azından son kırk ya da elli yıl içinde, özellikle Birleşik Devletler'de formüle edilmiş olanlarda, "pozitivizm"in az önce ayrıştırdığım her üç anlamı, bir ölçüde yeniden bir araya gelmektedirler. Viyana Çevresi'nin ünlü isimlerinden birkaçı Birleşik Devletler'e göç etmişler ve orada felsefenin gelişimi üzerinde, özellikle de bilim felsefesiyle ilgili olarak çok büyük etki yapmışlardır. Onların bilim felsefesi anlayışları, sosyal bilimler alanında çalışan yazarlarca, açıkça veya başka biçimde, benimsenmiş ve bu anlayışların Comte ve Durkheim tarafından ortaya konulan türden görüşleri esas kabul edenlerin düşünceleriyle uyuştuğu özel olarak kanıtlanmıştır.

Bu bölümde, Comte'un pozitivizmini ve bunun Viyana Çevresi'nin mantıkçı pozitivizmi ile olan benzer ve farklı yönlerini tartışmakla işe başlayacağım. Bundan sonra, daha genel olarak kavramın pozitivistik felsefelerin kısmen birbirine yakınlaşan iki eleştirisini değerlendirmeye geçeceğim: Biri, esas olarak İngilizce konuşan dünyadan kaynaklanan ve "yeni bilim felsefesi" olarak adlandırılan düşünüş; diğeri ise, kökenleri oldukça eskiye uzanan Alman felsefî geleneklerinden kaynaklanan "Frankfurt felsefesi" veya eleştirel kuramdır.

Auguste Comte: Sosyoloji ve Pozitivizm

Kabaca bir özetle, Comte'un çalışmalarının düşünsel arka plânında yer alan bazı ana öğeleri belirleyebiliriz. Bunlardan biri, 18. yüzyıl felsefesinde, hepsinden önce de Hume ve Hume'un İngiliz deneyciliğindeki izleyicilerinin yapıtlarında metafiziğe karşı üstlenilen ve Kant'ın "eleştirel idealizmi"nde başka bir biçim altında sürdürülen cephe taarruzudur. Comte, yalnızca aşkın (*transcendental*) yanılsamaların yokedilmesindeki başarıyı kabul edişinde değil, fakat pozitivist düşüncenin gelişiyle geride bırakılan bir aşama olarak metafiziği resmen insanlık tarihi içinde yerleştirmesiyle de bu yazarlardan daha ileriye gitmiştir. Bu açıdan Comte, kurumsallaşmış dinin akılcı eleştirisinin önemli yönlerinde yaptığı gibi, Aydınlanma çağı yazarlarının temel hedeflerinden birini benimsemiş olmaktadır. Comte'un tarihsel şemasında, teolojik düşünce aşaması metafizikten önceki aşama olarak belirtilmiştir—her ikisi de, elbette, toplumsal evrimin zorunlu aşamaları olarak görülmekte, fakat pozitivizmin zaferiyle ikisinin de sonsuza dek yokolacakları düşünülmektedir. Comte'un kendisi dinin yeniden keşfedilmesi noktasına geldiyse de, bunun nedeni, Aydınlanma felsefesinin bu yönlerini, *filozoflar*'ın çalışmalarının temeli olan kalıtsal otoritenin sistemli eleştirisine yönelik derin bir hoşnutsuzlukla birleştirmesidir. Comte, "Aydınlanma"nın ana fikrini reddetmiştir: Orta

Çağlar, aynı zamanda, yadsınmaları insanların düşünsel ve toplumsal yaşamlarında devrimci değişimlerin yolunu açacak olan Karanlık Çağlar'dır. Bunun yerine, Comte -Aydınlanma radikalizmine ve 1789 Devrimine tepki gösteren Katolikliğin muhafazakâr savunucuları- Bonald, de Maistre ve diğerleri gibi "gerici okul" yazarlarının etkisi altında olan bir ilerlemecilik geçirmek istemiştir. Comte'un pozitivizmi ilerleme temasını korumakta, fakat bu temanın Aydınlanma felsefesinde birarada bulunduğu radikalizmi baltalamaktadır. "İlerleme" ve "düzen" birbirleriyle uyuşturulmalarının ötesinde bir ilişki içindedirler: Biri diğerine bağımlı bir hale gelmektedir. Pozitif düşünce, *filozoflar*'ın yeni bir güne geçmişin yıkılmasıyla erişilebileceği anlamındaki bakış açısının ifadesi olan "negatif" dünya görüşlerinin yerini almaktadır.

Comte, tabii ki, fikirlerinin birçoğunu Saint-Simon'a, Saint-Simon da kendi payına Aydınlanma'nın coşkularını, toplumun, gelişmenin doğal yasalarına tâbi olması düşüncesinin katı bir uygulanış biçimiyle terbiye etmiş olan Condorcet ve Montesquieu'ye borçludur. Condorcet, Comte'un daha sonraları pozitif bir bilim olarak sosyolojiye yükleyeceği ve "öngörmek için bilgi, iktidar için öngörmek" (*Savoir pour prévoir, prévoir pour pouvoir*) biçimindeki ünlü deyişte ortaya koyduğu potansiyelliklerin (gizil güçlerin) aynılarını tarihe yüklemiştir. Condorcet, onlar aracılığıyla geleceğin insanın iradî müdahalesine açık kılınabileceği bir evrimin hareket ilkelerini bulabilmek amacıyla geçmişe eğilmiştir. Böylelikle de, toplumsal değişmenin topyekün bir tarzda, *ex nihilo* (yokluktan) sağlanabileceğinin küstah savunucularını suçlamıştır. İnsanlığın ilerlemesi öyle bir dengeye ulaşmaktadır ki, gelişmenin hızını aktif insan müdahalesiyle artırmak veya azaltmak mümkün olsa bile, ilerleme kendi özerk iyileştirici gücüne sahip bulunmaktadır. Comte'un kendi sistemini kurarken Saint-Simon'un fikirlerini nasıl dolaysızca yağmaladığı sorununa, Comte'un kendi rehberinin vesayetinden kurtulmasından sonra iki düşünür arasındaki ilişkilerde büyük bir sertlik yaratan bu can sıkıcı soruna eğilmek niyetinde değilim. Dolaysız kökeni ne olursa olsun, Comte'u çalışmalarının Saint-Simon'dan kaynaklanan, "sosyoloji"ye adını veren ve yeni bilim olduğu düşünülen şeyin mantıksal çerçevesini çizen bir gelişme çizgisi olduğu, yersiz bir basitleştirme yapmaksızın belirtilebilir. Diğeri, Marx tarafından izlenen ve Saint-Simon'un fikirlerindeki öğelerin devrimci toplumsal dönüşümle yeniden ilişkilendirildiği çizgidir.[1]

Comte'un en temel iki yapıtından birini *Cours de philosophie positive* olarak adlandırması, bu yapıtın, aslında, daha önceki uygulanışıyla -bilimin elde ettiklerinden ayrılabilir bağımsız bir girişim olarak- felsefenin sona erdiğini ortaya koyduğu gerçeğini görmememize neden olmamalıdır. "Pozitif felsefe", Marcuse'nin belirttiği gibi, belki de *in adjecto* bir çelişki değildir.[2] Fakat, felsefeyi bilimsel bilginin oluşum halindeki sentezinin ifadesine indirgemektedir. Comte, "hakikî felsefî espri, pozitif sözcüğünde toplanmış olan... temel özellikleri" içine alır demektedir. Bu özellikler, herşeyden önce, "gerçeklik"e ve "yararlılık"a yönelişi içermektedirler: Spekülatif felsefenin görünenlerin ötesine nüfuz etmeyi amaçlayan yararsız çabaları reddedilmektedir. Fakat bu terim, aynı zamanda -Comte'a göre bütün Avrupa dillerinde- "belirlilik"i ve "kesinlik"i içermektedir ki bu özellikler, benzer bir biçimde modern insanın düşünsel yaşamını, daha öncekilerden ayırmaktadır. Son olarak terim, bir "yapıcı (organik) eğilim" ve bir "göreci (relativist) bakış açısı"nı akla getirmektedir. Bunlardan ilki, pozitivist esprinin kurucu özelliğini ifade etmektedir: Buna karşıt olarak "metafizik espri" örgütleme gücünden

yoksundur; yalnızca eleştirebilir. Sonuncusu ise metafizik felsefenin özelliği olarak mutlakçılığın yadsınmasını kesinleştirmektedir: Olguların karşılıklı değişmelerini düzenleyen yasalar daima şartlı bir özellik taşırlar, çünkü bu yasalar "mutlak özler" olarak öne sürülmekten çok deneysel gözlem temelinde tümevarım yoluyla elde edilirler.[3]

Cours'da, çeşitli bilim dalları arasındaki ilişkilerin, hem analitik ve hem de tarihsel bir anlamda hiyerarşik bir ilişki olduğu ileri sürülmüş; tarihsel anlam da, insanlığın düşünsel gelişiminin üç aşamalı olduğu yolundaki ünlü yasanın terimleriyle açıklanmıştır. Analitik olarak Comte, bilimlerin azalan bir genellik, fakat artan bir karmaşıklık hiyerarşisini oluşturduklarını açıklamaktadır; her özel bilim, hiyerarşide kendisinin altında olanla mantıksal olarak bağımlıdır; ancak, aynı zamanda, diğer bilimlerin ilgilerine indirgeyemeyeceğimiz oluşum halindeki bir nesneler düzeni ile ilgilenmektedir. Dolayısıyla, örneğin, biyoloji, bütün organizmaların maddenin bileşimini düzenleyen yasalara uyan fiziksel varlıklar olmaları ölçüsünde fizik ve kimya yasalarını önceden geçerli saymakta; diğer yandan ise, karmaşık varlıklar olarak organizmaların davranışları bu yasalardan dolaysız olarak çıkarsanamamaktadır. Bilimler hiyerarşisinin tepesinde yer alan sosyoloji, kendi bağımsız konusuna sahip olmayı sürdürürken, diğer bir bilimsel disiplinin yasalarını da geçerli saymaktadır.

Bilimler arasındaki mantıksal ilişkiler, Comte'a göre, insan düşüncesinin evrimi sürecinde, herbirinin ayrı inceleme alanları olarak ardarda ortaya çıkışlarını anlayabilme aracını sağlamaktadır. İlk gelişen bilimler -matematik ve astronomi, sonra fizik- insanın içinde yer aldığı ve yönlendirdiği olguların dışında bulunan doğa olaylarını düzenleyen en genel veya herşeyi kapsayan yasalarla ilgilenirler. Bilim, bu noktadan sonra, kimya ve biyolojiden geçerek, insan davranışının -Comte tarafından önce "sosyal fizik" olarak isimlendirilen, daha sonra da "sosyoloji" biçiminde yeniden söylenen- biliminde doruğa ulaşıncaya dek, insanın kendisine giderek daha yakından nüfuz etmiştir. Bu süreç mücadelesiz bir biçimde gerçekleşmemiştir; bilimsel düşünüş, düşünsel yaşamın teolojik ve metafizik aşamalardan geçen ilerlemesinin sonunda yer almaktadır. Teker teker ele alınan her bilim için olduğu gibi insan düşüncesi de teolojik, metafizik ve pozitif aşamalardan geçen bir ilerleme göstermektedir. Teolojik aşamada, tinsel varlıkların eylemeleriyle belirlenen bir evren kavrayışı bulunmaktadır; bu aşama -Comte'un deyişiyle, kurgusal aşama (*l'état fictif*)- "İnsan zihninin harekete geçmesi için zorunlu olan nokta"dır ve tüm-erkli tanrısallığı benimsemesi nedeniyle Hıristiyanlıkta en üst noktasına ulaşmaktadır.[4] Metafizik evre, hareket halindeki bu tinselliklerin yerini soyut özlerin almasını sağlamakta, böylece düşüncenin sabit ve belirli aşaması (*l'état fixe et définitif*) olan bilimin ortaya çıkışının temelini hazırlamaktadır. Üç aşama yasasının ortaya konuluşu, Comte'a göre, "doğruluğu, bilimlerin genel tarihi hakkında yeterli ölçüde derin bir bilgiye sahip olan herkesce dolaysızca teyid edileceğinden" yeterlidir. (Comte, daha sonra kendi kişiliği düzeyinde, pozitivizmden metafiziğe ve teolojiye doğru bir gerileme olduğunu ileriye süreceği ruhsal bozukluk ve bu aşamaların yeniden ileriye doğru yöneltildiği iyileşme dönemlerinde, üç aşama yasasının kişisel olarak doğrulanışını yaşadığını iddia etmiştir).

Cours'un amacı yalnızca insan düşüncesinin bilim tarafından nasıl değiştirildiğini çözümlemek değil, fakat aynı zamanda, bu değişimi *tamamlamaktır*. Çünkü insanın kendisini anlayış biçimi, hâlâ, önemli ölçüde bilim öncesi evrede bulunmaktadır:

"Herşey, gerçekle ilgili basit bir soruya indirgenebilir: Son iki yüzyıl içinde, adım adım yaygınlık kazanmış olan pozitif felsefe, olayların tüm kurallarını içine almakta mıdır? Bunun böyle olmadığı ve sonuç olarak, pozitif felsefeye, bu felsefenin doğru bir kuruluşu için vazgeçilmez olan evrensellik niteliğini kazandırma anlamında temel bilimsel görev hâlâ varlığını sürdürmektedir... İnsan zihni bugün için astronomiyi ve -hem mekanik, hem kimyasal- yer fiziğini ve -hem botanik, hem biyolojik- organik fiziği kurmuş olsa da, *sosyal fizik*'i kurarak, bilimler sistemini tamamlamak gerekmektedir. Bu birçok temel yönlerden, bugünün en büyük ve en zorlayıcı gereksinmesidir." [5]

Pozitivizm, sosyolojinin oluşumu için genel bir temel plân sağlamaktadır; yani toplumun yeni bilimi, metafizik kalıntılardan kurtularak, diğer bilimlerle aynı kapsayıcı mantıksal biçimi paylaşmak durumundadır. Ancak, sosyolojinin ilgi alanına giren olgular, hiyerarşide ondan daha altta yer alan bilimlerdekilerden daha karmaşık ve daha özgül olduğu için, bu yeni bilim kendine özgü yeni metodolojik usulleri de geliştirmek zorundadır. Biyoloji gibi sosyoloji de "sentetik" nitelikte kavramlar kullanır; yani, daha altta yer alan bilimlerde olduğu gibi, eleman yığınlarından ziyade karmaşık bütünlerin özelliklerine ilişkin kavramlar kullanır. Bu iki bilim, ayrıca, statik ve dinamik ayrımını paylaşırlar. Sosyolojide, birincisi toplum içindeki kurumların karşılıklı işlevsel ilişkilerinin, ikincisi ise toplumsal evrim sürecinin incelenmesini içerir. Ancak, dinamiğin sosyolojideki önemi, biyolojidekinden daha derindir, çünkü -üç aşama yasası aracılığıyla- bir bütün olarak pozitif düşüncenin düşünsel gelişimi incelenmektedir. Sosyoloji, her biri bu bilime özgü özellikler taşıyan üç metodolojik öğeye dayanmaktadır: gözlem, deney ve karşılaştırma. Comte, deneysel gözlemin temel önemine olan bir bağlılığın, deneyciliğin savunusuyla aynı şey olmadığına inanmaktadır. "Hiçbir mantıksal dogma" der Comte, "pozitif felsefenin esprisiyle veya onun sosyal olayların incelenmesine ilişkin özel niteliğiyle bundan daha derin bir uyuşmazlık içinde olamaz." [6] Sonuç olarak, sosyolojik araştırmalarda asıl olan kuramdır. Diğer yandan, Comte'un tartışma bağlamı, deneyciliğin burada sınırlı bir anlama geldiğini göstermektedir; Comte'un vurguladığı nokta, nesne veya olaylar üzerindeki bütün gözlemlerin (Popper'in terimini kullanırsak) "kuram yüklü" olduğu değil, fakat "bilimsel olarak söylendiğinde, bütün yalıtılmış, deneysel gözlemin anlamsız olduğu"dur. "Bilimsel ve popüler gözlem" Comte'a göre, "aynı olgular içerir"; fakat bu olguları farklı bakış açılarından dikkate alırlar, çünkü birincisi kuramca yönlendirilirken ikincisi böyle değildir. Kuramlar dikkatimizi kimi olgulardan alıp başka belirli olgulara yöneltirler.[7] Toplumsal fizikte laboratuar anlamında bir deney mümkün değilse bile, bunun dolaylı deneyle-yani, sonuçları gözlenebilir "doğal deneyler"le- ikame edilmesi mümkündür. Fakat bu, sosyolojik araştırmanın canalıcı temeli olan karşılaştırmalı yöntemden daha az önemlidir.

Comte, her zaman, sosyolojinin pratik hedeflere yöneltilmesine eğilimlidir. *Système de politique positive*'de tasarlanan içkin toplumsal geleceğin aykırı dengesizliklerinin Comte'un daha önceki çalışmalarında bulunmadığı doğru olsa da, onun siyasal programının temel öğelerinin burada yer aldığı gerçektir. Aslında bu temel öğeler, belki de *Cours*'da sonraki çalışmalarda olduğundan daha açık bir biçimde ortaya konulmuştur. Pozitif felsefenin kökenlerinin düşünsel tanısı olarak ana konu varlığını sürdürmektedir: Düzen ve ilerlemenin karşılıklı gerekliliği. Comte için bu ikisi arasındaki bağlantı, pozitivizmin hem *filozoflar*'ın "devrimci metafizik"ini ve hem de Katolik savunucuların

gerici çağrışımlarını aşmayı sağlamaktadır. Bu sonuncu okul düzen istemekte, fakat ilerlemeye karşı çıkmaktaydı; birincisi ise düzen pahasına ilerlemeyi aramaktaydı. "Gerici okul"ca arzulanan "düzen" feodal *hiyerokrasiye* geri dönüşten başka birşey değildi; buna karşılık devrimcilerce hedeflenen "ilerleme" ise en azından her türlü yönetimin yıkılmasıydı. Bununla birlikte, Comte'un, düzen ve ilerlemeyi güvence altına aldığını düşündüğü gelecekteki toplum tipi, "gerici okul" mensuplarının çalışmalarında boy gösteren özellikleri -moral oydaşım (*consensus*), otorite ve "eşitlik canavarı"na karşı bir husumet- Katoliklikle özgül birlikte-gelişlerinden arındırılsalar bile, yeterince güçlü bir biçimde vurgulamaktadır. Bir İnsanlık Dini oluşturma çağrısı ile *Cours*'da savunulan pozitif felsefe ilk bakışta oldukça tutarsız gibi gelebilir, ki nitekim, birçok yorumcu Comte'un önceki ve sonraki yapıtları arasında temel bir boşluk bulunduğunu sanmışlardır.[8] Fakat, *Système de politique positive*'in, positif esprinin gizli alt tabakasını bütünüyle açığa çıkardığını ileri sürmek belki daha doğru olur; bilimin, herşeye rağmen, kendi inancını yaratamadığını görmekteyiz.

Böyle olsa bile, insanlığın toplumsal gelişiminin doğa yasalarına benzer yasalarca düzenlendiğinde ısrar eden bir bakış açısı, nasıl olur da tarihte insanın rasyonel müdahalesini sağlayacak bir kaldıraç gücünü görebilmektedir? Bu, toplumsal değişmenin kaçınılmaz akışı karşısında kaderciliğin benimsenmesini içermekte değil midir? Comte'a göre asıl gerçek bunun tersidir. Çünkü ilerlemenin rasyonel olarak kolaylaştırılması, yalnızca müdahalenin sınırlayıcı koşulları bilindiğinde mümkündür; toplumun hareketini denetim altına alan yasaların işleyişlerinde önemli değişme olanakları bulunmaktadır ve böyle bir değişme bilinci eylem tarafından aktif olarak etkilenebilir.[9]

Comte'un Etkisi: Mantıkçı Pozitivizmin Kökenleri

Comte'un çalışmaları Fransa'da görece daha az dolaysız etkide bulunmuş olmakla birlikte, Fransa dışındaki diğer Avrupa ülkelerinde, Birleşik Devletler'de ve özellikle de Latin Amerika'da önemli taraftarlar bulmuştur. İngiltere'de *Cours*, John Stuart Mill'in kişiliğinde seçkin bir hayran kazanmış ve Mill'in *Logic*'i, *Cours*'un İngilizce konuşan dünyada toplumsal düşüncedeki ikizi olmuştur. Ancak, bu gibi yandaşlar Comte'un yaşamının sonraki bölümünde, Mill'in "büyük bir zekânın melankolik çöküşü" dediği ve *Système de politique positive*'de ifadesini bulan sapmasının sonucunda ondan uzaklaşmışlardır. Comte'un tüm yaşamı boyunca oluşturmaya çalıştığı bir toplumsal hareket olarak pozitivizm, 1881'de Londra'da toplanan İnsanlık Festivali'ne katılmak için bir-araya gelen mürid gruplarının dağılmasıyla birlikte yokolmuştur. Burada, diğer yazarların, yaşamı boyunca veya sonrasında Comte'un yapıtlarından nasıl yararlandıklarını ayrıntılandırmaya çalışmayacağım: Bazı ünlü çağdaşları, en başta da Herbert Spencer, kendi fikirlerinin Comte'unkilerden, gerçekte olduğundan daha büyük ölçüde bağımsız olduğunu ileri sürme konusunda endişeliydiler.[10] Comte'un etkisini yalnızca iki yönüyle ele almak istiyorum; çalışmalarının Durkheim tarafından kullanılış biçimi ve Comte'un görüşlerinin mantıkçı pozitivizmde geliştirilen felsefî programa düşünsel olarak ne ölçüde uyum gösterdiği.

Comte'dan Durkheim'a uzanan bağlantı çizgisinin önemi kolaylıkla görülmektedir. Yirminci yüzyıl sosyal bilimi söz konusu olduğu ölçüde, Comte'un çalışmalarının etki-

si, kendi doğrudan etkisinden daha çok, bu çalışmaların, sosyolojik yöntemin Durkheim'ca anlaşılış biçimi içinde yeniden işlenmesinden kaynaklanmaktadır. Durkheim'ın yapıtları hem antrolopolojide ve hemde sosyolojide işlevselciliğin en yakın kaynağını oluşturmuşlardır. Fakat Durkheim'ın yapıtının ayrıca, bir "toplumsal doğa bilimi"ne ulaşma hedefinin istenilir ve gerçekleştirilebilir olduğunun düşünüldüğü çağdaş toplumsal düşüncenin merkezî gelenekleri için bir dürtü olarak daha yaygın ve daha kapsamlı bir etkisi de vardır.[11]

Durkheim'da, Comte'un pozitivizminin metodolojik çerçevesi, tarihsel değişimin genel kuramından ayrılmış, birincisi benimsenirken diğeri büyük ölçüde terkedilmiştir. Durkheim bu noktayı büyük ölçüde açıklığa kavuşturmaktadır. Comte, Condorcet ve Montesquieu'yü, pozitivist esprinin temelini atan, fakat buna rağmen, kendilerini spekülatif tarih felsefesinden gereğince kurtaramamış öncüler olarak değerlendirmiştir. Durkheim da, bu iki eski düşünür hakkında hemen hemen aynı görüşe sahiptir, ancak o, Comte'u da sosyoloji tarihindeki bilim öncesi evreye dahil ederek berikilerle aynı kefeye koymuştur. Durkheim'a göre, "üç aşama yasası", deneysel olarak desteklenmekten çok bir buyruk olarak ortaya atılmıştır: Böyle bir toplumsal değişme ilkesinin gereğince kanıtlanabilmesi için, herhangi bir araştırmacının tekil yeteneğinin çok ötesinde, kapsamlı bir araştırma girişimi gereklidir.[12] Bu açıdan, Durkheim'ın yorumları Mill'in yargısıyla uyum içindedir: "Comte, aslında, kanıtların tamamlığı konusunda bir pozitif felsefeciye yakışacak kadar özenli değildir".[13] Durkheim'ın toplumsal evrim tartışmaları ve modern sanayi uygarlığının gelişme eğilimi hakkındaki teşhisi Comte'a olduğu kadar Saint-Simon'a ve Alman "kürsü sosyalistleri"ne de dayanmaktadır. Ancak, Boutroux ve diğerlerinin etkisine rağmen, Durkheim'ın ortaya koyduğu sosyolojik metodoloji şeması içinde en önemli görüneni, inkâr edilemez bir biçimde Comte'un mirasıdır. Durkheim, Comte'daki gibi bir "bilimler hiyerarşisi"ni kabul etmese bile, belki de Comte'dan çok daha güçlü bir biçimde sosyolojinin ayrı bir araştırma alanı olduğunu vurgulamaktadır.

Comte gibi, o da, böyle bir özerkliğin tanınmasının, insanın toplumsal davranışının incelenmesi ile doğa biliminin mantıksal olarak ayrık olduğunu imâ etmediğine inanmaktadır; sosyal olgular doğada varolmayan moral bir boyut taşırlar, fakat onlar da aynı doğal nesneler gibi, "şeyler olarak düşünülme"lidirler. Sosyolojinin hedefi, doğa bilimsel yasaların nesnel konumunun aynına sahip olan ilkeleri formüle etmektir. Bilimsel yöntemin Baconcı bir biçimi, Durkheim'da belki de Comte'da olduğundan daha belirgindir. Sosyoloji de dahil olmak üzere her bilim, Durkheim'a göre, toplumsal olgularda gözlenen düzenlilikler üzerine kurulu serinkanlı tümevarımsal genellemelerden geçerek, yavaş yavaş ve dikkatlice ilerler. Bu, aslında, Comte'un pozitivist bir tarih anlayışını kurduğu yolundaki iddiası karşısında Durkheim'ın eleştirelliğinin gerçek nedenidir. Sosyolojinin bir toplumsal doğa bilimi niteliğini onaylamakla birlikte, "doğalcılık"ı (*naturalism*) yeğleyerek "pozitivist" etiketini reddederken Durkheim, kendi genel konumunu Comte'dan ayırmanın arayışı içindedir. Durkheim'ın bilimsel esprinin ortaya çıkışını açıklayışı, Comte'un yapmaya çalıştığı gibi tarihsel ayrıntılarla işlenmiş olmasa da, aslında, Comte'un tartışmasının ana çizgilerini izlemektedir. Durkheim tüm düşüncenin dinden kökenlendiğine inanmaktadır (ve bunun nasıl olduğunu da, *Dinsel Yaşamın Temel Biçimleri*'nde açıklamaya çalışmaktadır); Kantçı kategorilerin bile herşeyden önce dinsel kavramlar olduğu gösterilebilir.[14] Bilimöncesi ve bilimsel düşünüş arasındaki ca-

nalıcı farklılıklar metodolojiktir; "fikir ve düşünüş, onlardan yalnızca metodolojik olarak yararlanan bilimden öncedirler."[15] Dinsel kavramlar, metafizik felsefe biçiminde lâikleştikçe kesinleşirler; ancak, sonuçta, sadece deneysel gözlem içinde tutularak ve böylelikle dönüştürülerek bilimsel bir konuma getirilebilirler.

Durkheim'ın işlevselci yöntem kavramını Spencer'den değil, Comte'dan türettiği açıktır. Durkheim, Spencerle birlikte Comte'u da "ilerleme"yi, insanın kendisini iyileştirme arzusunu sanki toplumsal evrimin genel bir nedeniymişçesine görmeleri anlamında, şeyleştirmekle eleştirmesine rağmen, işlevsel açıklamayı (statik) tarihsel açıklamadan (dinamik) ayırdederken Comte'u çok yakından izlemektedir. Comte'un ve elbette 19. yüzyılın diğer birçok yazarının yaptığı gibi, Durkheim'ın da sosyolojide işlevsel açıklamanın önemini vurgulaması, "bütüncü" (holistic) kavramların sosyolojik çözümlemede esas olduğunu kabul etmesi gibi, oldukça dolaysız bir biçimde biyoloji modelinden kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte, biyolojiyle olan koşutluk, Durkheim'ın çalışmalarındaki bir diğer önemli öğeye de, sosyal bilimin pratik etkileriyle ilgili bir kaynak oluşturmaktadır. Durkheim, belirli bir tip toplumda neyin normal neyin patolojik olduğunu ayırdedecek araçların, toplumun bilimsel incelemesiyle sağlanabileceğini ileri sürerken, Comte'un pozitivizm programının en temel bölümünü benimsemiş olmaktadır. Çünkü, nasıl doğa bilimi bize bilginin gelişimine ancak niceliksel artışlarla erişilebileceğini gösteriyorsa, sosyoloji de, her türlü gerçek ilerlemeci - toplumsal değişmenin ancak birikimsel bir biçimde ortaya çıkabileceğini göstermektedir. İlerleme ve düzenin karşılıklı bağımlılığı Comte'un olduğu kadar Durkheim'ın çalışmalarının da ana temasıdır. Durkheim'ın devrim aleyhtarlığı Comte'unkiyle aynı çizgidedir ve aynı şekilde bilimsel olarak temellendirilmesi gerekmektedir: Siyasal devrim bir toplumun, kendisinin toplumsal dönüşümünü güvence altına alacak bir elverişli araç sağlamasından çok, o toplumun ilerlemeci değişmeyi harekete geçirmek yeteneğinden yoksun olduğunu ifade etmektedir. Ancak, açıklamanın biçimi aynı olsa da, içeriği bütünüyle aynı değildir; yani, çağdaş toplumda neyin normal, neyin patolojik olduğunun saptanması ve böylece toplumsal gelişmede içerilen yönelimi belirlemek konusunda Durkheim Comte'dan önemli ölçüde ayrılmaktadır.[16]

Durkheim'ın Comte'a borçlu olduğu bu noktaları belirtirken, elbette, Durkheim'ın yapıtlarının Comte'unkilerin genişletilmesinden yalnızca biraz daha fazla birşey olarak görülebileceğini söylemek istemiyorum. Fakat, terimi tanımladığım biçimiyle "pozitivistik sosyoloji"nin yaygınlaşması sırasında, akademik sosyal bilim içinde Durkheim'ın çalışmalarının, diğer herhangi bir yazardan daha etkili olduğuna inanıyorum. Bu çalışmalar aracılığıyla Comte'un "pozitivizmi", böyle bir pozitivistik sosyolojinin daha yaygın olarak gelişmesinde önemli bir etkiye sahip olmuştur. Comte'dan 20. yüzyıl düşüncesine uzanan bir akrabalık çizgisi budur. Diğeri, daha dolaylıdır ve Comte'u Viyana Çevresi'nin mantıkçı pozitivizmine bağlamaktadır.

Comte'un pozitivizmi ile Viyana Çevresi'nin pozitivizmi arasındaki asıl aracının, fizikçi ve fizyolog Ernst Mach olduğu genellikle kabul edilmektedir. Durkheim gibi, Mach da "pozitivist" etiketini reddetmiş, fakat Durkheim'dan farklı olarak, bazı küçük noktalar dışında, Comte'dan doğrudan doğruya etkilenmemiştir.[17] Comte'un Mach'la ilgili olan önemi, aslında, bir doğa bilimcisi olarak Mach'ın yapıtının arka planındaki düşünsel akımları geliştirebilmek bakımındandır. Comte'un düşüncesinde yer alan şu

öğeler bu bağlamda anlamlıdır:

1. Tarihin, pozitif esprinin gerçekleşmesi olarak yeniden kurulması. Bu şema içinde din ve metafiziğin belirli, fakat yalnızca bilimin ortaya çıkışıyla yokedilen gizemleştirme (mistifikasyon) evreleri olarak yerleri vardır. Bilimsel bakışın gelişmesiyle insan türünün "tarihöncesi" tamamlanmıştır; pozitif aşama, diğerleri gibi bir geçiş aşaması değildir.

2. Metafiziğin nihaî yokoluşu, felsefenin kendi yerini başka bir şeye bırakarak ortadan kaybolması fikriyle yakından ilintilidir. Comte'un pozitivizminde bilim felsefenin yerini almaktadır: "Pozitif felsefe", bilimsel yöntem kurallarının mantıksal açıklanışıdır. Metafiziğe, kendi başına felsefî tartışmaya açık olma statüsü yakıştırılmış değildir; metafizik, felsefede ortaya atılan sorunların içerikten yoksun oldukları gerekçesiyle tarihin karanlıklarına terkedilmiştir.

3. Olgusal veya "gözlemlenebilir" olan ile düşsel veya "kurgusal" olan arasında açık ve tanımlanabilir bir sınırın varlığı. Comte, neyin olgusal olduğu hakkında ontolojik değil, daha çok metodolojik bir temellendirme ortaya koymaktadır.[18] Bu bağlamda Comte, kendisinin bütün yadsımalarına rağmen, deneyciliğin bakışını benimsemektedir. Sistematik gözlemin, pozitif bilimi diğer bilgi edinme iddialarından ayırdığı varsayılmakta ve böyle bir gözlem, Comte'a göre, duyu algılarına dayanmaktadır; bilimin kesinliğinin temeli budur. Comte'un düşüncesinin akılcı özellikleri bu düzeyde değil, yalnızca, olguların kuramlar içindeki seçmeci düzenlenişinde devreye girmektedir: Kuramlar, olguların evrensel önermelere veya yasalara *bağlanmasını* sağlamaktadır.

4. Bilimsel bilginin "görelilliği". "Görelilik" burada, daha sonra kazandığı anlamıyla kullanılmamaktadır: Öyle veya böyle, birden çok gerçek dünyanın varlığının kabul edilmesi. Yani, burada görelilik, yine, ontolojik olmayan, fakat bilimin kendisini olayların karşılıklı bağımlılıklarının açıklanmasına hasrettiği savını ifade eden bir terimdir; özleri veya nihaî nedenleri keşfetme iddiasında değildir. Bilimsel bilgi hiçbir zaman "tamamlanmamış"tır, sürekli olarak değiştirilmeye ve iyileştirilmeye açıktır.

5. Bilim ile insanlığın manevî ve maddî ilerlemesi arasında bütünsel bağlantı. Comte'un bilimin ürünü olan önbilginin teknolojik denetimi olanaklı kıldığı yolundaki Baconcı formülü benimsemesi, "öngörü" ile "iktidar"ın bütünleştirilmesi, bu noktayı açıkça ortaya koymaktadır. Bu durum yalnızca bilim ve teknolojiyi birleştirmekle kalmamış, ayrıca, teknolojinin alanını insanın toplumsal gelişimine dek yaygınlaştırmıştır; Comte'un oldukça açık bir biçimde söylediği gibi, teknoloji artık yalnızca fiziksel olanla ilişkili olmakla kalmayacak, ayrıca "siyasal ve moral" bir nitelik de kazanacaktır.[19]

Bütün bu görüşler, Mach'ın çalışmalarında da, fakat, elbette ki Comte'un yapıtlarında ifade ediliş biçimlerinden farklı olarak, yeniden ortaya çıkmaktadırlar. Mach'da, Comte'un bilimsel bilgiyi, aynı zamanda hem tarihsel, hem analitik olan bir şema içinde sentezlemeye yönelmiş kapsamlı girişimiyle karşılaştırılabilecek nitelikte herhangi bir şey bulunmamaktadır. Mach için bilimsel bakış tarihsel olarak zafere ulaşmakta ve kendi moral haklılaştırmasını, insan türünün yaşamını sürdürmesinde ve refahında sağladığı kolaylıklarda bulmaktadır.[20] Comte gibi Mach da, felsefe terimini aynı ikili çağrışımla kullanmaktadır. Mach, kendisinin bir felsefeci olmadığını ve bilimin herhangi özel bir felsefe türüne veya sistemine dayanmadığını yazarken Comte'daki felsefenin yokedilmesi temasını yankılandırmaktadır. Felsefe, burada, aşkın (*transcendent*) olanı veya "metafizik

felsefe'yi ifade etmek üzere kullanılmıştır; hem Comte ve hem de Mach bu anlamda felsefenin sona erdiğini ileri sürmektedirler. Diğer yandan, Comte ve Mach'ın felsefenin elde tutulmasından söz etmeleri halinde, bu *pozitif felsefe* demektir. Burada felsefe, biliminin temellerinin mantıksal olarak açıklığa kavuşturulmasıdır. Mach, "herşeyin ötesinde bir Machçı felsefenin *olmadığını*" vurgulamaktadır. Olsa olsa, "bir doğabilimsel metodoloji ve bir bilgi psikolojisi" söz konusudur ve bunlar "bütün bilimsel kuramlar gibi değişebilir ve tamamlanmamış girişimlerdir."[21] Mach'ın metafiziği yadsıması Comte'unki kadar kesindir, ancak bu yadsıma, Comte'un hiçbir zaman benimsemediği daha derinlemesine bir fenomenalizm ile ilintilendirilmiştir:

> "Bilim adamlarının, benim görüşümde, ister şu an için çözümsüz oldukları, isterse bütün zamanlar için anlamsız oldukları düşünülsün, bütün metafizik sorunların ayrım gözetilmeksizin dışlandıklarını farketmelerini istiyorum. Bundan sonra, daha ileri giderek, dünya hakkında bilebileceğimiz herşeyin zorunlu olarak gözlemcinin bireysel etkisinden kesinlikle belirlenebilir bir biçimde kurtarılabilir olan duyumlarda ifade edildiklerini belirtmek istiyorum... Bilmek isteyebileceğimiz herşey, matematiksel bir biçimi olan bir problemin çözümünde, duyumsal öğelerin birbirleriyle olan işlevsel bağımlılıklarının anlaşılmasında verilmiştir. Bu bilgi, 'gerçeklik'in bilgisini sona erdirmektedir."[22]

Mach'a göre bilimsel bilgi, Comte'un kullandığı anlamda "göreli"dir; bilimin hedefi olaylar arasındaki ilişkilerin keşfedilmesidir. Ancak, Mach'a göre, bu, bilimsel araştırmalarda kuramın tümüyle anlamaya yarayan bir rolü olduğunu imâ etmektedir. Mach'ın deyişiyle, kuramlar, bilim ağacının artık onlara yaşam verme gereksinimini duymadığında dökülen ölü yapraklara benzerler. Bu, her ne kadar Comte'un görüşünden farklıysa da, ilk bakışta sanılabileceği kadar ayrık değildir. Bilimin pozitif yöntemini tartışırken, Comte, deneycilikle rasyonalizmi kaynaştırmaktadır: Ancak, yukarıda da belirttiğim gibi bunu yaparken kuramı, olguların bilimsel usullere uygun olarak düzenleniş tarzı olarak görmektedir.

Comte'un pozitivizminde ölçünmeci *(reflexive)* öznenin yeri yoktur; psikoloji bilimler hiyerarşisinde bile yer almamakta ve öznel deneyim metafizik bir kurgu olarak görülmektedir. Bu açıdan Comte, doğrudan Hume'dan gelen soyçizgisinde yer almaktadır. Fakat bu, Comte'un çalışmalarında ayrıntılı olarak savunulmaktan çok, öyle kabul edilen bir bakış açısıdır. Ancak Mach, bu sorunu doğrudan karşısına almakta ve oldukça farklı görüşlere sahip bulunmaktadır. Ben veya *ego* bir birlik içinde varolmaz, yalnızca duyumların bir toplamından ibarettir. Bu kabul edilirse, Mach'a göre, fenomenalizme sıklıkla yöneltilen tekbencilik (*solipsism*) suçlaması da bir kenara atılmaktadır; benlik varolmadığına göre, evren içinde benin yalıtılması sorunu diye birşey de olamaz. Mach, bu görüşle, ahlâkın (*morality*) varlığı ya da insanlığın iyileşmesinin geliştirilmesinde bilimin rolü arasında herhangi bir aykırılık görmemektedir. Bu, ruhun ölümden sonra hiçbir şekilde varolamayacağı -çünkü, "Ben"in bağımsız bir varoluşu zaten söz konusu değildir- sonucunu taşıdığı ölçüde, 'din karşıtı bir özellik gösterir. Bununla birlikte, Mach kariyerinin daha sonraki döneminde, kendi bakış açısıyla Budizm'in dünya görüşü arasındaki yakınlıkları farketmeye başlamıştır. Mach, kendi görüşünün, bireysel kişiliğin ahlâkî değerini yadsımak yerine, bilâkis, "bene" aşırı bir değer vermeyi engelleyerek, bu ahlâkî değeri yükseltiğine inanmaktadır; Mach'ın görüşü; bir bütün olarak in-

sanlığın manevî gönencini vurgulamaktadır. Bu da, Mach'ın bilim ve insanlığın ilerlemesi arasındaki ilişkiyi kavrayışına yeniden bağlanmaktadır: Bilimsel esprinin zaferi, insanın evrimci ilerlemesi için hem teknolojik, hem de moral bir temel oluşturmaktadır.

Mach'ın çalışmaları ve öğretileri, hem sonradan mantıkçı pozitivizm veya mantıkçı deneycilik (Lojistikçi am prizim Schlick'in yeğlediği terimdir) olarak bilinecek olan şeyin gelişmesi için elverişli olan Viyana'da bir düşünce ikliminin oluşmasını kolaylaştırmış, hem de Viyana Çevresi'nin en ünlü mensuplarının fikirlerini doğrudan etkilemiştir.[23] Fakat, mantıkçı pozitivistler başka kaynaklardan da fazlasıyla yararlanmışlar ve çalışmaları, belli noktalarda, Mach'ınkilerle ters düşmüştür. Fizikçi Frank, iktisatçı Neurath ve matematikçi Hahn'ın çevresinde 1907'de oluşan bir grup ile başlayarak mantıkçı pozitivistler, bilimsel düşünce içinde sembolik ifade sistemleri olarak matematik ve mantığın yaşamsal önemini kavrayacak bir bilim anlayışı geliştirmenin yollarını aramışlardır. Bu, mantıkçı pozitivistleri, onların çalışmalarını felsefenin 20. yüzyılda bir bütün olarak gelişimindeki ana atılıma bağlayan bir tema olarak, dilin merkezî önemini kabul etmeye yöneltmiştir. Bilim felsefesi içinde, bu yönde ilerleyen bir düşünce çizgisi, kimi zaman "yeni pozitivizm" olarak ifade edilen Poincaré'nin uylaşımcılığı (*conventionalism*) tarafından oluşturulmuştur. Schlick ve diğerleri uylaşımcılığa karşı eleştirel bir tutuma sahip olmakla birlikte, bilimsel kuramların dilsel uzlaşımları içerdiği iddiasının gücünü de farketmiş bulunmuyorlardı. Kuramların, olguları ifade etmek için kullanılan, uylaşımcılığın kuşkucu özelliklerinden arındırılmış birer dil oldukları savı mantıkçı pozitivizmin canalıcı öğesi olarak benimsenmiştir.

Fakat, mantıkçı pozitivistler bu türden dillerin içeriklerini çözümleme tarzına yaklaşımlarını İngiliz felsefesine borçludurlar. "İngiliz felsefesinde devrim"[24] olarak nitelenen ve Moore ile Russell'ın önderlik ettikleri şey, Bradley, McTaggart ve diğerlerinin Hegelciliğine bir tepki olarak başlatılmıştı. Bu, hem İngiliz deneyciliğinin geleneklerine bir geri dönüş, hem de yeni bir hareketti. Russell'ın kendisi, metafiziği gözden düşürme amacında değildi; inandığı, daha çok, felsefenin katı ve kesin bir duruma getirilmesi gerektiği ve bu amacı gerçekleştirmek için izlenecek yolun da bilimsel kuramların içinde ifadelendirildikleri dilin mantıksal olarak aydınlatılmasından geçtiğiydi. Felsefe, görüntülerin yüzeydeki işleyişlerinin temelinde yer alan mantıksal yapıyı açığa çıkartmakla yükümlüdür. Russell'ın amacı, Husserl'in aşkın indirgemesinde olduğu gibi, sağduyu (*commonsense*) veya "doğal tutum"un gündelik dünyasını adım adım iyileştirmek olmayıp, daha çok kurumsallaşmış bilimsel bilgiye uyum gösterecek bir açıklama biçimi oluşturmaktı. Russell'ın "mantıksal atomizmi" genç Wittgenstein üzerinde güçlü bir etki yapmış ve kısmen Wittgenstein'ın Viyana Çevresi'nin bazı mensuplarıyla olan kişisel temasları ve *Tractatus* adlı yapıtı aracılığıyla bu düşüncelerin iletilmesi sağlanmıştı. Ancak, Wittgenstein'ın Viyana Çevresi üzerindeki etkisi o denli sık olarak vurgulanmıştı ki, sonuçta grubun en etkilisi olan Carnap'ın kendi felsefî gelişimi üzerinde en güçlü etkileri Frege ve Russell'ın yarattığını kabul ettiğine işaret etmek yerinde olacaktır. Carnap, Frege'nin Jena'daki derslerini izlemiş ve bu dersler yoluyla *Prin-*

cipa Mathematica ile tanışmıştır; Hahn, bağımsız olarak, Viyana Çevresi mensuplarını bu yapıtla tanıştırmıştı.[25] Geriye doğru bakıldığında, mantıkçı pozitivistlerin, Wittgenstein'ın *Tractatus*'unu, bu yapıtın önemli özelliklerini gözardı etmelerine yol açan Machçı bir düzlemde okudukları açıklık kazanmaktadır. Bu kitap, ampirizmin geleneksel ilkelerinden herhangi birinin bir bütün olarak örnekleyebileceği bir sunuş değildi; daha çok, Wittgenstein'ın sonradan belirttiği gibi, bir tür "Platoncu mithos", kendi başına bir eğretilemeydi (metafor). Bu nokta, Schlick ve arkadaşları kendilerinin Wittgenstein'in açtığı yolda ilerlemekte olduklarını düşünseler de, genç Wittgenstein'in mantıkçı pozitivizmin ana gelişim çizgisinden kesin olarak ayırmaktadır.[26] *Tractacus*, mantıkçı pozitivizmin gelişimini, özellikle analitik olanla sentetik olanı birbirinden ayırma konusundaki tartışma açısından etkilemiştir. Sentetik *a priori* bir yargı yoktur. İlksavlardan (*axiom*) tümdengelimsel olarak türetilen mantıksal ve matematiksel sistemler özünde totolojiktirler; diğer herhangi bir bilgi edinme savı, karşı olgularla yanlışlığının gösterilebilir olması anlamında sentetiktir.

Mantıkçı Pozitivizm ve Modern Deneycilik

Viyana Çevresi mensupları, ilk günlerinde, kendilerini yeni bir aydınlanmanın coşkulu ataları olarak görmekteydiler: Feigl'ın betimleyişiyle, "Hume ve Comte'un esprisi içinde, fakat çok daha gelişmiş mantıksal araçlarla donanmış olarak"[27] çalışmaktaydılar. Mantıkçı pozitivistlerin çalışmalarında bilimsel olanla olmayan arasındaki farklılaşma anlamlı ve anlamsız olanla örtüşen bir özellik kazanmıştı. Sonradan "Doğrulama İlkesi" olarak adlandırılan şey, Schlick'in "sentetik önermelerin anlamları bu önermelerin doğrulanış yönteminde içerilirler" biçimindeki orijinal formülasyonunun elverişsizliği hızla açığa çıktıkça, sayısız değişmelere uğramıştı. Bu sonraki biçimlerinde "doğrulama" "sınanabilirlik"le ikame edilmişti. Açıktır ki, bir önermenin yalnızca doğruluğunu sınamayı becerebildiğimizde anlamlı olduğunu düşünmek hatalı olacaktır; aksi halde, deneysel onaylama tekniklerinin gelişmesi ile daha önce anlamsız olan önermeler birden bire anlamlı hale gelebileceklerdir. Dolayısıyla, doğrulama ilkesi, bir önermenin, ancak potansiyel olarak sınanma veya "pekiştirilme" olanağının bulunması halinde anlamlı olduğunu içerecek biçimde değiştirilmiştir. Fakat, en çok tartışılanı bizatihi bu ilkenin konumu olmak üzere bazı temel güçlükler varlıklarını sürdürmüşlerdir. Çünkü, bu ilkenin kendisi sınanabilirlik ölçütüne tâbi kılınamıyor, kendisi bizatihi sınanamıyorsa, onu da anlamsız olduğu gerekçesiyle bir kenara atmak gerekmektedir.

Bu güçlüğü aşmaya yönelik olarak, Doğrulama İlkesi'nin bir usul kuralı olduğu, bir önerme olmadığı açıklanmıştır. Bu açıklama, asıl sorunun, bir anlamda önermelerin doğası, yani bir önermenin nelerden oluştuğu ile ilgili bir sorun olduğunu göstermeyi kolaylaştırmıştır. Doğrulama İlkesi'nin ilk formülasyonunda, bu ilkenin uygulanışının kapsamı ile ilgili bir diğer ikileme başvurarak konuyu ortaya koymak mümkündür. Bu ilke, her türden ahlâkî buyruklara veya estetik yargılara çok genel olarak uygulanacak bir ilke olarak anlaşıldığında, bunları da metafizik ve teoloji ile birlikte anlamsız olarak dışlama sonucunu doğurmaktadır. Ancak, yalnızca "önermeler"in anlamlılığı ile ilgili olması halinde, bu ilkenin, önermeleri diğer yargılardan, buyruklardan, vb. ayırdetmenin

ölçütünü ortaya koyduğu sonucunu çıkartmak mümkündür. Mantıkçı pozitivizmin daha "radikal" ilk biçimi, sonuçta -özellikle de Carnap'ın çalışmalarıyla- daha "liberal" bir ikinci anlayış yararına terkedilmiştir.[28] Metafiziğin "sahte önermeleri"nin anlamsız olduğu görüşü, metafizik öğretilerin bilişsel anlamdan yoksun, ancak duygusal anlamla yüklü oldukları türünden daha karmaşık bir kavrayışla yer değiştirmiştir. Ayer'in aslında biraz daha farklı bir bağlamda kullandığı bir ifadeyi ödünç alırsak, metafizikçi bir suçludan çok bir hasta olarak görülmüştür.[29]

Mantıkçı pozitivistler, başlangıçta, felsefenin birçok geleneksel ontolojik ve epistemolojik ikilemlerini, metafiziğe ve dolayısıyla rasyonel tartışma alanının dışına ait olan şeyler olarak sınıflandırmışlardır. Fenomenalizm, gerçekçilik ve idealizm vb. arasındaki tartışmalar anlamsız olarak dışlanmışlardır, çünkü onları Doğrulama İlkesi'nin herhangi bir tanımlanış biçimine tâbi kılabilmenin yolu bulunmamaktadır. Gene de, bu eskilere uzanan tartışmalarla ilgili belirli konuların, uygun felsefî diller üzerindeki tartışmalar olarak görülmeleri halinde, korunabileceklerine ve çözüme ulaştırılabileceklerine inanmaktaydılar. Böylelikle, mantıkçı pozitivistlerin çalışmalarında, ön taraftan resmen içeri girmelerine izin verilmeyen özelliklerin biraraya gelebilmeleri için arka kapı aralık bırakılmış olmaktadır. Kendisi, yalnızca "fenomenalistik dil"in bilimsel usuller bakımından anlamlılığını tartıştığını ileri sürmüşse de, Carnap'ın ilk çalışmaları, fenomenalizmin değişik bir biçimini sergilemektedir. Düşünsel yaşamının ilk bölümündeki temel çalışması olan *Der Logische Aufbau der Welt*, felsefenin hedefinin bilgiyi, temel belirliliklerin mantıksal bir biçimi olarak ifade etmek olduğu konusuyla meşgul olmaktadır. Carnap, burada, bu tür belirliliklerin fenomenalistik bir temellendirişini savunmaktadır. Emin olunulabilecek tek bilgi, dolaysızca duyu verileri olarak ortaya çıkan bilgidir; maddî nesneler hakkındaki bilgimiz ikincil ve türetilmiştir.[30] Neurath, Carnap'ın zamanla kendi görüşleri içine dahil edeceği birkaç esaslı değişikliklerin ilki olan bu konumu terketmesini isterken, temelde araçsal davranmıştı. Kendisinin yeniden yasaklanmış bulunan epistemolojik tartışmalara doğru kaydığı savını geçiştirmek için Carnap, fenomenalizmden fizikalizme geçişini bir "inanç" değil, bir "tutum" değişikliği olarak ifade ediyordu; çünkü, eğer bu bir "inanç" değişikliği olsaydı, birincisinin yanlışlığının ve ikincisinin doğruluğunun kuramsal bir savunusu gerekecekti. Ancak, hem Neurath'ın, hem de Carnap'ın kabul ettikleri değişikliğin kuramsal bir haklılaştırılması da vardı: Fenomenalizm tekbenci (solipsistic) paradokslara yol açarken, fizikalizm gözlem sonuçlarının, gözlemciler arasındaki iletişimin yer aldığı öznelerarası bir dil oluşturmaya daha elverişliydi.[31]

Neurath ve Carnap, fizikalist tezlerini, kısmen doğal ve sosyal bilimler arasında mantıksal ve metodolojik farklılıkların varolduğunda ısrarlı olan *Geisteswissenschaften* geleneğine doğrudan karşı çıkarak oluşturmuşlardı. Neurath herşeyin, fiziksel dünyanın bir parçası olarak doğada meydana geldiğine inanıyordu. Carnap bunu, dil hakkında bir tez olarak ifade etmeye girişti; yani tüm bilginin fizikalist bir dilin önermelerine indirgenebileceğini göstermek istiyordu. Bu, doğada olup bitenler kadar, bizim zihinler üzerindeki bilgilerimiz için de geçerlidir. Carnap'a göre, ister bir kimsenin veya ister başkalarının zihinsel durumu hakkında olsun, psikolojideki bütün önermeler, söz konusu kişi ya da kişilerin vücutlarındaki fiziksel olayları ifade eden bir dile çevrilebilir. "Bu temeller üzerinde psikoloji, fiziğe dayanan birleşmiş bir bilim alanının bir bölümü ol-

maktadır. 'Fizik' terimiyle, halen fiziksel yasalar olarak bilinen sistemi değil, fakat daha çok, her kavramı durum koordinatlarına dek geriye uzatan, yani sayıları mekân-zaman noktalarına sistematik olarak bağlayan bir kuram oluşturma tarzıyla nitelenen bir bilimi ifade etmek isiyoruz. 'Fizik'i bu şekilde anlayarak tezimizi fizikalizmin özel bir tezi olarak yeniden ifade edebiliriz—şöyle: Psikoloji fiziğin bir dalıdır."[32] Viyana Çevresi mensupları, zorunlu sürgünlerinden ve Schlick'in 1936'daki ölümünden önce, kendi aralarında önemli ayrılıklara düşmüşlerdi. Viyana Çevresi'nin "sol kanadı" denilen Hahn, Neurath ve Carnap, ilk günlerin dogmatik görüşlerinden sapan baş isimler olurlarken, Schlick ve Weismann kendi kurumsallaşmış görüşlerine sıkıca sarılmışlardı. Sonraki yıllarda, hareketin çekirdeği Birleşik Devletler'de ve daha küçük çapta İngiltere'de varlığını sürdürdü. "Mantıkçı pozitivizm" önceleri sahip olduğu açık-seçik kimliğini yitirdi ve Anglo-Sakson felsefesinde güçlü bir biçimde kökleşmiş bulunan deneycilik ve pragmatizm gelenekleriyle hazır temaslar bularak ve bu gelenekler üzerinde büyük etkiler yaparak, daha genel bir pozitivistik felsefe akımı haline geldi. Viyana Çevresi'nin üyelerinden Carnap, Neurath, Frank, Gödel ve Feigl, Berlin felsefeciler grubundan, ilk grupla ve fikirleri Carnap ve (bir süre Yeni Zelanda'da kaldıktan sonra İngiltere'ye gelmiş olan) Popper'i etkilemiş bulunan Polonyalı mantıkçı Tarski ile birçok ortak görüşü paylaşan Reichenbach, von Mises ve Hempel gibi, Birleşik Devletler'e gittiler. İngiltere'de, özellikle "gündelik dil felsefesi" ve olgun Wittgenstein'ın etkileri altında ılımlılaştırılmakla birlikte, bu yazarların İngilizce konuşan dünyada mantık ve felsefenin belirli merkezî alanlarının gelişimi üzerinde gerçekten önemli etkileri olmuştu. İlk grup yazarlarının etkilerinin iki temel ve birbiriyle bağlantılı yönü üzerinde durmak istiyorum: İlki, doğal bilim felsefesiyle ilgili olarak, (Feigl'ın) "ortodoks" veya (Putnam'ın) "alışılagelmiş" olarak adlandırdıkları bilim modelinin başatlığı; ve bu görüşün ışığı altında, bilimin tekliği tezinin sosyal bilimlerin mantığı ile ilgili olarak irdelenmesi.

Ortodoks bilim modeli, ilk mantıkçı pozitivist öğretilerin, özellikle Carnap'ın önderliğinde, liberalleştirilmesinden türemekte fakat, Mach'ın çalışmalarına dek geriye uzanan özellikler de içermektedir. Mach deneyimi basit öğeler arasındaki ilişkilere indirgemek istemişti. Böylelikle de Mach, "biçimsel", "maddî" konuşma tarzları arasındaki farkı görememişti. Önermeler, çoğu kez, sanki deneyimle ilgiliymişler izlenimini verecek şekilde ortaya konulur ki, bunlar, aslında başka önermelerin pekiştirilmesi niteliğindedirler; Carnap, bunlara "sentetik cümleler" olarak, deneyimin değil, fakat deneyimin biçimlendiği biçimsel bir dilin bileşkeleri olarak değerlendirilmesiyle mantıkçı pozitivizme dönüştürülmüştür. Mach'ın öğeleri -biçimsel dilin ifade bulduğu, daha fazla indirgenemeyecek olan en basit cümlelere "öğe cümleler" veya "protokol cümleler"e dönüştürülmüştür.[33] Bir protokol önermenin, protokollerin hukuksal kopyalarında olduğu gibi, deneyimin dolaysızca kaydedildiği bir önerme olduğu düşünülmektedir. Carnap, protokol önermelerin biçimi sorununu, bilim mantığının temel konusu olarak görmüş ve bu sorunun üstesinden gelmeye yönelik girişimleri kendisinin ilk fenomenalist bakış açısından itibaren fikirlerinde ortaya çıkan temel değişikliklerin anahtarını vermiştir. Viyana Çevresi'nin çoğunluğunun ilk görüşü, bilimsel bilginin, Mach tarafından belirtildiği gibi duyumların dolaysızlığında ifadesini bulan kesin olgu temeline dayandığıydı. Bu, *Aufbau*'nun temasıdır. Fakat, tıpkı Neurath'ın fenomenalizmi reddetmesi gibi, o da protokol önermelerin bulunduğu bir kesinlik temelinin varlığını hiç bir zaman

kabul etmemiştir. Ünlü benzetmesinde, bilgi, su üstündeyken bile sürekli olarak yeniden inşası gereken bir gemi gibidir. Carnap bundan çok etkilenmiş ve bilimsel kuramların oldukça basit bir anlamda protokol önermelere "indirgenebileceği" tezinin gözden geçirilmesi ve daha iyi işlenmiş bir duruma getirilmesi gerektiğini kabul etme noktasına ulaşmıştır.

Dolayısıyla Carnap, bilimsel bilginin ilerlemesinde kuramsal kavramların rolünü, böyle kavramların eksikliğini ve onların gözlem protokollerinin dilinden farklılaşmasını, ilk yapıtında olduğundan daha çok vurgulamaya yönelmiştir. Bilimsel bilgi sisteminin bir bölümü olan kuramsal kavramlar, diğer bölümünü oluşturan gözlem dilinden türetilemezler ve buna indirgenemezler. Ancak, kuramsal dil ile gözlem dili, gözlemlerin kuramlar ışığında yorumlanabilmesinin ya da tersinin yer aldığı "denkleştirme kuralları" (*correspondence rules*) ile birbirlerine bağlanmaktadırlar. Bu kavrayış, ortodoks modelin çekirdeğidir. Fizik gibi bir bilim, ilksavların temel fiziksel yasalardan oluştuğu bir biçimsel dizge (*calculus*) olarak kavranmaktadır. Biçimsel dizgi doğrudan yorumlanmamaktadır, diğer kuramsal terimlerin tanımlanışıyla ilgili olan "bir yüzergezer sistem" durumundadır. Bu sonunculardan bazıları, onları gözlemlenebilir olgu temeliyle ilişkilendirecek semantik kurallarca yorumlanabilirler. Sistemin kuramsal birliği, ilksavlardan teoremlerin tümdengelimsel yolla çıkarsanabileceği ve böylelikle, denkleştirme kuralları aracılığıyla, özel gözlemlerin "açıklanabileceği" hipotetik-dedüktif niteliği tarafından sağlanmıştır. Bu, "sınanabilirlik" ölçütünün yalnızca gözlem dili düzeyinde dolaysızca uygulanması ölçüsünde, mantıkçı pozitivizmin ilk vurgularından biraz uzaklaşmıştır—bununla birlikte, kariyerinin son yapıtlarında bile Carnap, hâlâ, bilişsel olarak anlamlı kuramsal terimleri anlamsız olanlardan ayırmanın bir aracının bulunacağı inancını ifade etmiştir.

Denkleştirme kurallarının gerçek mahiyeti, pozitivistik kafalı felsefeciler arasında çatışmalı bir sorun olmuştur. Gözlemsel ve kuramsal diller arasındaki ilişkinin genellikle tanımlandığı biçim, Braithwaite'in benzetmesine hiç de yabancı değildir: Denkleştirme kuralları kuram ve gözlemi birbirine kenetleyen "fermuar"dır; bu kenetleyici, yorumlanmamış teoremlerin, kuramsal çerçevelerin deneysel içeriğini genişletecek bir biçimde gözlem önermelerine dönüştürüldükçe, bir bilgi sisteminin iki öğesini, sürekli mükemmele doğru giden bir biçimde birleştirmektedir.[34] Doğrulama İlkesi'nin, ilk biçimine hiç benzemeyecek bir biçimde terkedilmesinin ifadesi olan kuramsal kavramlarla gözlem önermeleri arasında bir ayrımın varlığına olanak tanımak, Carnap'ın iddiasına göre, bilimsel yenileşmenin yaratıcı faaliyet alanının ve soyut kuramın sahip olabileceği geniş açıklama gücünün varlığına izin verme erdemine sahiptir.[35] Diğer yandan, gözlem önermelerinin karşı çıkılmaz olmadıkları genellikle kabul edilmiş olduğundan, kuramsal ve gözlemsel diller arasında varolduğu iddia edilen farklılaşmanın hiçbir zaman kesin olarak anlatılamayacağı sonucu çıkarılabilir. Çünkü, Feigl'ın dediği gibi, pozitivistik eğilimli yazarların çoğu, hatta Viyana grubuna dahil veya yakın olanlar da içinde olmak üzere, gözlem önermelerinin bütünüyle "kuram-bağımsız" olamayacaklarını görmektedirler.[36]

Modern deneycilikte geliştirilmiş olan bilimsel açıklamanın başat yorumlanış biçimi, Hempel ve Oppenheim'ın ünlü makalelerinde en açık biçimini kazanmıştır.[37] Bu makale, Hempel'in cevap olarak, görüşlerinin ilk biçimini değiştirdiği ve daha derinle-

mesine incelediği yaygın bir tartışma ve engin bir literatürün itici gücü olmuştu. Burada, yalnızca bazı temel özelliklerini özetleyeceğim; bu görüş, sosyal bilimler ve tarihe uygulanışı doğa bilimiyle olan ilgisi kadar tartışma yaratmış olduğundan, pozitivistik felsefenin sosyolojideki etkisini değerlendirmek için elverişli bir geçiş noktası oluşturmaktadır. Ana fikir, bilimsel açıklamanın tek olmamakla birlikte, en kesin biçiminin "dedüktif-nomolojik" olduğudur (bu, Dray'dan sonra, açıklamanın "kapsayıcı-yasa modeli" (*covering-law model*) olarak da adlandırılmıştır. Bir olayın açıklaması, burada, biraraya getirilen iki tip önermenin sağladığı bilgiye başvurmayı içermektedir. Açıklanacak olay ya da fenomene (*"explanandum"*) ilişkin önerme, bu ikisinin birleşmesinden zorunlu olarak türetilmektedir.[38] Dolayısıyla, bilimsel bir açıklamanın nesnel olarak sınanması, ilk veya "sınır" (*boundary*) koşulları betimleyen önermenin deneysel olarak teyid edilmesini; yasaların açıklanan (*explanandum*) türetilişiyle ilgili olarak deneysel teyidini; ve yapılan tümdengelimin mantıksal teyidini içermektedir. Hempel'e göre, açıklama ve öndeyi arasında, her ikisinin de mantıksal biçimi aynı olduğundan, bir bakışımlılık veya bir "yapısal eşitlik" bulunmaktadır; bir öndeyi, geçmişten çok, gelecekteki bir olay hakkındaki bir önermenin tümdengelimini içermektedir. Dedüktif-nomolojik açıklamanın bütün "deneysel bilimler"in ayrılmaz parçası olduğu düşünülmektedir; ancak, sosyal bilimlerde ve tarihte çoğu kez, doğa bilimlerinde olduğundan daha az açık bir biçimde görülmektedir. Hempel, bunun iki nedeninin bulunduğunu öne sürmektedir: Söz konusu evrensel yasalar, çoğu kez sağduyu (*commonsense*) ürünü olup, açık önermeler biçiminde formüle edilmeleri yerine, örtük olarak geçerli kabul edilmektedirler; ve kısmen bu nedenle, bu tip yasaların, onları kesinlikle belirleyebilmemizi sağlayacak deneysel temelleri hakkında yeterli bilgi de bulunmamaktadır. Tarihçiler, çoğunlukla, ilgili yasalara ve sınır koşullara yalnızca bulanık bir biçimde değinildiği, Hempel'in deyişiyle, "açıklama çerçeveleri" (*explanation sketches*) sunarlar; açıklama çerçeveleri, temellerini oluşturan yasa ve koşulların deneysel olarak sınanmalarıyla doldurularak daha tam ve dolayısıyla, Hempel'in deyimiyle, daha "bilimsel olarak kabul edilebilir" bir duruma getirebilirler.

Sosyal bilimlerdeki bu açıklama kuramı, Hempel tarafından, *Geisteswissenschaften*'ın "yorumsamacı anlama" geleneğiyle bilinçli bir karşıtlık içinde -dolayısıyla, mantıkçı pozitivizmin kalıcı temalarından birini çağrıştırarak- ileri sürülmüştür. Anlama (*Verstehen*), veya Hempel'in "empatik anlama yöntemi" dediği, sosyal bilimler yönteminin bir parçası olarak, yalnızca bir varsayım oluşturma tarzı olarak kabul edilmiştir. Toplumsal veya tarihsel açıklama için zorunlu olmadığı gibi, empatik olarak elde edilen birçok varsayım, daha sonra, tümdengelimsel bir biçimde kurulmak ve deneysel olarak sınanmak durumundadır. Hempel, bilişsel anlamın deneysel ölçütünün, doğa bilimlerinde olduğu gibi, burada da aynı biçimde vurgulanması gerektiğini açıklıkla belirtmektedir. Sosyoloji ve tarihte yer verilen "anlam" yorumlamaları, "ya söz konusu olayların bir bilimsel açıklama ve açıklama çerçevesi içine yerleştirilmesini; ya da bu olayları, herhangi bir deneysel sınamaya izin vermeyen bir genel fikir içine yerleştirme çabasını içerir. Yorumlama, ilkinde açık olarak evrensel varsayımlar aracılığıyla yapılan bir açıklamadır; ikincisinde ise duygu yüklü ve canlı, resimsel betimlemeleri çağrıştırabilecek, fakat inceleme konusu olaylar hakkındaki kuramsal anlayışımızı geliştiremeyen bir sözde-açıklama olmaktadır."[39]

Pozitivistik Felsefe ve Modern Sosyoloji

Viyana çevresi mensupları arasında, toplumsal konular hakkında en çok yazan ve mantıkçı pozitivist görüşleri, kendince bir Marxist bakış açısından yaklaştığı sosyolojiye uygulama konusunda en sürekli çabayı gösteren Neurath'dır.

Neurath, felsefedeki "bilimsel düşünüş tarzı"nın insan düşüncesinde ileri bir adım olduğu savının güçlü bir destekleyicisi ve bu savı önemlice etkileyen biri olmakla birlikte, tek tek özel felsefî geleneklerin toplumsal bağlamlarının, bu tür geleneklerin yandaşları üzerindeki nüfuzlarını açıklamaktaki önemini vurgulamaya, grubun diğer üyelerinden daha eğilimliydi. Mantıkçı pozitivizmi, Comte ve Mach'a özgü toplumsal ilerlemenin yürütülmesindeki genel ilgiyle bağlantı içinde tutan başlıca kişi Neurath'dı. Onun Marxizmi, ancak, fizikalizmi savunusu konusu hariç, kuramsal olarak tutarlıydı; diyalektik mantığı, Marx'taki Hegelci kalıntıyı, en az meslektaşlarının yaptığı kadar kesin bir biçimde reddetmişti.[40]

Neurath için sosyoloji, birleşmiş bir bilimin bütünselliği içindeki işbölümünün bir parçası olarak görülmektedir; diğer her bilim gibi sosyoloji de, "herhangi bir dünya görüşünden bağımsız"dır.[41] O, sosyoloji gibi her tekil bilimin yasaların, tekbiçimli bir mantıksal yapı içinde diğer bilimlerin yasalarına bağlanacağı bir bilimler sisteminin ortaya çıkışını tasarlamaktadır. Neurath, yasalar, gözlem önermelerinden öndeyilere geçişin soyut araçlarıdır, der; buna karşılık gözlem kavramı, bir "toplumsal davranışçılık" içeren fizikalizmin terimleriyle çözümlenir. Neurath'ın davranışçılığı, doğal olarak, bir bütün olarak mantıkçı pozitivizm ile bazı genel yönlerden koşutluk içinde bulunan edimselcilikle (operationalism) yakın benzerlikler taşımaktadır. "Dinsel ethos" gibi bir terimin sosyolojide meşru olarak kullanılıp kullanılamayacağına karar vermek için, Neurath'a göre, bu terimin somut davranış tarzları biçiminde önceden kabul ettiği gözlem önermeleri türlerini çıkarsamamız gerekmektedir. "Anlatmak istediği şeyin belli sözel bileşimler, tapınma biçimleri, mimarî tarzlar, modalar, resim stilleri, vb. olduğu bütünüyle açık değilse, sosyoloğun 'çağın ruhu'ndan sözetmesine izin vermeyiniz."[42]

Neurath'ın çalışmalarının, bu haliyle, sosyolojideki doğrudan etkisi az gibi görünüyor. Mantıkçı pozitivistlerin çalışmalarının etkisi, çok daha önemli ve kapsamlı bir biçimde, mantıkçı pozitivizmin pozitivistik felsefe içinde eridiği evrede geliştirilen bilimsel açıklama modelinin genel bir kabul görmesiyle sosyoloji tarafından özümlenmiştir. Bu çok yaygın olduğundan, konunun burada ayrıntılarıyla araştırılması söz konusu değildir. Bu nedenle, pozitivistik felsefe ile pozitivistik sosyoloji arasındaki bazı bağlantıları, örneklerle göstermek istiyorum. Pozitivistik felsefenin toplumsal bilimlerde, en azından İngilizce konuşan dünyada yaptığı yaygın etkinin bir yönü, "yöntem" teriminin yerine "metodoloji"nin geçmesinde yansımaktadır. Bu sonuncusu, araştırma usullerinin çözümlenmesinden başka bir şey ifade etmeyecek bir anlam kazanmıştır; "sosyal bilimler felsefesi"nin asıl görevi olarak kabul edilen, sosyolojinin ilgi alanları ve biçimi üzerinde daha geniş bir düşünme süreciyle açıktan ilgisi azdır. Metodolojinin, genellikle hiçbir özel felsefî bağlılık içermediği düşünülmüştür; fakat önde gelen metinlerin bir çoğu, bu buket için bir kaç pozitivist süsleme önermektedirler. Do-

layısıyla, Lazarsfeld ve Rosenberg, örneğin, bilimsel bir sosyolojinin ilk gereksinimi olarak, gündelik dilin yerine, kesin, biçimsel bir gözlem dilinin geçirilmesini başarmaya yönelik olan pozitivist programı kabul ederek, Bridgman ve Hempel'den onaylayıcı bir biçimde söz etmektedirler.[43]

Bu tür örnekleri çoğaltmaya çalışmak yerine, çağdaş sosyolojinin ana akımı içinde yaygın olarak benimsenmiş üç yapıtın vurguladıkları doğrultuyu gösterme konusunda yoğunlaşmak istiyorum. İlki, sayısız sosyolojik metin ve tartışma için bir başvuru deposu işlevini gören Nagel'in *The Structure of Science*'ı (Bilimin Yapısı); ikincisi, sosyal bilim metodolojisinin örnek ve etkili bir tartışması olan Zetterberg'in *On Theory and Verification in Sociology*'si (Sosyolojide Kuram ve Doğrulama) ve üçüncüsü de, işlevsel açıklamayı dedüktif-nomolojik modele bağlayan ve böylelikle "pozitivizm"in modern biçimi ile Comte ve Durkheim geleneğindeki "pozitivizm" arasındaki doğrudan teması yeniden kuran Hempel'in işlevselcilik çözümlemesidir.

Nagel'in kitabı, açıkça, Carnap ve Frank'a (aynı zamanda M.R. Cohen'e) dayanmaktadır.[44] Yapıt, bir tür Comteçu plan izlemektedir: Tartışma, mekanikten başlamakta, fizikten geçerek biyolojiye ve sosyal bilimlere doğru gelişmektedir. Açıklama, dedüktif-nomolojik açıklamanın bir sunuluşu ile denkleştirme kurallarıyla bağlanan gözlem ve kuram dillerinin ayrıştırılması terimlerinin içine yerleştirilmektedir; biyoloji ve sosyal bilimler, teleolojik ve işlevsel açıklamalardan yararlanabilmeleri ölçüsünde doğa biliminin diğer kesiminden ayrılırlar. Nagel, "teleoloji"nin özgül olarak, bilinçli, akıl yürüten ajanların eylemlerine bağlı olduğunu veya teleolojik açıklamanın, nihaî nedenler hakkında bir varsayımı içerdiğini yadsımaktadır. İnsan eyleminin "öznel" ya da "anlamlı" niteliği sorusu bir ölçüde ele alınmıştır. "Yorumsamacı anlama", Nagel'e göre, iki özellik göstermektedir: Bir ya da daha fazla tekil bireyin belirli bir anda, belirli psikolojik durumlar içinde bulundukları *sayıltısı;* ve bu tür durumların hem birbirleriyle hem de görünen "açık davranışlarla" nasıl ilişkilendiklerinin biçimlerine ilişkin bir genel ilke veya yasa sayıltısı. Gözlemsel kanıt, eylemleri açıklanacak olan aktörlerle herhangi bir tür empatik özdeşleşmeden daha çok bu ikisi için gerekmektedir: "Kendisine duyulan nefret nedeniyle harekete gelmiş saldırgan bir kalabalıktan kaçan bir insanın, bu tür şiddetli korku ve nefreti bizzat yaşamamış olsak veya bu tür duyguları kendimizde tasarımsal olarak yaratmasak bile, korku içinde olduğunu *bilebiliriz-* tıpkı bir tel parçasının, onu meydana getiren moleküllerin hızlarının artması nedeniyle ısısının yükseldiğini *bilebileceğimiz gibi.*"[45] Nagel, Hempel gibi, empatinin varsayımların türetilmesinde bir rol oynayabileceğini kabul etmektedir. Ancak, bu tür varsayımlar, sonradan, "denetlenmiş duyumsal gözlemler"le sınanmalıdırlar.

Nagel, sosyal bilimlerdeki genellemelerin çoğunun, evrensel yasalar olmaktan çok, istatistiksel düzenlilikler (*uniformity*) olduğunu söylemektedir. Ancak bu, bizatihi insan davranışının özgül niteliklerinden değil, fakat, öncelikle, genellemelerin bağlayıcı koşullarını kesin olarak belirlemek için gereken kavramsal ve gözlemsel kesinliği henüz geliştirememiş olan sosyolojinin görece genç bir gelişme aşamasında olması yüzündendir; sosyal bilimlerde varolan işlevselci kuramlar hakkında güçlü çekincelere sahip olmakla birlikte Nagel, açıkça, böyle bir kesinliğin, pratikte bütünüyle gerçekleşmesini engellemeye yönelik çeşitli etkenlerin varlığına rağmen, ilke olarak sağlanabileceğine inanmaktadır. Her halde, doğa biliminin birçok alanı için tipik olan,

evrensel olmaktan çok istatistiksel olan yasalardır. İstatistiksel genellemeler, sosyal bilimlerde, düzenleyici geribesleme (*feedback*) ile sistem durumlarının sürdürülmesini açıklayan işlevsel genellemelerle tamamlanmışlardır. Sosyoloji ve antropolojide işlevsel açıklamanın gelişimi, tümdengelimsel açıklamalar örneğinde olduğu gibi, birçok sosyal bilim kavramının henüz yaygın bir nitelikte olması nedeniyle engellenmektedir.

Nagel'in görüşünde, insanların kendi eylemlerini, potansiyel olarak sosyologlarca yapılan genellemeler hakkındaki bilgileri de dahil olmak üzere, kendi bilgilerinin ışığında değiştirebilecekleri gerçeği, sosyal bilim için temel bir "güçlük" kaynağı değildir. Aslında bu, sosyal bilimlere özgü birşey de değildir; doğa biliminde de, bir olayın gözlemlenmesi, o olayın niteliğini değiştirebilmektedir. bu sonuncu önerme bile, gözlemlenen şeyin gözlem sürecinde değiştirilmesinin ölçüsü hakkında bir farkına varışı içermektedir; dolayısıyla, etkileşimin ürünü olan sonuçlar üzerindeki etkiler ya azdır ve ihmal edilebilirler ya da çoktur, hesaplanmaları ve düzeltilmeleri gerekir. "Müdahale"nin mantıksal niteliği, "içerilen mekanizmalar" farklı olsa da, doğa ve toplumda aynıdır.[46] Sosyal bilimlerdeki kendini kanıtlayıcı (*self fulfiling*) ve kendini yadsıyıcı (*self negating*) öndeyilerin olanaklılığı, hemen hemen aynı biçimde, doğa biliminde doğrudan bir benzerlik bulabilmektedir. Örneğin, bir tabancanın ateşlenmesini yöneten bir bilgisayar öylesine hatalı olabilir ki, hedefi ıskalar; ancak, (yanlış) hesapların gönderilmesiyle oluşan titreşimler, aslında, hedefi bulmasına neden olabilir, çünkü işin başında yanlış olarak yönlendirilmiştir.

Nagel'in yapıtı, bilinçli olarak, "liberalleştirilmiş bir mantıkçı pozitivizm"in ayrıntılı bir biçimde açıklanması hedefine yöneltilmiştir; buna karşılık Zetterberg'in çalışması, sosyolojide araştırmanın yürütülmesini ve bu tür araştırma ile kendisinin "kuramsal sosyoloji" dediği şey arasındaki bağlantıyla daha ilgilidir.[47] Zetterberg yapıtının, Lundberg gibi yazarlarca, sosyolojinin doğa bilimlerinin kesinliğinin uyum göstermesi konusundaki ısrarlarını, bilimde kuramın temel öneminin Lundberg'den daha bütünsel bir değerlendirme ile tamamlama girişimi olduğunu söylemektedir. Zetterberg, sosyal bilimlerin "hümanist içeriği"ne gereken saygıyı göstermektedir; ancak, savındaki temel vurgu, fizik, biyoloji ve sosyoloji arasındaki devamlılık üzerindedir. Sosyolojide açıklama, eğer sıradan bilgi veya sıradan inançların ötesinde gelişmekteyse, doğa bilimlerindeki dedüktif-nomolojik biçimi aynen kabul etmelidir. Zetterberg, sosyolojide "kuram"ın, çoğu kez "toplumsal düşünce" ile hemen hemen aynı şeymiş gibi geniş bir biçimde kullanıldığını söylemektedir; ancak, bunun kullanımında, her tekil olayın, sınır (*boundary*) koşullar içinde, ele alınabileceği tümdengelimsel olarak birbirlerine bağlanmış bir yasalar kümesini ifade etmektedir. Zetterberg'in, sosyolojinin bir deneysel bilim olmanın, ki burada, Hempel'in bilişsel anlam çözümlemesinden yararlanmaktadır, gereklerini yerine getirmek durumunda olması halinde ihtiyaç duyacağı biçimselleştirilmiş dili betimleyişi, kuramsal terimlerin gözlem diline indirgenebilirliği gibi katı bir ölçütü içermektedir. İdeal bir kuramda, bütün ikincil-düzey kuramsal kavramların içeriğini, biçimsel mantık usullerinden yararlanarak, bir "ilk terimler" kümesine indirgemek mümkün olacaktır. Kuramsal sosyolojinin ilk terimleri, bir bütün halinde, etkileşim içindeki aktörlerin davranışları üzerindeki gözlemlere ilişkindir.[48]

Zetterberg şu eski soruyu olumlu bir biçimde yanıtlamaktadır: Doğa bilimlerinde keşfedilenlere koşut sosyolojik yasalar var mıdır? Sosyal bilim tarafından ortaya

çıkarılmış, bu türden birçok yasa veya kuramsal önerme vardır; örneğin, "kişiler, toplumsal yapı içinde bulundukları kesime uygun kurallar oluşturmaya yatkındırlar" veya, "bir grupta, sıradan üyeler daha lehte değerlendirmelere sahip oldukça, fikirleri de diğer grupların üyeleriyle daha çok benzeşir."[49]

Sosyoloji yazınında bu tür yasaların belirlenişini iki faktör etkilemektedir: Bu yasaların uygulanma koşulları, çoğu kez, yalnızca bulanık bir biçimde gösterilmiştir ve onların pekiştirilmesinin veya "doğrulanması"nın usullerinin ne oldukları açıklığa kavuşturulmamıştır. Gündelik hayat, insanların kendi eylemleri veya başkalarının faaliyetleri hakkında yaptıkları genellemelerle doludur: Sosyolojinin görevi, bu genellemeleri, sıradan varsayımlardan geçersiz oldukları gösterilenleri bir kenara atarak, pekiştirilmiş bulgular ve yasalar haline getirecek bir biçimde sınamaktır. "Sosyolojinin, şimdi, eğitilmiş herhangi bir sıradan insanın insanlık olayları hakkındaki kavrayışının aslan payını sağlayan Homeros, Dante, Shakespeare, Cervantes, Twain ve başka büyük yazarlarda görülen insanlık durumları hakkındaki en iyi düşünceleri (kuramsal varsayımları) kendi kuramları içine katmaya yönelik daha ciddi bir çaba göstermesi gerektiğini düşünüyorum. Ancak, sonunda, bu kuramsal girişimin ürünü, 'deneyimle iyice desteklenmiş yüksek bilgi verici bir içerik' yani 'yasalar' olmak gerekir."[50]

Zetterberg'in tartışması, işlevselciliğe ancak kenarından değinmekte ve sosyolojide işlevsel açıklamanın önemi hakkında söyleyeceği şeyin anlamını açıklamamaktadır. Nagel sorunu belirli bir ölçüde ele almıştır; fakat, burada, dedüktif-nomolojik açıklamayı işlevsel açıklamayla ilişkilendirdiği düşünülen Hempel'in açıklamasına eğileceğim.[51] Hempel'e göre, işlevsel çözümleme, bir telolojik açıklama biçimidir ki bu sonuncusu bir olayın nedenlerine değil fakat yöneldiği sonuçlara ilişkindir. Bununla birlikte, teleolojik açıklama, geleneksel olarak, deneysel sınamaya kapalı kalmıştır: Hempel, biyolojide kabul edilmesi olanaksız olan teleolojik kuramlarda içerilen bir metafizik ilke olarak entelekheia (kemal-i evvel)* veya "yaşamsal güç" örneğini zikretmektedir. Sorun, işlevsel çözümlemeyi, bu tür sınanması olanaksız dirimselci (*vitalistic*) ilkelerle herhangi bir biçimde birarada bulunmaktan kurtarmaktır.

Hempel, biyolojide, işlevsel çözümlemenin kendini tekrarlayan bir faaliyeti (ör. kalbin atması), organizmanın yaşamını sürdürmek için gereksindiği bir duruma (ör. kanın vücutta dolaşması) katkısı çerçevesinde açıklamayla ilgilendiğini söylemektedir. Sosyal bilimlerde, çözümleme nesneleri benzer bir biçimde düzenlenmiş ve toplumsal eylemin tekrarlanan tarzlarını, daha geniş bir toplumsal sistemin durumlarıyla ilişkileri içinde incelemiştir. Fakat, işlevsel açıklamada açıklayıcı öğe nedir? Bu öğe, gerek dedüktif-nomolojik, gerek tümevarımsal istatistik açıklamaya özgü nomoloji tipi içinde yer almamaktadır. Bununla birlikte, mantıksal biçim açısından yakın bir benzerlik söz konusudur. Fiziksel açıklamalarda bulunurken, bir buz kalıbının, sıcak suya konulmasından dolayı eridiğini söylediğimizde, bunu, bu özgül durumun bir düzeyini oluşturduğu genel yasalara atıfta bulunarak, erimenin bir açıklanış biçimi olarak haklı gösterebilmekteyiz.

* entelekheia: "1. Aristoteles'te kendisini görünüşlerinde gerçekleştiren öz; özdeğe biçim veren, olanağı gerçekliğe çeviren etkin ilke, 2. (Yeni doğa felsefesinde) Hans Dreisch'ın ileri sürdüğü, özdeksel olmayan, uzaysız gerçeklik ilkesi // organizmadaki bütünleyici süreci açıklamak için kullanılır". (B. Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ank. 1984, s. 57,) Ç.N.

Benzer bir biçimde, işlevsel açıklamadaki "neden", belli koşullar altında, bir sistemin ya kesin olarak, ya da büyük bir olasılıkla, kendisini değişme yönünde tehdit eden güçler karşısında varlığını sürdürmek için gereken işlevsel tedbirleri alacağı gibi bir ilkeyi içermektedir. Yani, işlevsel çözümlemede içerilen genel önermeler, biyolojik veya toplumsal sistemlerin kendilerini düzenleyişlerine atıfta bulunmaktadırlar; böyle anlaşıldığında, bu önermeler nesnel olarak sınanabilir öndeyiler ortaya koymaktadırlar.[52] Bu, "sistem gereksinimi" gibi kavramların edimsel olarak tanımlanmalarına bağlıdır. "Hiç kuşkusuz, psikolojide ve sosyal bilimlerde, işlevsel çözümlemenin en önemli görevleri, bu türden kendini düzenleme olaylarının ne ölçüde görülebildiğini ve denkleştirme yasalarınca ne ölçüde ifade edilebildiğini araştırmak olacaktır. Bu doğrultuda yapılan araştırmalarca keşfedilen özgül yasalar ne olursa olsun, bu yasalarca olanaklı kılınan açıklama ve öndeyi türü, mantıksal özelliği bakımından fizik bilimlerinden farklı değildir."[53]

Burada seçmiş olduğum üç örnek, yerlerine, benzer görüşleri ortaya koyan başkalarının geçirilebileceği ölçüsünde, keyfîdir—ancak, her biri, kendi başına etkili olmuştur. Elbette ki, temsil ettikleri genel yaklaşımın her zaman rakipsiz olduğunu ileri sürmüyorum fakat, İngilizce yazılan sosyolojide, yakın zamanlara kadar, başat yaklaşımı oluşturduklarına da kuşku yoktur. Bu, yalnızca ana geleneğin, sosyal bilimlerin kendi hedeflerini doğa bilimlerini örnek alarak modelleştirmeleri konusundaki ısrarı yüzünden değildir; daha çok, sosyal bilimlerdeki birçok yazar, açıkça ya da örtük olarak, "bilim"in pozitivistik bilim felsefesiyle tanımlanabileceğini kabul etmişlerdir. İşlevselciliğin bunda, doğal ve sosyal bilim arasındaki devamlılığın kavramsal bir vasıtası olarak önemli bir rolü olmuştur. Fiziksel bilimlerle yaşam bilimleri arasındaki bölüme, biyoloji ve sosyoloji arasındaki bölünmeden daha büyük olmasa bile, en azından bu kadar büyük görünmektedir.

Pozitivizm-Sonrası Bilim Felsefesi

Bilim felsefesindeki "ortodoks model", uzunca bir süredir, sosyal bilimcilerin kendi metodolojik anlayışına zıt bir biçimde, Toulmin, Feyerabend, Hesse, Kuhn gibi yazarların ve diğerlerinin başını çektiği geniş kapsamlı bir saldırı konusu haline gelmişti. Bu yazarlar, pozitivistik felsefe konusundaki eleştirel çözümlemelerinden çıkartılması gereken sonuçlar üzerinde anlaşamamakla birlikte, ortodoks modeli yerinden etmekte başarılı olmuşlardır; bu, artık bir ortodoksluk değildir. Ancak, Karl Popper'in çalışması onlarınkinden öncedir ve bir ölçüde onların kaynaklarından biridir; Popper'in mantıkçı pozitivizm konusunda ortaya koyduğu eleştirel görüşlerinin, çalışmalarını Viyana Çevresi'ninkilere bağlayan açık temalarla birlikte taranması, son yılların "yeni bilim felsefesi" hakkındaki herhangi bir değinisinden önce gelmek zorundadır.

Popper'in görüşleriyle Viyana Çevresi mensuplarının, özellikle de Carnap'ın görüşleri arasındaki ilişki, başlangıçtan beri tartışmalıydı. Popper'in kendisi çevrenin bir üyesi değildi, fakat çevreyle yakın bir düşünsel temas içindeydi. İlk ve bugün de temel yapıtı olan *Logik der Forschung*, grup içinde tartışılmış ve esasen mantıkçı pozitivizmin bakış açısıyla uyum içinde olduğu düşünülmüştü. Buna karşılık Popper, yapıtın, mantıkçı pozitivizmin felsefesi hakkında radikal anlamda eleştirel olduğunu vurgulamış

ve ilk yayımlanışından bu yana kendi konumu ile herhangi bir tür deneycilik veya pozitivistik felsefe arasındaki farklılıklar üzerinde durmayı sürdürmüştür.[54] Söz konusu edilen sorunları çözmek kolay değildir. Popper'in fikirleriyle mantıkçı pozitivizmin daha liberalleşmiş türlerinin dahi aralarındaki farklılıkları değerlendirirken, en belirgin karşıtlık kaynakları olarak Popper'in şu görüşlerini belirtmek gerekmektedir: Popper'in tümevarımı kesinlikle ve bununla birlikte "duyumsal kesinlik"i de yadsıması; doğrulama yerine yanlışlamayı geçirmesi ve buna koşut olarak bilimsel varsayımların oluşturulmasında cesaret ve yaratıcılığı vurgulaması; eleştirel düşünce tarzının işleyişi ile bağlantılı olarak, bilimin ayrılmaz bir parçası olan geleneği savunması; ve metafiziğin, saçmalığını açık ederek sonunu ilân etme konusundaki mantıkçı pozitivist isteğin yerine bilim ile sözde-bilim (*pseudoscience*) arasındaki ayırımın ölçütlerini sağlamlaştırma hedefini geçirmesi. Bu farklılıklar kesinlikle önemlidir ve Popper'in yalnızca kendisinin bir "pozitivist" olmadığını değil, fakat bilim felsefesinde en önde gelen eleştiricilerden birisi olduğu yolundaki sürekli ısrarının da temelidirler. Bununla birlikte, Popper'in ve mantıkçı pozitivistlerin çalışmaları arasında bazı açık seçik temel benzerlikler vardır. Popper, bilimsel bilginin, mükemmel olmasa da, insanların ulaşmak isteyecekleri en kesin ve en güvenilir bilgi olduğu inancını paylaşmaktadır; onun bilim ile sözde-bilim arasındaki ayırıcı ölçütleri açık olarak saptamaya çalışması, mantıkçı pozitivistlerin bilimi, mithoslaştırıcı, boş kelime oyunlarından kurtarma konusundaki ilgileriyle aynı saiki paylaşmaktadır; ve, mantıkçı pozitivistler gibi onun da bilimi niteleyişi usule ilişkindir; bilim, diğer gelenek biçimlerinden, kendi kuram ve bulgularının deneysel sınamaya ve dolayısıyla potansiyel olarak yanlışlanmaya açılabilmesi ölçüsünde ayrılır.

Popper, bilim ile bilim-olmayanı birbirinden ayırmanın anahtarı olarak yanlışlama ilkesini ilk formüle edişine, kendisinin belirttiğine göre, toplumsal kuramın belirli tipleri -özellikle Marxizm ve psikanaliz- ile fiziksel bilimler arasındaki uçurum üzerinde düşünmenin bir sonucu olarak ulaşmıştı. Bunlardan ilkinin, Popper'in vardığı sonuca göre bilimden çok ilkel mithoslarla ortak yanları bulunuyordu; astronomiden çok astroloji gibiydiler.[55] Bunun nedeni, Popper'e göre, onların kesinlikten yoksun olmasından çok, fizikle karşılaştırıldıklarında, yandaşlarına en çekici gelen özelliklerinde yatmaktadır: Açıklayıcı güçlerin genişliği. Bütünsel düşünce sistemleri olarak desteklerini din benzeri bir dönmelik veya vahiy deneyinden almaktadırlar ve bir kez ihtida edildiğinde mümin, her olayı bu kuramların terimleriyle açıklayabilmektedir. Birşeyi veya herşeyi açıklayabildiklerine göre, bu kuramlarda içerilen fikirlerin yanlış olduklarının gösterilebilecekleri bir temel olarak deneysel kanıtlamanın ne kaynağı ne de tipi söz konusudur. Bu konum, maddî varlıkların hareketleri hakkında özgül öndeyiler oluşturmuş ve kendisini bu öndeyilerin sınanmasının sonucuna tutsak etmiş fizikteki görelilik kuramıyla açık bir karşıtlılık içindedir; böyle bir risk öğesi, kendilerini karşı olgusal kanıtlara karşı koruma altına almış olan Marxizm ve psikanaliz gibi kuramlarda bulunmamaktadır. Bilimin ayırdedici özelliği, o halde, bir kuramın yalnızca pekiştirilmesinin veya doğrulanmasının peşinde koşmak yerine, bilim adamının o kuramı çürütme girişimleridir. Bir kuramın pekiştirilmesi veya, Popper'in sonradan "kanıtla desteklenme-

si" dediği şey, kuramı yanlışlama hedefine yönelmiş olan deneysel saldırılar karşısında başarılı direncin sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. "Bir kuramın bilimsel statüsü onun yanlışlanabilirliği veya çürütülebilirliği ve sınanabilirliğidir diye özetlenebilir."[56]

Popper'in yanlışlamayı vurgulaması, *Logik der Forschung* adlı yapıtının başında ele aldığı tümevarım mantığının eleştirisine olabilecek en yakın konumda bulunmaktadır. Deneyci bilim felsefelerinin tam kalbinde, her zaman bir temel gerilim var olmuştur. Bilimin kesin bilgiyi ortaya çıkaracağı varsayılmış; diğer yandan ise, gözlemlerden, tümevarım yoluyla yasaların elde edilme biçimi kesinliği olanaksızlaştırmıştır. Bir kuramsal önermeyi doğrulayan ne kadar çok sınama yapılırsa yapılsın, bir sonraki sınamada bu önermenin çürütülebilmesi olanağı her zaman vardır; dolayısıyla, bilimsel yasaların geçerliliğinin bütünüyle gerçekleşmesi olanaksızdır. Deneyciliğin bu klâsik sorununa Popper'in getirdiği çözüm, deneyciliğin dayandığı öncülü yadsımak yönünde olmuştur; yani Popper, bilimin bütünüyle tümevarımsal yolla geliştiğini yadsımakta ve bilimdeki hiçbir soyut önermenin nihaî olarak doğrulanamayacağını kabul etmektedir. Gözlemleyebildiğimiz beyaz kuğu sayısı ne olursa olsun, bu "bütün kuğular beyazdır" sonucunu haklılaştırmaz; fakat böyle bir evrensel önerme, hiçbir zaman gözlemleri bildiren tekil önermelerden türetilemezse de, bu önermeye karşı çıkılabilir veya tekil önermelerle yanlışlığı gösterilebilir.[57] Bu nedenle, Poper'in bilim felsefesi, bilim adamlarının bütünüyle ve sağlamca elde edilmiş olarak görebilecekleri dahil olmak üzere, hiçbir bilimsel yasanın bütünüyle pekiştirilemeyeceğini kabul etmesi anlamında kuşkucuysa da; bilimsel ilerlemenin varsayımların deneysel olarak çürütülmesi yoluyla gerçekleşeceğinde ısrarlıdır. Bilimin amacı, hâlâ, geleneksel bir biçimde, olgulara denk düşmeleri ölçüsünde doğru olan soyut genellemelerin sağlamlaştırılmaları olarak kavranmaktadır; fakat, doğruluğu yakaladığımız konusunda, hiçbir zaman mantıksal olarak kesin olamayız, böyle bir kesinliğe ancak yanlış kuramların ayıklanmasıyla giderek daha çok yaklaşabiliriz.

Tıpkı bilimsel kuramların tümevarımsal olarak sınanmamaları gibi, bu kuramlara tümevarım yoluyla ulaşmak da söz konusu değildir; bir kuramın keşfedilme veya oluşturulma tarzı, kuramın kendisini yanlışlayıcı koşulları belirtebilme ve bu koşulların deneysel olarak sınanmasını karşılayabilme yeteneğine bağlı olan bilimsel statüsü ile hiçbir şekilde ilişkili değildir. Yeni fikirlerin, bir sezgi pırıltısı veya dinsel düşünüşün bir sonucu olarak ya da başka birçok bağlamlarda tasarlanabilmeleri nedeniyle, bir "bulgu mantığı" yoktur. Ayrıca, tümevarımsal mantığın ayrılmaz parçası tarzında ve mantıkçı pozitivizmde temel alınan protokol önermeler biçiminde "kuram"a öncel "gözlemler" de bulunmamaktadır. Bütün gözlemler "kuram-yüklü" dür ve olgu yorumları niteliğindedirler. Mantıkçı pozitivizmin veya daha genel olarak, pozitivistik felsefenin sandığı gibi, bilimin üzerine inşa edildiği kesin ve düzeltilmez bilginin bir temeli olamaz. Bilimsel bilgi değişen bir zeminde inşa edilir ve önemli olan işe nerede başaladığımız değil fakat, kestirimlerimizi (*conjecture*) deneysel sınamalara ve dolayısıyla da rasyonel eleştiriye ne ölçüde tâbi tutabildiğimizdir. Bu nokta, aynı zamanda, Popper'in toplumsal felsefesinin yönlendirici çizgisini de ortaya koymaktadır. Bir "açık toplum", herhangi bir fikirler sisteminin toplumsal düzeni tekeline alamadığı bir toplumdur—özgürlüğün, sonuçları rasyonel olarak değerlendirilebilecek farklı fikir ve politikaların eleştirel bir biçimde karşı karşıya gelebilmeleriyle sağlamlaştırıldığı bir yerdir.

Popper sürekli olarak, kendi düşüncesini birçok çağdaş felsefeye özgü olan dil uğraşısından, bu sonuncusunun herşeyden önce varsayımlarla gerçek nesneler ve olaylar dünyası arasındaki ilişkiyle ilgilenen bilimsel girişimin gerçek mahiyetini gizlediğine inanarak, ayırmaya çalışmıştır. Terminoloji, Popper'e göre, bilimsel kuramların sıkıca *sınanması için anlatım açıklığının ve kesinliğinin istenmesi* dışında, önemli değildir. Aynı fikirler farklı sözcüklerle ifade edilebilirler; önemli olan ifadenin açık olması ve yanlışlandıklarının ortaya konulabileceği koşulların bilinmesini sağlayacak bir biçimde formüle edilmiş olmalarıdır. Popper'in felsefesi, bizatihi bilim için gerekli gördüğü formülasyon yürekliliğine sahip bulunmaktadır: Popper'in doğrulama yerine yanlışlamayı koymasının anlamı, büyük ölçüde bu yer değiştirmenin tümevarımdaki geleneksel ikilemleri bir vuruşta dağıtan basit ve keskin düzenleniş biçiminde yatmaktadır. Ancak, kavramın basitliği, üzerinde düşünülmesi, bizi Popper'in en fazla marjinal bir önem atfederek dışlamak istediği dil sorunlarını daha doğrudan göğüslemeye zorlayan gizlenmiş güçlükler karşısında tekzip edilmektedir.

İlk olarak, yanlışlama kavramı, doğruluğun denklik kuramına bağlı olmasından dolayı, Popper'in çalışmalarında eğreti bir konuma sahiptir. Bilimin hedefinin, Popper'e göre, doğruluktan çok "doğruluğun görüntüleri"yle *(versimilitude)* ilgili olarak tanımlanması daha yerindedir.[58] Fakat, doğruluğun görüntüleri fikri, yalnızca, doğa konusundaki *muhtemel kestirim veya kurumların sayısının bitimli olduğunu*, bunların ilerlemeci bir tarzda çürütülmesiyle gerçeğe sürekli yaklaşıldığını kabul etmemiz halinde savunulabilir. Böyle bir kabulün, en azından, bilim adamına, en kolayca sınanabilir olmaları nedeniyle, "aykırı" varsayımların arayışı içinde olma görevini yükleyen Popper'in uyarısı karşısında, herhangi bir güvencesi yok gibidir. İkincisi, tümevarımın güçlüklerine karşı mantıksal bir çözüm olarak oldukça özlü ve açık bir biçimde ortaya konmuş gibi görünen yanlışlama fikrinin kendisi, gerçek bilimsel sınama faaliyetlerinin çözümlenmesine ve kuramların karşılaştırılmasına uygulandığında oldukça bulanık bir özellik kazanmaktadır. Popper, elbette, yanlışlama mantığının, bir bölümüyle, bilimsel usullerdeki uygulanışından ayrılabilir olduğunu kabul etmektedir. "Bütün kuğular beyazdır" evrensel önermesi, ilke olarak, bir siyah kuğunun bulunmasıyla yalanlanır, fakat pratikte işler bu denli basit değildir, çünkü bir kere, neyin bir siyah kuğu yani yanlışlayıcı bir gözlem sayılacağına karar vermek durumundayız. Örneğin, "bütün kuğular beyazdır" evrensel önermesini kabul eden biri için, bulunabilecek herhangi bir *siyah kuğu örneğini, bunun hiçbir biçimde kuğu olmadığını belirterek ve böylelikle bu* örneği yasanın dışında tutarak yok saymak mümkündür. Popper'in böyle bir taktiğe verdiği karşılık, onun bilimsel olmadığını, bilimin benimsemesi gereken espriye yabancı olduğunu ilan etmektir. Ancak bu pek ikna edici değildir ve herhangi bir kimse, Popper'in burada kendi kazdığı kuyuya düştüğünü ileri sürebilir, çünkü böyle bir sav, tam da karşı çıktığı gibi davranmaktadır: Yani, sav ile uyuşmayan her örneğin bir "bilimsel olmayan usul" olarak gözardı edilmesi gerektiğini ortaya atmaktadır. Kuhn'un yapıtının sonuçlarından biri, bunun yeterli olmadığını belirtmektir ve aynı şey Feyerabend ve Lakatos için de -Lakatos'un Popper'i, kendisinin "karmaşıklaştırılmış yanlışlamacılık" dediği şeyin asıl yaratıcısı olarak görmesine rağmen- geçerlidir.

Kuhn'un en önemli çalışması, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, gerçekten çok iyi bilinmektedir ve burada onun temalarına sıradan bir biçimde değinmekten başka birşey yap-

mak gereksizdir. Kuhn'un görüşleri belirli yönleriyle Popper'inkilerden önemli ölçüde farklı olabilir fakat aynı, zamanda, onlarla yakından ilintülidir çünkü, her iki yazar da bilim tarihinin bilim felsefesi açısından (ve tersi) önemini kabul etmektedirler. Bu, öncelikle, bilimin gelişmesinin tarihsel olarak incelenmesine ayrıntılı olarak eğilmeksizin, soyut biçimsel çözümler üretmek üzerinde yoğunlaşmış olan mantıkçı pozitivistler için genel olarak doğru değildir. Bu anlamda onlar, Kuhn'un işaret ettiği gibi, bilimsel bulguların, ders kitaplarında yer aldığı gibi, bitmiş ürünler olduğu düşüncesiyle hareket etme eğiliminde olmuşlardır; fakat, bilimde gerçekte ne olup bittiğinin mahiyetini, turist broşürlerinin gezilecek yer hakkında verdikleri bilgiden daha doyurucu biçimde betimlememektedirler.[59]

Kuhn'un yapıtı, kısmen, doğal ve sosyal bilimler arasında, geleneksel olarak *Geisteswissenchaften*'de vurgulanan türden değil, fakat sosyal bilimcilerin kendi düşünsel çabalarının temel niteliği hakkında anlaşmaya varamamış olmalarıyla ilgili bir karşıtlığın farkında olmasıyla güdülenmiştir. Sosyal bilimlerde, kısaca, "paradigmalar" yoktur. Dolayısıyla, paylaşılan bir paradigmanın sınırları içinde, sorun-çözücü faaliyetleri içeren görece istikrarlı "normal bilim" dönemleri arasına, eskiyi aşmak üzere ortaya çıkan bir yeni paradigmayla sonuçlanan devrimci değişme dönemlerinin serpiştirilmiş olduğu doğa bilimlerine özgü gelişme kalıbını göstermemektedirler. Devrimler ders kitaplarının dışında yazılmışlardır veya daha doğrusu, hiçbir zaman bu kitapların içinde yazılmamışlardır; bir ders kitabı, özel bir bilimin belli bir tarihe kadar olan başarılarını birleştiren bir paradigmayı ifade etmektedir. Bununla birlikte, bilimdeki devrimci değişme dönemleri, normal bilim faaliyetlerinin bir sonucudur, çünkü normal bilimin sorun çözücü faaliyetleri aracılığıyla varolan bilgi çerçevesi içinde çelişkiler veya anormallikler ortaya çıkmaktadır. Bilimdeki bir devrim, dünya görüşünde bir değişme, bir gestalt atlamasıdır; böylece ortaya çıkan kuramsal dönüşüm "gözlem"in kendisini de derinden etkilemektedir. "Duyumsal deneyim sabit ve yansız mıdır? Batı felsefesini üç yüzyıldır büyük ölçüde yönlendirmiş olan epistemolojik bakış açısı, dolaysız ve kesin bir evet denmesini emretmektedir. Gelişmiş bir almaşığın yokluğunda, bu bakış açısını tümüyle terketmeyi olanaksız görüyorum. Ancak, bu bakış açısı artık etkin bir biçimde işlev görmemektedir ve yansız bir gözlem dili ortaya çıkararak onun etkin olabilmesini sağlama çabaları bana, şimdi, umutsuz gibi geliyor."[60]

Bilimsel Devrimlerin Yapısı, başka birçoklarıyla birlikte Popper'in de katkıda bulunduğu yoğun bir tartışmayı başlattı. Bu tartışmanın akışı içinde Kuhn, ilk çalışmadaki bazı belirsizlikleri açıklamaya ve bu çalışmanın üzerinde, çeşitli biçimlerde derinlemesine incelemeler yapmaya girişti. Bunları belirleyebilmenin en yararlı yolu, Kuhn'un yapıtını Popper'inkiyle karşılaştırarak bazı vurgu farklılıklarına işaret etmektir. Bu türden üç farklılık şöyledir: 1. Kuhn için, "normal bilim", bir paradigmanın ortaklaşa olarak kabul edilişinde var olan eleştirinin durdurulması, çabaların açıkseçik tanımlanmış sorunlar üzerinde yoğunlaşmasını olanaklı kıldığından, bilimsel ilerlemenin ayrılmaz bir parçasıdır. "Disipline özgü bir matriks"in en temel öğelerinin sürekli olarak eleştirel bir biçimde değerlendirilmesi, böyle bir çaba yoğunlaşmasını engelleyecektir: Araştırmanın özüne ve yöntemine ilişkin temel öncüller üzerinde anlaşma olanaksızlığının, doğa biliminin birçok alanında erişilen biçimde bir bilgi gelişimini engellediği sosyal bilimler gibi paradigma-öncesi disiplinlerde olan, tam da budur. Popper tarafından tasarlanan tip-

ten bir bilimde "sürekli devrim" ne bilimin gerçekte nasıl yürütüldüğünü betimlemekte ne de bunun için arzulanabilir bir çerçeve olmaktadır; normal bilim yalnızca deforme olmuş bir bilim değildir. Bu görüş, aynı zamanda, Kuhn'u Feyerabend'ın "bilimsel anarşizm"inden de ayırmaktadır: Ancak devrimci kriz dönemlerinde temel kuramlarda bir çoğullaşma için çaba gösterilecektir. 2. Kuhn'un çalışmaları, yanlışlama fikrinin bilimin gerçek pratiğine aktarılmasındaki tehlikeleri ortaya koymaktadır. Kuhn, "yanlışlama ve pekiştirme arasındaki bakışımsızlığı gerçekten çok ciddiye" aldığını söylemektedir,[61] fakat, "sınama"nın normal ve devrimci bilim arasındaki bağlantılarla ilişkilendirilmesi gerekmektedir. Bir paradigma içinde çalışan bilim adamları çoğu kez, sonradan -o paradigmanın çözülüşü sonrasında- o kuramlarla bağdaşmaz olduğu veya onları çürüttüğü gösterilen bulguları ya yadsırlar ya da bu bulguların kendi benimsedikleri kuramlarla tutarlı olduklarını düşünürler. 3. Anlam değişmesi (*meaning variance*) veya paradigmaların "ölçülemezlikler"i, Kuhn'un yapıtında, Popper'de bulunmayan bir tarzda temel bir sorun olarak görülmektedir; kısmen bunun bir sonucu olarak Kuhn, Popper'in doğruluğun görünüşleri anlayışını kabul edilemez bulur. Kuhn, sürekli olarak, kendisinin bir göreci olduğunu yadsımıştır ve böyle biri olamayacağı da oldukça açıktır: Çünkü, paradigmaların ard arda sıralanması "ilerlemeci" bir biçimde görülmezse, bir anlamda, paradigma-öncesi ve paradigma-sonrası bilimler arasındaki farklılaşma da önemini fiilen yitirmektedir: Mantıksal düzeyde, birbirini izleyen paradigmalar, her biri bir diğeriyle eşit olarak, "yatay" bir biçimde sıralanacaklardır—aynı durumun sosyal bilimlerde de varolduğu ileri sürülmüştür. Diğer yandan Kuhn, bilimsel ilerlemenin devrimler yoluyla nasıl oluştuğunu ve bu sorunun çözülmesinin bir doğruluk kuramı için ne sonuçlar doğuracağını ayrıntılarıyla açıklamakta bazı güçlüklerle karşılaşmıştır.[62]

Frankfurt Felsefesi'nde Pozitivizmin Eleştirisi

Pozitivistçe düşünen felsefeciler, Hume'den beri, genellikle, bilimsel bilginin temelini oluşturan duyumsal deneyimin ahlâkî yargıları veya etik değerleri de kapsayabilecek biçimde genişletilemeyeceği doğrultusunda bir tavrı benimsemişlerdir. Ahlâk ile ilgili tartışmalar, olgusal konular üzerindeki tartışmalarda yapılabildiği gibi, özneler arası geçerliliği olan gözlemlere başvurularak sonuçlandırılamazlar. Bu, sosyal bilimlerde, Marxizm'in (örneğin Eduard Bernstein'ın önderliğindeki gibi) çeşitli revizyonist biçimleri de dahil olmak üzere, başka yönlerden farklı olan düşünce okullarının ortak sayılısı olagelmiştir. Bu bakışın sosyolojide belki de en tanınmış ve etkili sunuluşu, "olgu-değer ikilemi"nin uzantılarını, herhangi bir büyük yazara göre en ileri noktasına götüren ve bu uzantıları tümüyle kabul etmeye hazır olan Max Weber'dir. Bu konudaki görüşlerini İngiliz deneyciliğinden çok, yeni-Kantçılık'tan çıkartan Weber'e göre doğal ya da sosyal bilimlerin bulguları, ahlâkî değerlerle bütünüyle araçsal bir bağlantı içindedir. Bilim bize, verili bir araçlar seçeneğinden hangisinin belirli bir amaca ulaşmanın en etkin yolu olduğunu ve bu amaca ulaşmanın diğer sonuçlarının neler olabileceklerini gösterebilir; fakat, bu amaca yönelmeyi kararlaştırmakta en küçük bir yardımda bile bulunamaz (meğer ki bu amaç, kısmen başka amaçlar için bir araç niteliğinde olsun).[63] Bu düşüncenin bir sonucu, belli başlı dünya uygarlıklarının dayandıkları ve Weber'in "dünya dinleri" üzerindeki çalışmalarıyla çözümlemeye giriştiği "nihaî değerler" kümeleri arasın-

da rasyonel bir hakemliğin söz konusu olmadığıdır; bu tür bir değerler çarpışması, iktidar mücadelesi alanında sonuca bağlanır.[64]

Frankfurt felsefecileri, Horkheimer, Adorno ve Marcuse'den Habermas'a kadar iki kuşak boyunca, pozitivistik felsefelerde ahlâkî akıla empoze edilen sınırları eleştirmekle ilgilenmişlerdir. Pozitivizmin bu anlamdaki eleştirisi, sonradan "eleştirel kuram" olarak adlandırılacak olan düşüncenin en merkezî ilgilerinden biri olmuştur. Eleştirel kuram içinde başat olan bir tek öğe varsa o da, Hegel ve klâsik Alman felsefesindeki anlamıyla -bilgiyi, insanın bütünleşmesini ve özgürlüğü ilerletecek bir biçimde dünyanın dönüştürülmesiyle birleştiren bir eleştirel yetenek olarak- kavranan Akıl'ın (*Vernunft*) savunusudur.[65] Frankfurt felsefesi Marx'ın izinden gitmeye ve böylece Hegel'in Kantçı ikilemleri -yalnızca saf ve pratik Akıl değil, fakat fenomenlerle bilinemez "kendinde şeyler"in benimsenmesini de- aşmasından yararlanarak modern Marxizm'i de yenilemeye çalışmaktadır. Bu tür ikilikler bilgi karşısında edilgen ve salt düşünsel *(contemplative)* bir tavrın, bilginin pratik önemini, tarihsel aklın birleştirici potansiyellerinden arındırılmış "teknoloji"ye veya "teknik"e indirgeyen bir tavrın hem ifadesi, hem dayanağı olarak değerlendirilmektedirler. Horkheimer'in belirttiği gibi, Hegel'de Akıl gerçekliğe ait olarak görülürken, Descartesçı felsefede olduğu gibi, Hume ve Kant'da "zihnin özel bir yetisi" haline gelmektedir.[66] Bireysel özne aklın tek sahibidir ve akıl, yalnızca araçlarla amaçların hesaplamaya dayalı bir biçimde ilişkilendirilmeleri olarak anlaşılmaktadır.

"Frankfurt Okulu"nun kökenleri Viyana Çevresi'ninkilerle çağdaştı ve ilk mensupları deneyciliğin geçmişteki etkisi üzerindeki eleştirel değerlendirmelerini deneyciliğin o andaki en ünlü temsilcilerine yönelik saldırılarıyla keskinleştirmişlerdi. 1930'ların sonlarında yazılan böyle bir tartışmada Horkheimer, mantıkçı pozitivizmi Hume ve Locke geleneğine bağlamakta, fakat bu yazarların sahip olduğu eleştirel özelliğin modern mantıkçı pozitivistler tarafından kurban edildiğini ileri sürmektedir.[67] Hume'un kuşkucu deneyciliği, aydınlanmamış mitolojinin güçleri üzerinde rasyonalizmin hüküm süreceği yeni bir başlangıcı zorlamak için, yürürlükteki dogmaların tahribine yöneltilmişti. Bu anlamda Aydınlanma, gerçekte, Hume'un olguların değerlerden ayrılabileceği inancına üstün gelen ahlâkî bir güce sahipti. Bu, deneyimin mantıksal olarak tutarlı bir yasalar düzenine salt düşünsel bir biçimde indirgenmesi olarak bilimin başatlığını bütünlemenin ve pekiştirmenin arayışı içindeki mantıkçı pozitivizmde büyük ölçüde yoktur. Bu yargının, özellikle Neurath'a karşı bir haksızlık olduğu ve Viyana Çevresi'nin çeşitli mensuplarının Marxist eğilimleri karşısında doğru da olmadığı düşünülebilir. Fakat, Horkheimer'e göre bu tür bir değerlendirme konu dışıdır, çünkü Marxizm, modern felsefenin, çağındaki pozitivistik niteliğinin dışında bir yerde değildir. Aksine, Marxizm'in pozitivistik felsefe yoluna sapması, Marxizm'in 20. yüzyıldaki ikiz karakterinin de kökenidir: Muhalefetteyken (Almanya'daki gibi) suskuncu (*quietist*) olması ve iktidardayken (Sovyetler Birliği'nde olduğu gibi) bürokratik egemenliğe dönüşmesi.

Frankfurt felsefecileri "pozitivistik Marxizm"in başlangıçlarını bizzat Marx'ın yazılarında teşhis etmeye çalışmışlardır. Althusser ve onun gibi düşünenler için spekülatif, idealist Marx'ı bilimsel Marxizm'in ilk biçimlenişinden ayıran bir "epistemolojik kopuş" olan şey, eleştirel kuramcılar için Marxizm'in pozitivistik felsefeye

doğru, henüz yeni başlamış yozlaşmasına işaret eden evredir. Frankfurt yazarları, pozitivistik Marxizm'in kökenleri ve mahiyeti hakkındaki değerlendirmelerinde, kendi aralarında bölünmüşlerdir, ancak - "genç kuşak" tan Habermas'ınkiler de dahil olmak üzere- çözümlemelerinde anlaştıkları temel kapsayıcı noktalar bulunmaktadır. Marxizm'in eleştirel esini, özne ve nesne diyalektiğinden türemektedir ve "metaryalizm"'in tarihte öznenin aktif müdahalesinin yadsınması veya kültürün ya da kültürel ideallerin fiziksel olayların gölgelerine (*epiphenomena*) indirgenmesi biçiminde anlaşılması halinde yokolmaktadır. Bütün değişmeyi, doğal oluşumların etkileşimleri olarak gören tekçi (monist) materyalizm, Marxist olmayan pozitivist felsefeyle dolaysız bir benzerlik içine girmektedir. Bazı eleştirel kuramcılar, Marx'ın çalışmalarındaki emek kavramının kullanılışı hakkında kuşku duymuşlardır; bu kavramın yalnızca doğanın maddî olarak dönüştürülmesini ifade etmesi ve çağdaş toplumun eleştirisinin de buna bağlanması ölçüsünde sosyalizm, kapitalizminin sadece teknik olarak daha verimli bir versiyonu olarak kavranmaktadır. Habermas'a göre, "Hegel'i ayakları üstüne çevirmek"le Marx, Hegel felsefesindeki iki öğeyi -insanın tarih yapıcısı olarak refleksif (ölçünmeci) bilinçliliği ile insanlığın emek aracılığıyla kendini oluşturması- tek bir şey içine sıkıştırmış olmaktadır. Birinci öğe ikinciye indirgenince, tarih ve özgürlük arasındaki bütünleyici bağ da çözülmüş olmaktadır.[68]

Eleştirel kuramda "pozitivizm"in, başka birçok yazarda olduğundan çok daha yaygın ve kapsayıcı, hatta benim "pozitivistik felsefe" olarak ayrıştırdığımdan da geniş bir anlamı vardır. Terimin bu biçimde kullanılışı, Frankfurt felsefecilerinin, Batı kültürünün Aydınlanma'dan ve aslında, belirli temel yönleriyle klâsik zamanlardan bu yana gösterdiği gelişim çizgisinin tutkulu bir eleştirisini başarma girişimleri temelinde anlaşılmak gerekir. Aydınlanma'nın ataları, evrenin büyüsünün çözülüşünü sonuca ulaştırmaya, efsanenin yerine sağlamca temellendirilmiş bilgiyi, bu bilgiyi pratikte teknolojiye uygulayarak, geçirmeye çalışmışlardı. Böyle yaparak da, modern kültürün teknik rasyonalitenin egemenliği altına girmesinin -Hegel'in karşı çıktığı ve müdahale ettiği ve Hegelci sistemin bütünlüğünün yokolmasıyla birlikte felsefe için de büyük ölçüde yitirilen Akıl'ın güçsüzleşmesinin- yolunu hazırlamışlardı. Efsanenin egemenliğinden kurtulma adına Aydınlanma, kendi felsefesinin gözlerden sakladığı yeni bir egemenlik biçimi yaratmıştır: Araçsal rasyonalitenin egemenliği. "Özne ve nesnenin ikisi de etkisiz kılınmışlardır. Kayıt tutmayı ve sistemleştirmeyi haklılaştıran soyut ben, böyle bir özelliğin bir alt alanı olmanın dışında başkaca bir niteliğe sahip olmayan bir soyut malzeme dışında herhangi bir işlev üstlenmemektedir. Tin ile dünyanın eşitlenmesi, bunun sonucunda fakat, ancak ikisinin karşılıklı olarak sınırlandırılmasıyla ortaya çıkmaktadır. Düşüncenin matematiksel bir aygıta indirgenmesi, dünyanın kendi denektaşı olarak kabul edilmesini gizlemektedir. Öznel rasyonalitenin zaferi olarak görünen tüm gerçekliğin mantıksal biçimciliğe tâbi kılınmasının bedeli, aklın, doğrudan verili olana itaatkâr bir biçimde boyun eğmesi sağlanarak ödenmiş olmaktadır. Terkedilen, bütün bir bilgi edinme iddiası ve anlayışıdır: Verili olanı öylece kavramak; yalnızca, ancak onları kavramaya izin veren olgular arasındaki soyut mekân-zaman ilişkilerini belirlemek değil. Fakat tersine onları yüzeysellikler olarak, bütünlüğe ancak toplumsal, tarihsel ve insanî anlamlarının gelişimiyle eriştikleri dolayımlanmış kavram momentleri olarak kavramak."[69]

Eleştirel kuram, tam da, mantıkçı pozitivistlerin büyük ölçüde boş metafizikle dolu olduklarını göstermek istedikleri bu felsefe geleneklerinin bir savunusudur. Sonuç olarak, iki okulun birbirlerinden oldukça uzak durmaları ve etkileşimin gerçekte çok az olması şaşırtıcı değildir. Ancak, son zamanlarda, pozitivistik bilim felsefeleri üzerindeki artan zorlamalar, olgun Wittgeinstein ve Austin'in "gündelik-dil (*ordinary-language*) felsefesi"nin İngiltere ile A.B.D. deki ve yorumsamacı fenomenolojinin Kıta'daki etkisiyle felsefedeki durum (toplumsal kuramdaki gibi) çok daha akışkan bir hale geldi. Genç Frankfurt felsefecileri arasında Habermas eleştirel kuramı, yukarıda belirtilen felsefe tiplerine ve bu arada pragmatizme -eleştirel kuramın yerleşmiş temalarının çoğunu koruyarak- ilişkilendirmekte özellikle etkili oldu. Habermas, Adorno ile birlikte, Alman sosyolojisinde sonradan (Popper'den ziyade eleştirel kuramın verdiği anlam doğrultusunda) "pozitivizm tartışması" olarak adlandırılacak olan Popper'in görüşleri üzerindeki tartışmada merkezî bir yer aldı. Tartışma, katılanlardan hiçbiri kendisini pozitivistik felsefenin bir savunucusu olarak görmediğinden ve çok azı da kendisini pozitivist olarak tanımladığından, garipti; ancak, "pozitivizm" teriminin, normal olarak böyle nitelenmeyecek düşünce geleneklerini de kapsayacak bir biçimde çok geniş olarak kullanıldığı eleştirel kuramın bakış açısı karşısında, tartışılan sorunların merkezinde pozitivizm teriminin tartışmalı anlamının yalnızca dilsel bir ilginin ötesinde bir yer aldığını farketmek güç değildir. Tartışmanın başlangıcı, Alman Sosyoloji Derneği'nin 1961'de Tübingen'deki toplantısında Popper'in, sosyal bilimlerin mantığı hakkındaki "yirmi yedi tez"i ortaya atmasıyladır; bunu, Adorno'nun bir tebliği izlemiştir. Ancak, Popper ve Adorno birbirlerinin katkılarına doğrudan saldırmamışlar ve zıtlaşmaları sadece Habermas, Albert ve diğerlerinin müdahaleleriyle yaygın bir tartışma içinde dallanıp budaklanmıştır.[70]

Popper tebliğinde, sosyal bilimlerin hedefinin davranışı, eylemin "durumsal mantığı" *(situational logic)* ile, yani, birey davranışlarının ve bu davranışların sonuçlarının yer aldığı koşulların (amaçlar ve bilgi) rasyonel olarak yeniden kurulmasıyla açıklamak olduğu yolundaki iyi bilinen görüşünü tekrarlamaktadır. Bu, bir "yorumlamacı sosyoloji"dir fakat, Popper'e göre, karakteristik olarak birlikte düşünülegeldiği öznel, empatik nitelikler taşıyan türden değil. Bu, "tümüyle nesnel bir yöntem"dir.[71] Bu niteliğiyle de, Popper'in, çalışmalarının genel gövdesi içinde tanıttığı terimlerle açıkladığı doğal bilim yöntemlerinden mantıksal biçim olarak değil fakat içerik olarak ayrılmaktadır. Popper, sosyal bilimlerde "doğalcılığı", doğa bilimlerinde pozitivizmi yadsıdığı aynı zeminde yadsımaktadır; doğalcılık sosyolojinin, gözlem ve ölçümlerle bu verilerden çıkarsanan ve sonradan kuramlar içinde biraraya getirilen genellemelerin toplanmasıyla başladığını kabul etmektedir. Bu kabul, yanlış anlaşılmış bir (pozitivistik) doğal bilim felsefesinden türemektedir: Bilimin "nesnellik"i, sınama ve yanılmanın eleştirel yönteminde yatmaktadır. Böylece Popper "eleştirel rasyonalizm"i desteklemesini, bununla bilimin en ayrılmaz usulü olarak savunduğu yanlışlamayı kastederek güçlendirmektedir.

Habermas'ın Popper'i eleştirisi, esas olarak, ona göre hâlâ güçlü bir pozitivistik felsefe kalıntısına sahip olan Popper'in eleştirel rasyonalizminin sınırları üzerinde yoğunlaşmaktadır. Popper'in bilim kuramı, diyalektik olana karşıt, analitik bir kuramdır. Habermas, doğal bilimin "nesnelliği"nin sosyal bilimlere doğrudan aktarılamayacağını çünkü sosyal bilimlerin yorum öncesi bir oluşlar evreni ile; yani, deneyim kate-

gorilerinin halihazırda insan öznelerin "anlamlı davranışlar"ı tarafından oluşturulan ve bu davranışların da içinde oluşturulduğu bir toplumsal dünya ile ilgilendiğini belirtmektedir. Sosyal bilimci ile davranışını incelediği kimseler arasındaki iletişimin sürdürülmesini içeren yorumsamacı anlama, sosyal bilimlerde esaslı bir usul öğesidir ve "durumsal mantık" olarak değiştirilerek sunulsa bile, doğadaki olayların "gözlemlenmesi"ne basitçe indirgenerek kavranamaz. Sosyolojinin hedefinin yasa keşfetmek olarak kavranması, onu bir toplumsal teknoloji durumuna getirme gibi pratik bir sonuç taşımaktadır. "Aksine, *diyalektik toplum kuramı, pratik sorunlarla teknik ödevlerin yerine getirilmesi* arasındaki büyüyen karşıtlığa işaret etmelidir -ne denli becerili bir biçimde olursa olsun, şeyleşmiş bir ilişkinin kullanılmasıyla ulaşılmış olan doğa üzerindeki egemenliğin çok ötesinde- bir bütün olarak toplumsal yaşam-bağlamının yapısıyla ilişki içinde olan ve aslında, onun özgürleşimini talep eden bir anlamın gerçekleştirilmesinden henüz söz etmiyoruz."[72] Bunu yerine getirebilmek için, diyalektik ya da eleştirel bir kuram, Popper'in ifade ettiği türden bir eleştirel rasyonalizmin sınırlarını aşmak zorundadır.

Pozitivistik felsefelerde yer verilen olgu ve değer ya da biliş ve değerlendirme ayrımı, Habermas'a göre, pratik sorunları usdışılığa veya pozitivizmin yok etmek amacında olduğu efsanenin "kapalı dünyası"na hapsetmektedir. Birçok felsefeciden farklı olarak Popper, rasyonalizme bağlılığının bir inanç sorunu olduğunu belirterek, bunu açıkça kabul etmektedir. Bu da, rasyonalizmin benimsenmesini keyfî bir karar durumuna getirmektedir. Popper'in izleyicilerinden bazıları, özellikle de Bartley, rasyonalizmin tümdengelimsel bir temelinin olamayacağını kabullenmiş, fakat eleştirel rasyonalizmini eleştirelliğe başvurarak, yani bizzat Popper'in formüle ettiği eleştirel yönteme bağlı olmanın da ilke olarak eleştirilebileceğine inanarak, temellendirmeye çalışmıştır.[73] Fakat bu pek işe yaramamaktadır: Bartley, rasyonaliteye olan bağlılığın rasyonel olarak terkedileceği koşulların neler olduğunu belirleyememektedir; bunun nedeni, burada "eleştirelcilik" olarak anlaşılan şeyin çok dar olması ve insanın toplumsal yaşamı ile iletişimin tarihsel koşulları içinde temellendirilmemiş olmasıdır. Habermas, Popper'in doğruluğun bir denklik kuramını benimsemesiyle olgu ve değerin ikiliği tezi arasındaki bağlantıya işaret etmektedir. Popper, gözlem önermelerinin kuram-yüklü özelliklerini kabul etmesiyle birleştiğinde, denklik kuramından kaynaklanan bazı sorunlara karşı, doğruluğun ne anlama geldiğini bilmekle bir önermenin doğruluğuna veya yanlışlığına karar vermeyi sağlayan bir ölçüte sahip olmak arasındaki farkı vurgulayarak kendisini koruyabilmektedir. Yanlışlama kavramına göre, böyle bir doğruluk ölçütüne veya standardına sahip olamayız; yapabileceğimiz sadece, yanlış görüşlerin adım adım ayıklanmasıdır. Ancak, Habermas'a göre bunun içeriği, gündelik yaşamdan eleştirilmeksizin devralınmış değerlendirme standardlarının elaltından içeriye sokulmasıdır, gündelik dil ve öznelerarası deneyim hakkındaki yorumsamacı anlama olduğu gibi kabul edilmektedir. Habermas tarafından formüle edilen biçimiyle eleştirel tartışma, dilin üç kullanımını içerir: Bir ilişkiler durumunu betimlemek, usul kuralları koymak ve bu ikisinin eleştirel bir biçimde haklılaştırılması.[74] Böylece eleştirelcilik, bizatihi bilimin alanıyla sınırlandırılmamakta, fakat diğerleri gibi bir faaliyet tarzı olan bilim alanında yer alan standard veya değerler ile ilgilenmek zorundadır. Modern bilimin tarihsel bağlamı söz konusu olduğu ölçüde, olgu ve değer ikiliğinin pozitivistçe kabul edilmesi, teknik rasyona-

litenin, bir egemenlik sistemini, bu sistemin meşrulaştırıcı ideolojisi olarak desteklediğini görmekte başarısızlığa neden olmaktadır.

Ne Popper'i savunan Albert, ne de tartışma hakkındaki açıklamasında Popper'in kendisi, görüşlerinin eleştirel rasyonalizme, Habermas'ın ileri sürdüğü türden sınırlamalar getirdiğini kabul etmişlerdir. Albert'e göre deneysel bilimler, Habermas'ın yorumsama alanına tahsis ettiği deneyim türleriyle de ilgilenebilir ve bunları da, diğerleri gibi, "olgular" olarak sunabilirler. Bu, Albert için, potansiyel olarak Habermas'ınkinden daha derinlikli bir bakış açısıdır, çünkü eleştirel güdüsünü bilimin çoğu kez sıradan, gündelik dünya içinde yapılan sayıltıların yanlış olduğunu gösterdiği öncülünde bulan daha kuşkucu bir bakış açısıdır. Popper'in özeleştirel nitelikli bir efsane olarak bilim kuramı, bir yanda sonsuz bir gerileme ve diğer yanda da keskin dogmalar aracılığıyla "temeller" oluşturmanın ikiz açmazından kurtulmanın tek yoludur.[75] Albert, Popper'in eleştirel rasyonalizminin, bütün temel yönleriyle pozitivizmden oldukça farklı olduğunu tekrarlamaktadır; eleştirel kuramcılar pozitivizm terimini öyle esnek bir biçimde kullanmaktadırlar ki, bu farklılıkları örtebilmekte ve böylece, Popper'i, aslında pozitivistik felsefeye özgü olduğunu göstermiş bulunduğu aynı zayıflıkların bir kısmını taşımakla, imâ yollu suçlayabilmektedirler. Popper, açıklamalarında bu düşüncelerle uyum içindedir: "Aslında, tüm yaşamım boyunca, 'pozitivizm' adı altında pozitivist epistemolojiyle savaştım. 'Pozitivist' deyiminin, doğal bilimle herhangi bir biçimde ilgilenen herkesi içine alacak, dolayısıyla benim gibi bir pozitivizm muhalifine bile uygulanabilecek biçimde genişletilmesinin mümkün olduğunu elbette yadsımıyorum. Sadece, böyle bir usulün ne dürüst ne de sorunları açıklamaya yatkın olduğuna inanıyorum."[76]

Doğal Bilim Felsefesi Üzerine Açıklamalar

Bu denemede, daha önceki bölümlerde değinilen konuların ortaya çıkardığı çeşitli sorunların derinliğine tartışılması tamamen olanaksızdır. Bu nedenle, açıklamalarımı iki ana kategoride yer alan birkaç sorunla sınırlayacağım: Doğal bilim felsefesi ve doğal ve sosyal bilimler arasındaki ilişki.

Bunlardan ilki söz konusu olduğunda, özellikle büyük bir önem kazanan pozitivistik felsefece ortaya çıkarılan iki konu vardır: Biri; Popper ve müridleri (özellikle Lakatos) tarafından geliştirildiği biçimiyle yanlışlamacılığın ve daha genel olarak "dedüktif-normolojik model" de dahil olmak üzere, bilimsel bilginin tümdengelimci anlaşılışlarının statüsü; diğeri Kuhn'un çalışmalarından türediği biçimiyle paradigmaların "karşılaştırılmazlığı" (*incommensurability*) sorunudur.

Popper'in ilk çalışmalarından beri amansızca savunduğu "tümevarım sorununu çözümü", çekiciliğini büyük ölçüde basitliğinden almaktadır: Evrensel bir önermeyi yanlışlamak için tek bir aykırı örneğin yeterli olduğu düşüncesi. Ancak, kabul edilmelidir ki, yanlışlama mantığı pratikle ters düşmektedir. Lakatos'un çalışmaları, ismen Popperci bakış açısının temel özelliklerini desteklemeye yönelikse de bu tersliğin ne denli yaygın olduğunu göstermektedir. Lakatos üç tür yanlışlamacılık ayrımı yapmaktadır:

Dogmatik yanlışlamacılık ile safdil ve karmaşık "metodojik yanlışlamacılık". Yanlışlamanın mantıksal biçimini pratiğine eşit olarak, sanki basit bir gözlemlenmiş olay veya açıkça tanımlanmış bitimli bir olaylar kümesi bilimsel kuramların çürütülmesi için gereken araçları sağlamaktaymışlar gibi kabul eden birincisi en güçsüz olanıdır: Bu, gözlemlerin kuram-yüklü niteliğini kabul eden metodolojik yanlışlamacılığa karşıt olarak, yanlışlamacılığın deneyselci bir biçimi olmaktadır. Kuramların bütün sınanışları, verili bir bağlamda, problematik olmayan bilgi deposunu ifade eden bir kuramsal çerçevenin benimsenmesine bağlıdır.[77] Ancak, safdil metodolojik yanlışlamacılık, kuramların bu biçimde kavranan "gözlemler"in ışığında çürütülebileceği, dolayısıyla terkedilmeleri gerektiği görüşünü korumaktadır. Bu, yeterli değildir çünkü, bir kuramın savunucusu, her zaman, yeterince samimi olmaya hazırsa, savunduğu kuramı açıkça karşı olan örneklerden "kurtarabilir." Karmaşık metodolojik yanlışlamacılık bunun farkındadır ve eskimiş kuramın daha üstün olanla yer değiştirmemesi ve üstünlüğün aşağıda belirtilen faktörlerce belirlenmemesi halinde yanlışlamanın bulunmadığını belirtmektedir: ikinci kuram, biricinden daha fazla bir deneysel içerik taşımaktadır; ikinci kuram birinci kuram tarafından başarılı bir biçimde açıklanmış her şeyi açıklamaktadır; ikinci kuramın fazla içeriğinin bir bölümü (terimin Popperce kullanılan anlamında) teyid edilmiştir. Bu ölçütler, bir kuramın diğeri lehine terkedildiği her verili koşul teyid edilmiştir. Bu ölçütler, bir kuramın diğeri lehine terkedildiği her verili koşul teyid edilmiştir. Bu ölçütler, bir kuramın diğeri lehine terkedildiği her verili koşul altında karşılanmışsa, "adım adım ilerleyen bir sorun kayması"ndan söz edebiliriz. Bu ölçütler karşılanmamışsa, sorun kayması "yozlaşan" bir kaymadır; aslında, önceden varolan kuramın, onun yerine geçen kuram tarafından yanlışlandığını göstermez.

Lakatos'un karmaşık metodolojik yanlışlamacılığı, kendisince de itiraf edildiği gibi Popper'in bilim felsefesinin bir değişkesi (versiyonu) ile Kuhn ve diğerlerinin çalışmalarının bu bilim felsefesi açısından yarattığı temel güçlüklerin uzlaştırılmasına yönelik bir girişimdir. Bu niteliğiyle, Kuhn'un işaret ettiği gibi, aslında Kuhn'unkine çok yakın bir bakış açısını ifade etmektedir.[78] Lakatos'un Popper'i düzeltmesinin bir sonucu, Popper'in çalışmalarında büyük ölçüde varlığını sürdüren (Habermas'in vurguladığı) kararcılığı (*decisionism*) yoketmek ve kuramların eleştirel olarak karşılaştırılmasının standartlarını ortaya koymak olmuştur; Lakatos, bu tür standardların veya "benimseme ve yanlışlama kuralları"nın Kuhn tarafından ortaya konmadığını veya en azından açık edilmediğini ileri sürmektedir. Ancak, bu noktada, önceleri yanılmacılık lehine haklılaştırmacılığı yadsıyan Lakatos'un sonunda, yanlışlamacılığı tümüyle bir kenara bırakarak, daha iyi bir biçimde savunulabilecek ve genişletilebilecek bir haklılaştırmacı noktaya gelip gelmediği sorusu ortaya çıkmaktadır. Çünkü Lakatos şunu kabul etmektedir: "Safdil yanlışlamacılık, (doğrulanmış karşı olay) anlamında 'yanlışlama', özgül bir kuramın dışlanması için yeterli bir koşul değildir: Bilinen yüzlerce kuraldışılıklara rağmen, daha iyisine sahip oluncaya dek o kuramı yanlışlanmış (yani dışlanmış) sayamayız. Safdil anlamıyla 'yanlışlama', karmaşık anlamıyla 'yanlışlama' için zorunlu değildir: adım adım ilerleyen bir sorun kayması 'çürütmeler'le karşılaştırılmak durumunda değildir. Bilim, başı çeken herhangi bir 'çürütme' olmaksızın da gelişebilir."[79]

Lakatos'un kullanımıyla "yanlışlama", 1. yalnızca araştırma programlarının "yoz-

laşma evresi'ne uygulanır (diğer durumlarda kuraldışılıklar ya büyük ölçüde gözardı edilir ya da varolan kurama uydurulurlar) ve 2. yalnızca daha iyi bir kuramın varolanın yerini alması anında etkilidir. Burada çürütmenin, artık yanlışlamanın ana özünü oluşturmadığı açıktır. Lakatos, tüm niyet ve amaçlarına rağmen, yanlışlamacılığın, Popper'in tümevarımsal mantığı eleştirisi ile herhangi bir bağlantıyı hâlâ koruyan bir anlamda kullanılmasında yer alan iki temel kusuru kabul etmektedir. Yanlışlamacılığa yöneltilen iki itiraz bunlardır. İlkin, kuramlar hakkında karar verirken, bilim adamları, Popper'in açıklamasında belirttiği gibi davranmamaktadırlar, yani en kolay yanlışlanabilenin o olduğu düşüncesiyle en tuhaf, en "aykırı" kuramın arayışı içine girmemektedirler. Böyle bir arayış içinde olmaları gerektiği savı da, herhangi bir biçimde savunulamaz. Popper'in buradaki kullanımı, neyin "aykırı" olduğu hakkında iki farklı anlayıştan yararlanmaktadır. Bir kuram çok büyük çapta yenilik yaratıcı olduğu ölçüde "aykırı" olabilir; ya da ilgili deneysel kanıtlama olarak görülenlerin ışığında büyük ölçüde olanaksız olarak değerlendirilmesi anlamında "aykırı" olabilir. Bilim adamları, yapabildikleri kadar sık bir biçimde, bilinçli olarak, bu ikinci anlamdaki varsayımların arayışı içinde olurlarsa, zamanlarını boşa harcamış olacaklardır. Ancak, böyle davranmadıkları gerçeği, bilim adamlarının zımnî bir tümevarımsal çıkarım kavramıyla iş gördüklerini göstermektedir.[80] İkincisi, daha önce de belirttiğim gibi, Popper'in, "doğruluğun görüntüleri" terimiyle bilimsel ilerlemenin geçerli bir çözümlemesini ortaya koyma girişiminin başarısızlığıdır çünkü, Popper'in epistemolojisinde, herhangi bir özgül oluşlar evrenini yorumlamak için el altında bulunan potansiyel kuramların sayısının bitimli olduğunu kabul etmek için bir neden bulunmamaktadır.

Yanlışlamayı yadsırken, aynı zamanda, bilim ile bilim-olmayan arasındaki Popperci ayrım ölçütünü ve bulgu pisikolojisi ile sınama mantığı arasındaki katı kopukluğu (*dislocation*) da yadsımış oluyoruz. Fakat, Popper'in eleştirmeye kalkıştığı fikirlere -pozitivistik bilim felsefelerinde içerilen fikirlere- geri dönmeksizin nasıl böyle davranabiliriz? Bu soruyu verilecek bir yanıtın başlangıçlarını ortaya koyma girişimi içinde, Doğrulama İlkesi'nin ilk formülleştirmelerinde ve sonradan mantıkçı pozitivizmin liberalleştirilmiş değişkesinde (versiyon) gün ışığına çıkmış olan sorunları yeniden ele almak yararlı olmaktadır. İlk formülleştirmeler, Hume ve Mach'tan çıkan bir dolaysız soy çizgisi içinde yer alan, bilimsel kavramın anlamının, ilke olarak, her zaman deneysel gözlemlere indirgenebileceği savıyla temellendirilmişti. Gözlemsel ve kuramsal önermeler arasındaki sonraki farklılaşma, bu bakış açısının, yerine gözlemlerle kuramları ilintilendiren denkleştirme kuralları kavramının geçirilerek terkedilmesini sağlamıştır; liberalleştirilmiş model, güvenli bir gözlemler temelinde inşa edilmiş bir önermeler hiyerarşisi olarak aynı bilim düşüncesini korumaktadır. Gözlemsel ve kuramsal terimler arasındaki ayrımın yarattığı güçlüklerden bazıları, Shapere'in de işaret ettiği gibi, bu ayrımın, içinde ayrıntılı olarak işlendiği bu bağlamla ilişkilendirilebilir.[81] Bu tür bir güçlük, "kuramsal varlıklar"ın ontolojik statüsüdür. Mantıkçı pozitivizmin önceki evresinde sorun olmayan şey, liberalleştirilmiş değişkede (versiyon) temel bir çapraşıklık olarak ortaya çıkmaktadır. Fenomenalist veya fizikalist bir bakış açısı, gözlem terimlerini, problematik olmayan bir tarzda, somut varlıklara bağlamaktadır; ancak, bir "elektron" gibi kuramsal bir varlığın ne anlamda varolduğu açık değildir veya bir tür ustalıklı kurgulama niteliğindedir. Bu kuramsal terimin "artık içerik"inin -yani, gözlem dilinde

dolaysızca ifade edilemeyen içeriğinin- bu terimin, önermelerin tümdengelimsel hiyerarşisi içindeki yeri tarafından yaratıldığı kabul edilmektedir. Bu, gözlemlenebilir olandan gözlemlenemeyene, dolayısıyla varolan nesnelerden varolmayanlara uzanan bir süreklilik (*continuum*) olduğu yolundaki rahatsız edici ve doyurucu olmayan bir sonuca yol açmaktadır.[82] İlgili bir ikinci güçlük de, yorumlanmış ilksavsal *(axiomatic)* sistemler olarak gözlemsel ve kuramsal önermeler hiyerarşisindeki düzeyler arasında yer aldığı varsayılan tümdengelimsel ilişkilerin niteliğiyle ilgilidir. Gözlem ve kuram arasına giren "denkleştirme kuralları", matematiksel mantığın biçimsel sistemlerini, mantıksal türetme kuralları olarak yorumlamayla koşutluk içinde kavranmaktadır. Ancak, bu türden mantıksal bağlantılar, açıkça varlıklar arasındaki nedensel ilişki gibi ilişkililere özgü olabilen bağlantılardan farklıdır; ve dolayısıyle yeniden, kuramsal terimlerin gözlemsel olanlara, ilkinin, varolan şeylerin özelliklerine doğrudan gönderme yapmayan bir biçimde bağlandığı sonucuna yönlendirilmekteyiz.

Gözden geçirilmiş bir tümevarımsal çıkarım modelini de içeren almaşık bir şema, Quine'ın çalışmalarında ortaya konulmuş ve büyük ölçüde ayrıntılı olarak Hesse tarafından incelenmiştir.[83] Bu görüş, Duhem'in uylaşımcılığının bazı yönlerini benimsememekle birlikte, Duhem'in bilimsel bilginin bir önermeler ağı olarak ifade edilmesi gerektiği yolundaki anlayışına dayanmaktadır.[84] Bu ağ örüntüsü içinde neyin "gözlenebilir", neyin "kuramsal" olduğu ancak pragmatik ve göreli bir biçimde ayırdedilebilmektedir. Bu ağ örüntüsü içindeki bağlantı önermeleri yasalardır; fakat yasalar, bitimli düzlemlere özgü şeyler olarak anlaşılmaktadır; dolayısıyla, tümdengelimciliğin klâsik ikilemlerinden biri, özel önermelerden evrensel olanlara varılamayacağı da açılmış olmaktadır. Çünkü bütün tümdengelimsel çıkarımlar, tekillerden benzer tekillere doğru bir hareketi içermektedirler. Hesse, bilimsel yasalar hakkındaki böyle bir görüşün, evrensel önermelerin istatistiksel genellemeler olduğu veya istatistiksel genellemelerin bitimli düzlemlerdeki evrensel yasalara tercih edilebilir şeyler olarak anlaşılmaları gerektiği yolundaki görüşe yol açmadığını öne sürmektedir.[85] Hatta, araçsal bir bilim anlayışına da yol açmamaktadır; içerdiği daha çok, kuramsal yaratmanın analojik niteliğinin merkezîleştiği gerçekçi bir anlayıştır. "Bilimsel dil", Hesse'nin ifadesiyle, bu nedenle, doğal dilin metaforik olarak genişlemesiyle sürekli olarak gelişen ve aynı zamanda değişen kuram ve doğal dilin kendisinin bazı kavramlarının yeniden yorumlanmasıyla değişen dinamik bir sistemdir.[86]

Bu bilimsel kuram, görüşü, denkleştirme kuralları fikrini bir kenara bırakmaktadır. Önermeler ağı, kendisini nesne-dünyaya bağlayan "düğümler" niteliğini taşıyan gözlemsel yüklemleri içermektedir ancak, sabit ve değişmez bir temel niteliğinde değildir; düğümlerin nerede olduğu, kuramın gelişme durumuna ve diline bağlıdır ve kuramın dönüşümü içinde, özellikle de bu değişimin Kuhn tarafından betimlenen "devrimci" bir nitelik taşıması halinde değiştirilebilirler. Bilimsel kuram bir gözlem dili ve bir kuramsal terimler dili olmak üzere iki dil içermez; daha doğrusu, aynı dilin çakışan ve içiçe geçen iki kullanımını içerir. Ancak, biçimsel bilim dilleri ile doğal diller arasında mutlak bir farklılaşma da yoktur, çünkü ilki ikincisinin ve ikincisince başlangıçta düzenlenen "doğal tutum"daki deneyimlerin metaforik olarak genişlemesiyle ilerler. Gündelik hayatta -ve bilimsel kuramların öğrenilmesinde- gözlemsel terimleri anlamaya başlarız ve bunları ilgili oldukları bağlamlarda kullanırız; fakat, aynı zamanda,

anlamlarının bağlandığı daha soyut terimleri kavrama noktasına gelerek. Bunun üstesinden gelme biçimi, Quine tarafından önerilen süreçle uyum içindeyse, o halde, bütün betimsel yüklemler, "kuramsal" da olsalar, belirli güdülenme durumları ile bağlantılı olarak veya bu tür yüklemleri içeren cümleler yoluyla (ya da her ikisinin biraraya gelmesiyle) öğrenilirler. Ancak, bu türden hiçbir yüklem, yalnızca deneysel birleşmeler yoluyla öğrenilmez; bu yüklemler pozitivistik felsefede varsayıldığı gibi "bağımsız" bir gözlem terimleri sınıfını da oluşturmazlar. Gözlem terimi olarak kabul edilen birşey, önermeler ağının bütünleştirici öğelerini meydana getiren, fakat ilkece ve pratikte radikal olarak değiştirilebilir nitelikte olan bir kabul edilmiş yasalar çerçevesini varsaymaksızın kesin olarak belirlenemez. Herhangi bir verili zaman noktasında, hangi yasa ve yüklemlerin, araştırma bulguların ışığı altında gözden geçirilmelerinin veya terkedilmelerinin gerekebileceğini bilmek olanaksızdır.

Bilimin ağ modeli, kuramsal yenileşmedeki uyumu görebilmenin bir yolunu sağlarken aynı zamanda, "paradigmalar" karşısında duyum ve referansı ayrıştırmanın tarzını da ortaya koymaktadır. Bilimin gelişmesindeki kesikliklerin önemini gösteren Kuhn'unki gibi çalışmalar, her biri potansiyel olarak görecelliğin ikilemlerini ortaya koyan iki tür sorunu öne çıkarmaktadırlar: Biri, bir paradigmadan diğerine geçişin, bunlar ayrı ve farklı "anlam evrenleri"yseler, nasıl mümkün olabildiğiyle ilgilidir; diğeri, paradigmaların birbirlerini izlemelerinde, değişik kuramsal sistemlerde "olgu" olarak kabul edilmiş şeylerin dönüştürüldükleri kabul edilirse, bir doğruluk kavramını sürdürmenin nasıl mümkün olabileceğine ilişkindir. "Anlam değişmesi" sorunu olarak adlandırılagelen ilki, kısmen paradigmaların veya daha genel olarak, "anlam çerçeveleri"nin içsel tutarlılıklarının abartılmasının bir sonucudur.[87] Paradigmalar, anlamları yalnızca sistem içindeki karşılıklı ilişkileri tarafından belirlenen kapalı kavram sistemleri olarak anlaşılıyorlarsa, bir paradigmadan diğerine geçişin nasıl sağlandığını görmek güçleşmektedir. Ancak, pradigmaların veya anlam çerçevelerinin birbirleriyle ilişkisi içinde olmalarının, insan deneyiminde olağanüstü olmaktan çok normal bir durum olarak görülmesi daha uygundur; örneğin bilim adamı olmak, bilimsel kuramlara egemen olma sürecinin bir parçası olarak, bir kimsenin dünya hakkındaki sağduyusal görüşlerden kendisini uzaklaştırmasını içerir. Schutz'un deyimiyle "çoğul gerçeklikler" arasında, istiare (allegori) ve eğretilemenin (metaforun) denetimini de içererek yer değiştirebilme kapasitesi, yeni anlam çerçevelerinin öğrenilmesi veya bilimsel faaliyet bağlamında bir paradigmadan diğerine geçebilme yetisinin kazanılması süreci olarak bilinçli bir biçimde düzenlenmesi ölçüsünde rahatlatıcı olan gündelik insan faaliyetinin sıradan bir özelliğidir. Bu görüşe göre, bilimsel "devrimler"de olduğu gibi, birbirlerine köklü olarak karşıt olan paradigmalararası ilişki, birbirleriyle oldukça yakından ilişkili olan kurumlar arasında yer değiştirebilmek için gereken anlam dönüşümlerinden nitelikçe farklı değildir; benzetme ve (metafor) eğretileme yoluyla öğrenmenin rolü, her iki durumda da merkezîdir.

Kuhn'un yapıtının doğruluk karşısındaki göreci sonuçları, Bilimsel Devrimlerin Yapısı'nın ilk yayımlanışından bugüne kadar (Kuhn, bu anlamda göreceliği ısrarla reddetmiş olsa bile) Kuhn'un yapıtı çevresinde dönen tartışmanın temel sorunu olagelmiştir. Bu tür sonuçlar, özel olarak bilim felsefesiyle ilgilenmeyen bazı günümüz felsefecilerinin çalışmalarında da -örneğin yorumsama alanında Gadamer'in ve "Wittgenstein-sonrası

felsefe"de Winch'in çalışmalarında- ortaya çıkmaktadır ve bu çalışmaların alevlendirdiği ilgili tartışmalarda bir odak noktası olmaktadırlar. [88] Göreceliğe doğru giden zincirin kaynağını izlemek kolaydır: Bu, söz konusu yazarların idealist eğilimlerinden kaynaklanmaktadır. "Paradigmalar" ("gelenekler", "dil oyunları") bir nesne dünyanın kurucuları olarak görülüyorlarsa, anlam çerçevelerin sayısı kadar "gerçeklik" var demektir. Kuhn, böyle bir görüşü kabul etmediğini açıkça belirtmiş; fakat, (Popper'inki de dahil olmak üzere) kendisinin reddettiği doğruluğun denklik kuramının değişik biçimlerinin yerine nasıl bir doğruluk kavramının geçirilmesi gerektiğini ayrıntılarıyla açıklamamıştır. [89] Hesse, bilimin ağ modelinin, doğruluğun denklik ve bağlam kuramları arasındaki unutulmaz ikilemin, bu kuramlardan her birinin bazı geleneksel özellikleri dışlanıp, bazı özellikleri de ödünç alınarak yokedilmesini içerdiğini ve konumun gerçekçi bir ontolojiyle en uygun bir biçimde bağlandığını belirtmektedir. Gözlemlerin kuram-yüklü niteliğinin kabul edilmesi, bazılarınca, bilim adamlarının genellikle yaptıklarını iddia ettikleri şeyin yani, kanıtların ışığı altında farklı kuramların karşılaştırılmasının, olabilirliğini tümüyle engelliyormuş gibi görülmüştür, çünkü neyin "kanıt" olduğu bizatihi kuramlar tarafından etkilenmektedir–fenomenler, her zaman, gözlemlerin tekrar tekrar yorumlanmasıyla kurtarılabilirler. Fakat, bu görüşte güçlü bir pozitivist felsefe kalıntısı pusuda beklemektedir; araçsal bir bilim anlayışı, hayal kırıklığına uğramış pozitivistin son sığınağıdır. Böyle bir bakış açısına karşı, bilimsel usulün iki bütünleyici öğesini ortaya atabiliriz. Biri, bilimi dinsel kozmolojilerden -net bir ayrım çizgisi çekmemekle birlikte- ayıran üzerinde anlaşılmış eleştiri standardlarının önemi üzerinde ısrar etmektir. Bilimin öz-eleştiri olarak öneminin benimsenmesi, yanlışlamacı bir epistemolojiyle hiçbir zorunlu bağlantı içinde değildir. Aslında birini diğerinden ayırmak, Habermas'ın Popperciliğin eksiklikleri üzerindeki çözümlemesine, "eleştirel" bilim "geleneği"nin, bilimsel sınama üzerindeki çözümlemesine, "eleştirel" bilim "geleneği"nin, bilimsel sınama usullerinin terimleriyle, böylece onaylanamayacakları normatif standardları önceden kabul ettiğini çünkü, bilimsel usullerin içinde düzenlendiği meşrulaştırıcı çerçeveyi bu standardların oluşturduğunu açıklığa kavuşturarak, güçlendirmeye yardımcı olmaktadır. İkinci nokta ise farklı kuram veya paradigmalar arasındaki ilişkilin, bilimin normatif yönelimi kabul edildiğinde, her zaman, doğruluk iddiaları karşısında tartışılmaya açık bir "deneysel kesişme" sağlayan referans parametrelerinin bağlantılarını içerdiğidir. Bu, doğrudan doğruya, bilimin ağ modelinden çıkmaktadır. Paradigmaların dolayımlanması, bu ilişkinin anlam çerçeveleri arasında hareket edebilme yetisini içermesi anlamında, yorumsamayla ilgili bir görev olmaktadır; ancak, böyle bir yeti, yalnızca niyet düzeyinde kazanılamaz çünkü, önermeler ağını oluşturan terimler karmaşık (ve değişebilir) bir biçimde; anlam genişletici yüklemlere (*extensional predicates*) bağlanmışlardır.

Doğruluğun denklik kuramı, geleneksel olarak pozitivistik felsefelere bağlı olduğundan, bu tür felsefeleri eleştirenler, çoğu kez, felsefeleri reddetmenin bu kuramı da bir kenara atmayı zorunlu kıldığını düşünmüşlerdir. Bununla birlikte, kurulu denklik kuramlarının, pozitivistik felsefe kalıntısının esas kısmı niteliğinde olan ve denklik kavramını bütünüyle yadsımaksızın soyutlanabilecek birkaç özelliği vardır.[90] Biri, denklik kuramının, en azından tartışılmaz gözlemler temeli üzerine oturtulmuş bazı önermeleri,

gözden geçirmeye açık olmayan önermeleri, önceden varsaydığı düşüncesidir. Bu düşünce, büyük ölçüde, kuramsal bir dil içinde kullanılan terimlerin anlamının ya doğrudan deneysel gözlemlerle ifade edilebilecekleri veya bu tür gözlemler temeli üzerine oturtulmalarının zorunlu olduğu savına dek geriye götürülebilir. Bu düşüncede içerilen dil anlayışı güçsüzdür ve kuramsal bir ağ örüntüsü içindeki kavramların ilişkisi ve kavramları içeren önermelerle nesne-dünya arasındaki ilişki ayrımını bulanıklaştırmaktadır. İlk ilişki, doğruluk değerlerine göre, ağ modelinin gerekleri olarak bağlam ölçütlerinin veya "bağlam koşulları"nın biraraya getirilmesiyle aydınlatılabilmektedir. Bu tür bağlam ölçütleri burada, kavramlar arasındaki bağlantıların denkleştirme kurallarının işleyişiyle örtük olarak açıklandığı pozitivistik şemada olduğu gibi kabul edilemez. Ölçütler, önerme ağları içindeki kavramların karşılıklı olarak ilişkilendirilmelerini sağlayan bir koşullar kümesi olarak tanımlanabilirler. Önermeler ağının parçalarının karşılıklı olarak ilişkilendirilmeleri, yalnızca nesne-dünyanın bir sınıflandırma sistemi olarak üretilmesine bağlı bir biçimde nesne-dünya arasında olanaklı kılınmış bir ilişki olarak doğruluğun düzenlendiği bir ortam anlamında önermeler ağına nüfuz eder, fakat bizatihi bu ilişkinin esasını oluşturmaz.

Denklik kuramının pozitivistik felsefelerle birleşmesinden çıkan iki düşünce, bir denklik kuramında, "denklik"in daha temel bazı felsefî terimlerle açıklanmasının varsayıldığının savunusu ve böyle bir savununun, zorunlu olarak, nesne-dünyanın bizatihi varoluşuna bir açıklama getirmeyi içerdiği düşünceleridir. Bunlardan ilki, geleneksel olarak, "denklik"in ne olduğunu tanımlamaktaki güçlüğe ilişkin olarak denklik kuramına karşı ortaya atılan itirazlarla bağıntılıdır. [91] Ancak, bu tür itirazları, denkliğin mahiyetini başka tür bir ilişkinin terimleriyle tanımlayarak yanıtlamak gerektiği fikri, gözlemin denklikten daha "ilkel" bir ilişki -yani, ikincisinin bir biçimde indirgenebileceği bir ilişki- olarak görülmesi nedeniyle, gözlem önerlerinin niteliği hakkındaki pozitivistik görüşle sınırlı kalmaktadır. Gözlem önermeleri hakkındaki bu görüşten kendimizi kurtarırsak, denklik ilişkisi hakkındaki bu düşünüş tarzını da yadsıyabiliriz; bu durumda, "denklik" daha ilkel bir terim olmakta ve bu haliyle bir bilgi edinme iddiasının anlam genişletici niteliğinin zorunlu bir öğesi olarak görülmektedir.[92]

Bir denklik kuramının, nesne-dünyanın bağımsız varoluşu konusunda bir haklılaştırma sağlamak durumda olduğu düşüncesi, benzer bir biçimde, pozitivistik felsefelerin merkezî ilgileriyle bağlantılıdır, çünkü bunlar, bilgi koşullarını duyumsal deneyimlere, bu ikincisinin (fenomenalizmde) nesne-dünyanın gerçek kurucuları olarak anlaşılmasıyla, bağlamaya yöneliktir. Pozitivistik felsefenin yadsınması, bizi, doğruluğun denklik ifade eden biçimini böyle bir haklılaştırmayla temellendirme yükümlülüğünden kurtarmakta veya en azından, doğruluk kavramı hakkındaki bir değerlendirmenin mantıksal olarak bunu içermediğini göstermektedir. Bilimin ağ modelinin gerçekçi bir epistemolojiye bağlanabileceğini öne sürmek, o halde, ikincisinin, burada belirtilen türden yeniden düşünülmüş bir doğruluk kuramıyla potansiyel olarak uzlaştırılabileceğinin zorunlu bir biçimde tek görüş olduğunu iddia etmek anlamına gelmemektedir. Dahası, bu, karşılık olarak, "gerçekçilik"in önceki formülleştirilmelerinin ayrıntılı bir yeniden düşünülüşünü de içerecektir.

Doğal ve Toplumsal Bilimler

Doğal bilim felsefesi üzerindeki sürüpgiden tartışma, doğal ve sosyal bilimler arasındaki bağlantı ve ayrılıkların değerlendirilmesi bakımından elverişli bir şema sağlamamaktadır. Bu tartışma, daha çok doğal ve sosyal bilimler arasında varolabilecek her türlü farklılıkla ilişkili epistemolojik sorunlar karşısındaki bir yaklaşımın bazı öğelerine işaret etmektedir. Ancak, bir pozitivistik doğal bilim felsefesinin oluşturulması, kuşkusuz, çoğunlukla açıkça belirtilmiş ve örtük olarak kabul edilmiş bir pozitivistik felsefe temelinde çözümlenmiş bulunan sosyalbilimsel yöntem açısından dolaysız sonuçlar içermektedir. Bu, yalnızca benim tartışmakla işe başladığım Comte, Durkheim ve modern işlevselciliği birbirlerine bağlayan düşünce geleneği için doğru olmakla kalmamakta; ayrıca Geisteswissenschaften kavramıyla ilgili "karşı-gelenek" için de geçerli olmaktadır.

Droysen ve Dilthey tarafından tanımlandığı biçimiyle *erklären* (açıklama) ile *verstehen* (anlama) arasındaki zıtlık, *Geisteswissenschaften* geleneğinin kalbinde yer almaktadır. Dilthey, bu zıtlık hakkında kendi anlayış biçimini oluştururken, görüşlerini doğa ve toplumun bilimsel incelenişinin devamlılığını vurgulayan Comte ve J.S. Mill gibi yazarlara karşı çıkarak ve insan eyleminin doğada bir benzeri bulunmayan öznel, anlamlı karakterini vurgulayarak ortaya koymuştu. Doğal bilimler "dış" olaylar hakkında nesnel açıklamalar geliştirirler; buna karşılık insan bilimleri "anlamlı eylem'in içerden" anlaşılmasıyla ilgilidirler. Ancak Dilthey, insan bilimlerini de, doğa bilimleri kadar kesin ve deneysel bir duruma getirmeyi vurgulayarak Comte ve Mill'in fikirlerindeki önemli öğeleri benimsemiştir. Doğal ve sosyal bilimler arasındaki farklılıklar, araştırmalarla sonuçlarının mantıksal biçiminden çok, araştırma nesneleriyle bu nesnelerin incelenebileceği usullerin içeriğine ilişkindir.

Dilthey'in (ve Max Weber'in) çalışmalarındaki bazı temel gerilimler, Dilthey'in pozitivistik felsefenin öğeleriyle *Geisteswissenschaften* geleneğinin ilk gelişiminden alınan idealistik "yaşam felsefesi" kavramını bağdaştırma çabalarından kaynaklanmaktadır. İnsan eyleminin veya kültürel ürünlerin "anlaşılması"nın, Schleiermacher'i izleyerek, başkasının içsel deneyimlerinin yeniden canlandırılması veya yeniden oluşturulması süreci olduğuna inanılmıştır. Fakat, bu süreç, aynı zamanda, salt bir sezgi süreci değil, bilimsel bir tarihin temeli olması gereken ve sonuç olarak insan bilimleri yönteminin bir parçasını oluşturan bir süreçtir. Dilthey'in *Erlebnis* (deneyim) terimi, Gadamer'in işaret ettiği gibi, çalışmalarındaki pozitivistik ve idealistik çizgiler arasındaki gerilimi ifade etmektedir.[93] Fiil hali olan *erleben*'den farklı olarak *Erlebnis* sözcüğü ancak 1870'lerin tarih çalışmalarıyla ve büyük ölçüde de Dilthey'in kullanımı nedeniyle bilinir hale gelmiştir. Bu sözcük, "deneyim" olarak çevrilebilecek olan bir diğer Almanca sözcükten, *Erfahrung*'dan daha sınırlıdır ve Dilthey'in yazılarında yorumlamacı anlama sürecinin özgül odağı olarak sunulmuştur; bir başkasının yaptığının anlamını kavrarken, o kişini dünya hakkındaki "deneyimi"nin içeriğini de yakalarız. *Erlebnis*, Dilthey'in kimi zaman "dolaysız yaşanmış deneyim" olarak ifade ettiği bilinçliliğin asıl içeriğini oluşturmaktadır; bu, herhangi bir düşünme eyleminden önce gelmektedir. Dolayısıyla bu terim, deneyciliğin etkisi (yalnızca doğrudan yaşanılanın gerçek olması) ile yaşam felsefesinin etkisini (insan yaşamının anlamsal karakterinin bilimin içsel deneyiminde yer al-

ması) birbirine bağlamaktadır.

Geisteswissenschaften geleneğine, mantıkçı pozitivistlerden veya mantıkçı pozitivizme yakın olanlardan gelen eleştirel tepki tutarlarıydı. *Verstehen*, başkalarıyla bir tür empatik özdeşleşmeye dayandığı için, bilimsel araştırmanın gereksindiği kanıt türlerini sağlayamamaktadır. Sosyal bilimdeki gözlem dili, bilincin varsayımsal durumlarına değil, açık davranışa ilişkin olmalıdır. Her kim *Erlebnis*'in somut bir belirlenimini elde etmek için ne denli uğraşırsa uğraşsın, bu kavram, bütün bilimlerin bağlı olması zorunlu olan öznelerarasında anlaşılmış gözlemlere erişebilme yeteneğinden yoksun kalmaktadır. *Verstehen*'in değeri, eğer herhangi bir değeri varsa, bir varsayım oluşturma tarzı olmasındadır; ancak bu tür varsayımlar, davranış üzerindeki gözlemler karşısında sınanmalıdırlar.[94] Bu anlamda, mantıkçı pozitivistlerin görüşleri sosyal bilimlerdeki davranışçılıkla yakından benzeşmektedir.

Verstehen'e yöneltilen bu eleştiriyi değerlendirmenin üç yolu vardır: Biri, "anlama"nın ne olduğunu belirlemek; bir diğeri, "gözlemlenebilir davranış"ın hangi anlamda düşünülmesi gerektiğini göstermek; bir üçüncüsü de davranıştaki "öznel" öğelerin önemini değerlendirmekle ilgilidir. Dilthey'in yapıtlarında, özellikle de ilk çalışmalarında, verstehen, insan bilimlerinin kendi konularına ulaşma olanağını kazandığı ve bir tür empatik "yeniden canlandırma" (*reenactment*) süreci üzerine kurulmuş bir usul veya tek usul olarak ortaya konulmuştur. *Verstehen*'in öncelikle bir veri elde etme tarzı olduğu anlayışı pozitivistik eleştirilerde geçerli kabul edilmiştir. Nitekim Abel, *verstehen*'in "kanıt" üreten bir "işlem" olduğunu belirtmekte ve böyle bir kuramsal usul tarzının sadece, ortaya çıkan "anlama" sürecinin geçerli bir süreç olup olmadığı sorununun çözülmüşlüğünü kanıtladığını ileri sürmektedir.[95] *Verstehen*, özgül bir araştırma usulü ve bir tür empatik süreç içeren bir kavram olarak ortaya konulmuş olsaydı, böyle bir itirazın belirli bir gücü olurdu; gerçekten, Dilthey, öznellik ve nesnelliği, yapmak istediği gibi, deneycilikten büyük ölçüde etkilenmiş bir çerçeve içinde başarılı bir biçimde biraraya getirememiştir. *Verstehen*'in basit bir başlangıç (*propaedeutic*) olarak dışlanması *Geisteswissenchaften* geleneğindeki temel öğelerin değerini sıfıra indirmektedir; bu geleneği belirleyen insan davranışı ile kültürün "anlamlı" karakteri ile ilgilenmek, bu ilgiyi "deneysel gözlem" içeriğine sıkıştırma çabasında olan pozitivistik felsefede terkedilmiştir. Bu nedenle, yorumsamacı fenomenolojide yeniden canlandırıldığı gibi, bu gelenek içinden çıkan son katkılar, *verstehen* kavramını, bu kavramı başkalarının deneyimlerinin "yeniden canlandırılması" veya "yeniden yaşanması" fikrine bağımlı olmaktan kurtaracak bir biçimde kullanmışlardır. Nitekim Gadamer'e göre *verstehen*, toplumsal davranışın incelenmesi için elverişli özel bir araştırma usulü olarak değil fakat, öznelliklerarasılığın (*intersubjectivity*) ontolojik bir ilkesi olarak; ve başkalarının deneyimlerinin empatik bir kavranışı üzerine kurulu olarak değil, insanın toplumsal yaşamının anlamlı örgütlenişinin ortamı anlamında dil üzerindeki egemenlik temelinde inşa edilmiş olarak düşünülmelidir.[96]

Verstehen kavramını öznelliklerarasılığın ortamı olarak dille bir arada düşünmek, pozitivizm sonrası bilim felsefesiyle doğrudan bağlantı noktalarını göstermektedir. Anlam çerçevelerinin ve bu çerçeveler arasındaki ilişkilerin öneminin farkedilmesi hem Gadamer'de, hem Kuhn'da görülmektedir; ancak bu, Gadamer'in çalışmalarında daha geniş bir yorumsama sunuluşu içinde ortaya konulmuştur. Bütün "anlama"nın, anlam

çerçevelerini kavrama yoluyla ortaya çıkması ölçüsünde bu, sosyal bilimleri doğal bilimlerden ayıran bir usul olarak değil, fakat her ikisinde ortak özelliği olarak kavranmıştır. O halde, sosyal ve doğal bilimler arasındaki ilişki yeni bir ışık altında ele alınabilir. Doğal bilim, önerme ağları biçiminde düzenlenmiş anlam çerçevelerin gelişimini içermekte ve bilimsel kuramların ilerelemesindeki kesiklikler, başka faaliyet alanlarındaki anlam çerçeveleri arasındaki ilişkilere dair benzer yorumsama sorunları ortaya çıkmaktadırlar. Fakat, sosyal bilimler, anlam çerçevelerinin, "konularının" -yani, pratik toplumsal yaşamın öznelliklerarası niteliğinin- ayrılmaz bir parçası olduğu yorum öncesi bir dünya ile ilgilenmektedirler. Dolayısıyla sosyal bilim, anlam çerçeveli olarak kuramları, halihazırda toplumsal yaşamış kurucu bir öğesi durumunda olanlarla ilintili olarak, bir "çifte yorumsama" içerirler.[97] Bunun uzantıları, doğal olarak, karmaşıktır ve izlenmeleri güçtür, bir yanda sıradan inançlar ve gündelik dil kavramları, diğer yanda ise sosyal bilimin kavram ve kuramları arasındaki ilişkileri belirlemeyi içermektedir.

"Gözlenebilir davranış" kavramının ne anlamda düşünülmesi gerektiği sorununa geçelim. *Verstehen* kavramının, pozitivistik kafalı eleştiricilerde *verstehen*'in, oluşturulduktan sonra davranış karşısına çıkarılacak olan varsayımlar için bir ilk kaynak olduğu savından geriye kalan güçlüklere işaret etmeyi kolaylaştırması ölçüsünde, bu soruna bağlandığı açık olmalıdır. Abel bunu şöyle açıklıyor: Havanın dondurucu soğuğu başladığında, bir adam, komşusunun odun kesip evine getirerek sobada yakmak için odunluğa giderken görür. Komşusunun eylemini, "ısınmak için ateş yakacak, çünkü üşümüştür" diye anlamaktadır. Fakat, daha fazla bir soruşturma yapmaksızın, bunun doğru olduğunu bilemez; komşusu, belki de, örneğin bir başkasına işaret vermek için ateş yakmıştır. Dolayısıyla, *verstehen* yalnızca ne olup bittiğine ilişkin makul bir varsayım edinmeyi sağlamaktadır;[98] ancak bu sonuç, bir sorunun diğerleri içinde eritilerek çözülmüş olduğunu kabul etmektedir. Her gözlemcinin, "dondurucu soğuk", "komşu", "odunluk" vb. gündelik dil terimlerini anladığını önceden kabul etmektedir. Böyle bir anlama verili kabul edildiğinden, bunun nasıl olduğu, davranışın nasıl nitelenebileceği ve eğer varsa, "öznel" öğelerin, sosyal bilimlerde insan davranışının açıklanmasıyla ilgisinin ne anlama geldiği sorularından ayırdedilmemektedir.

Pozitivistik felsefe ile davranışçılığın yakın ilişkisi, terimin "duyumlar tarafından doğrudan edinilmiş olmak" anlamında kullanıldığı "gözlemlenebilir" nitelikte olmayan davranış özellikleri karşısındaki ortak bir güvensizlikten kaynaklanmaktadır. Fenomenalizmin veya fizikalizmin yadsınması, "davranış" ile "eyleyicilik" (*agency*); yani, gayri iradî tepkiler ve bireyin "olmasını isteyerek" yaptığı eylemler arasındaki farklılıkla hiçbir zaman uzlaşamayan bu görüşün sınırlılıklarından kurtulmamızı sağlamaktadır. Eyleyicilik veya eylem kavramı, günümüz felsefe literatüründe, önemli bir bölümü de Wittgenstein'ın *Felsefî Soruşturmalar* (*Philosophical Investigations*) adlı yapıtındaki vurgulamaların bir sonucu olarak, çokça tartışılmıştır. Bazı felsefeciler, özellikle de Wittgenstein'dan güçlü bir biçimde etkilenmiş olanlar, insan davranışının, biri davranışçılığın diline benzer bir dil kullanan "hareketler" düzeyinde, diğeri de "eylemler" düzeyinde olmak üzere iki ayrı düzeyde betimlenebileceğini ileri sürmüşlerdir. "Bir kolun yukarıya hareketi"nden söz etmek bir hareketi betimlemektir; "birisinin kolunu kaldırması"ndan söz etmek ise bu hareketi bir eylem olarak yeniden betimlemektir. Fakat, insan davranışının herhangi bir özgül biçimine aynı şekilde uygulanabileceğini ka-

bul ettiği takdirde yanıltıcı olmaktadır. Bu betimlemeleri, birbirlerinin tamamlayıcıları olmaktan ziyade birbirlerine hasım yüklem tipleri olarak görmek daha yerindedir; eylemi, yalnızca (tepkisel) bir davranış olarak ifade etmek onu *yanlış tanımlamaktır*. "Hareket" ve "eylem" ayrımında, hâlâ, yalnızca "açık davranış"ın doğrudan gözlemlenebileceği görüşünün bir kalıntısı bulunmaktadır. Eğer pozitivistik görüş terkedilecekse, bu anlayışın da bir güvencesi yoktur; "eylemler"i de, "davranış" kadar doğrudan gözlemleriz. [99]

Eylemdeki "özel öğeler"in statüsü hâlâ çözümsüzdür. Abel'in verdiği örnek, kendisinin, bir eylemin üstlenilebileceği amaçlara atıfta bulunduğunu açıklamaktadır: Söz konusu eyleyici (aktör), üşümekten korunmak için ateş yakmaktadır. Abel bunu açıklarken davranışçı bir terminoloji kullanmakta ve ateş yakma olayının ancak bir tür dedüktif-nomolojik şemanın bir parçası haline getirilerek elverişli bir biçimde açıklanabileceğini düşünmektedir. Açıklamanın büründüğü biçim şöyledir: Düşük sıcaklık vücut ısısını da düşürür; sıcaklık bir ateş yakarak üretilir; "etki" (soğuk hava) "tepki" ye (ateş yakmak), "üşüyenler sıcaklığı ararlar" genellemesi aracılığıyla bağlanmaktadır. Bu, önceden de olduğu gibi, tepkisel davranışla eylemin birbirinin içinde kaynaşarak yokolmalarını biçimselleştirmektedir. Şema, Abel'in deyimiyle bireyin "duygu durumları"nın bir tür mekanik etkiyle birbirlerine bağlandığı durumlarla bireyin kendi eyleyicilik alanı içinde yer alan durumlar arasında hiçbir fark görmemektedir. Dolayısıyla, davranışın amaçsal bölümlerinin ele alınış biçimi ince ve yavandır: amaç veya niyet, yalnızca etkiyi tepkiye bağlayan bir "duygu durumu" olarak görülmektedir. Eylemde bulunanın bilgiyi hesaplı bir biçimde, niyetlendiği sonuçları elde etmek üzere kullanma yeteneğine sahip akıl yürüten bir eyleyici olarak kavranmasına yer verilmemektedir.

Bu, Comte ve Durkheim'dan çıkarak modern işlevselciliğe uzanan düşünce çizgisinin ve mantıkçı pozitivizmden kaynaklandığı biçimiyle modern pozitivistik felsefenin buluştuğu temel noktalardan biridir: Bir eylem kuramının yokluğu. Mantıkçı pozitivistler, sözü edilen ilk düşünce çizgisinin eğilimine, "kollektif bilinç", "kollektif temsil" gibi "bütünsel" kavramlar nedeniyle kuşkuyla bakmış olsalar da, iki düşünce de toplumsal felsefenin belirlenimci bir biçimine sahiptirler.[100] Talcott Parsons'ın çalışmaları Durkheim'ın yapıtlarının modern işlevselciliğe bağlanmasında önemli bir rol oynamıştır. Parsons, özgül olarak, pozitivistik felsefenin bazı temel vurgularından kurtulmanın yollarını aramıştır; ayrıca, orijinal olarak, toplumsal kuram içine önemli bir (*voluntarism*) öğesini dahil etmek amacıyla yapılandırılmış bir "anlamın eylem çerçevesi"ni *(action frame of reference)* formüle etmiştir. [101] Ancak, Parsons'ın şemasının iradî özellikleri, toplumsal dayanışmayı yürüten kollektif değerlerin, aynı zamanda kişiliğin güdülendirici bölümleri olarak "içselleştirildiği" yolundaki Durkheimcı teoreme bağlı olan bir biçime dönüşmektedir. İstençciliğin bir kurumlar kuramı bağlamında ele alınmasını sağlama girişimi, toplumsal çözümlemenin, güdüleri eylemin rasyonel izlenimiyle ilişkilendiren bir çerçeve ortaya koymaktan ziyade bir güdülenme kuramını da içermek zorunda olduğunun vurgulanmasına indirgenen bir nitelik kazanmaktadır.

Gelişmiş bir eylem kuramı, güdüleri, nedenler ve amaçlar arasındaki ilişkileri ele almak, fakat ayrıca, işlevsel kuramcıların her zaman yapmaya çalıştıkları gibi, kurumsal örgütlenmeye ve değişmeye ilişkin bir açıklama getirmeye de çalışmalıdır. Çünkü, işlevselciliğin, Parsons'un çalışmalarındaki en karmaşık biçimi altında bile, elverişli bir

eylem kuramı üretmekte başarısız olduğu doğruysa, özellikle Wittgenstein sonrası felsefe ve varoluşsal fenomonoji de dahil olmak üzere, eylem felsefesiyle en çok uğraşan düşünce okullarının, kurumsal düzen ve düzenlerin dönüşümü sorunlarını es geçtikleri de doğrudur. Bir başka yerde, Schutz'un izleyerek, "güdü", "neden" ve "amaç" terimlerinin gündelik terminolojideki kullanılış biçimleriyle yanıltıcı olduklarını, çünkü kesintiye uğramamış bir eylem akışının kavramsal olarak "kesilme" sini veya parçalanmasını varsaydıklarını belirtmiştim; eylemin devam eden akışının bölece kesilmesi, normal olarak, bir eyleyiciye neden öyle davrandığının sorulması anında, eyleminin bir bölümünü geriye dönüp, düşünüp kategorileştirmesinde veya bir gözlemcinin bunu yapmasında ortaya çıkar.[102] Dolayısıyla, yukarıda belirtilen üç terimi usule ilişkin terimler olarak görmek daha uygundur; böylece eylemin öznel yöneliminin, amaçlı bir biçimde, eylemin devam eden güdülenişi ve ussallaştırılması süreçleri ile bağlantılı olarak yönlendirildiği görülebilir. Bu sonuncusu (ussallaştırma), toplumsal anlamda yetenekli olan eyleyicinin, ne yaptığının içeriği ile kurumsal olarak "temas içinde" olmak yoluyla veya, bir diğer deyişle, davranışının belirli bir "parçası" için bir açıklama istendiğinde, düzenli olarak kendi eylemini gözetim altında tuttuğunu içermektedir. Eylemin öznel yöneliminin kurumsal yapıları bağlanması sorunu, her zaman, olağan üstü güç bir sorun olmuştur; fakat bu, en azından kısmen, "yapı"nın çoğu kez eylemi sınırlayan bir temel orlarak anlaşılması nedeniyledir. Durkheim açıkça bunu, "toplumsal olgular"ı "psikolojik olgular"dan ayırarak, toplumsal yapının tanımlayıcı özelliği haline getirmektedir; diğerleri bu kadar doğrudan olmasa da, hemen hemen aynı kavramı benimsemektedirler.[103] Ancak, kurumların yapısal özellikleri eylemi yalnızca sınırlamamakta, ayrıca kolaylaştırmaktadırlar da; bu bağlamda toplumsal kuramın karşı karşıya bulunduğu temel bir sorun, "yapı" ve "sistem" kavramlarının, kurumsal biçimlerin sınırlayıcı ve kolaylaştırıcı yönlerini de dikkate alan bir yeniden formülasyonunu geliştirmektir. Böyle bir kavrayış içinde, eylemin yansımalı (*reflexive*) ussallaştırılması, yapısal özelliklerin mobilizasyonu yoluyla ve böylece, aynı zamanda bu özelliklerin yeniden üretilmesine katkıda bulunarak işleyen bir şey olarak görülmelidir.[104]

Bir eylem kuramına böylece yaklaşmanın merkezî öneminin farkına varılması, yansımalılık (*reflexivity*) yalnızca bir "belâ" olarak gören pozitivistik eğilimlerin terkedilmesini içermekte ve ayrıca, sosyal bilimlerde yasaların statüsü sorunu hakkında doğrudan sonuçlar taşımaktadır. Nagel'in, daha önce değinilmiş olan kendini etkileyen öndeyiler hakkındaki tartışması, yansımalılığın yalnızca öndeyi açısından ele alınması ve etkisinin sosyal bilimler için bir "sorun" olarak düşünülmesi ölçüsünde, bu konulardan ilkiyle ilgili olarak tipiktir. Ancak, referansın düşünülmesi ölçüsünde, bu konulardan ilkiyle ilgili olarak tipiktir. Ancak, referansın bu terimleri içinde bile, "kendini-bütünleştirici" ve "kendini-yadsıyıcı" kehanetlerin, Nagel'in iddia ettiği gibi, doğal bilimlerde doğrudan benzerleri bulunmamaktadır. Sorun, bu tür şeylerin doğa ve toplumda ortaya çıktıkları gerçeği değil, bu tür şeylerin oluş tarzıdır. Yani, doğaya karşıt olarak toplum alanında kendini-etkileyen öndeyiler ortaya çıkmaktadır, çünkü öndeyiler, egemen olunmak ve akıl yürüten eyleyicilerin davranışının bir parçası -onların kendi davranışının yansımalı ussallaştırılmasında uyguladıkları "bilgi"nin bir öğesi- olarak tepki gösterilmek üzere oluştururlar.

İnsanlar, eylemlerinin bağlamı hakkındaki bilgiyi yansımalı olarak kendi eylem veya

etkileşimlerinin üretiminde uygulayan, akıl yürüten eyleyicilerdir. Toplumsal yaşamın "öndeyilenebilirlik"i öylece "oluşmaz," fakat toplumsal eyleyicilerin bilinçli bir biçimde uygulanmış yeteneklerinin bir sonucu olarak "oluşturulur". Ancak, somut bireylerin eyleminin yansımalı olarak ussallaştırılmasının alanı, her biri sosyal bilim için özgül ilgi alanlarına işaret eden birkaç yönden sınırlandırılmıştır. Bunlardan biri, eylemde uygulanan bilginin biçimselleştirilmesiyle ilgilidir. Dilbilgisel bir İngilizce ifadenin oluşturulmasında, örneğin, bir konuşmacı, konuşulan İngilizce'de varolan sözdizimsel ve diğer kurallar hakkındaki bigisi ortaya koyar ve ondan yararlanır; fakat, bunları "bilse" -yani, onları nasıl kullanacağını bilse- dahi, bu kuralların ne olduğu konusunda biçimsel bir açıklama yapamaması olasıdır. Bununla birlikte, böyle bir "bilgi"nin uygulanışı, eylemin devam eden ussallaştırılmasının bir parçası olamayan bir etkiler parametresi içinde oluşur. Bu etkiler, yalnızca baskıları ve kişiliğin farkında olunmayan öğelerini değil, fakat ayrıca, diğer eyleyicilerin davranışını da içeren dışsal koşulları da içinde barındırmaktadır. Davranışın yansımalı ussallaştırılmasının bir üçüncü sınırı, eylemin istenmemiş sonuçlarında görülmektedir. Bu, kurumsal yapıların üretim ve yeniden üretiminin bir eyleyiciler çoğulluğunun davranışının istenmeyen sonucu olarak görünmesi ölçüsünde ikinciyle yakından bağıntılıdır.

Farkedilmesi gereken bir önemli nokta, bu üç tür istenmemiş eylem koşulunu, eylemin ussallaştırma alanının bunlarla ilişkisinde olduğu gibi, akışkan olduğudur. Bu farkına varıştan sonra sosyal bilimlerde "yasalar"ın statüsü sorununun çözümlenebileceği bir temel edinebiliriz. Zetterberg, sosyal bilimlerdeki genellemelerde bir eksiklik olmadığını belirtmektedir: Sosyal bilimin hedefi genellemelerin oluşturulmasını daha kesinleştirmek ve bu genellemeleri deneysel araştırmanın ışığında doğrulamak olmalıdır. Zetterberg'in görüşlerinin yadsınması anlamına gelecektir. Sosyal bilimlerdeki kuramları, doğal bilimde olduğu gibi, yasaları veya soyut genellemeleri içeren önerme ağları biçiminde ifade edebiliriz. Fakat, bunlardan ikincisinde (doğal bilimde) önermeler ağı, birincisinden (sosyal bilimlerden) farklı olarak, açıklamaya çalıştığı nesne-dünya ile etkileşim içinde değildir. Sosyal bilimlerdeki genellemeler, kabul edilmelerinin, eylemin ussallaştırılması ile eylemin onaylanmamış temelleri arasındaki ilişkiyi değiştirmesi ölçüsünde, ilke olarak her zaman "konuları" -yani, toplumsal davranış ve bunun kuramsal biçimleri- açısından istikrarsızdır. Bu, doğal bilimlerdeki yasaların sağladığı, doğaya "teknik" müdahale olanaklarından farklıdır. Doğal bilimdeki yasaların bilinmesi, insanlara, bu yasaların uygulandığı koşulların deneysel sonuçlarını değiştirme; veya eğer istenirse, alanlarını genişletme olanağını vermektedir. Ancak, yasaların bilgisi bu yönlerden maddî dönüşüme izin verirken, bu yasalarda içerilen veya onları belirleyen nedensel bağlantıları değiştirmemektedir. Buna karşılık, sosyal bilimlerdeki genellemelerde belirlenen veya içerilen nedensel bağlantılar, eylemin ussallaştırılmasının ve onaylanmamış koşullarının özel birleşimlerine bağlı bulunmakta ve dolayısıyla, ilke olarak, bu genellemelerin bilgisi ışığında değiştirilebilmektedirler.

Bunun gerçekleşme derecesi ve sonuçları, elbette, pratik koşullarla sınırlandırılmıştır. Ancak, derecesi ne olursa olsun, sosyal bilim ile konusu arasındaki ilişkinin "temel" ve "uygulamalı" bilimler arasındaki farklılaşma içinde ele alınamayacağı sonucuna varmak kaçınılmazdı. Daha uzun bir çalışmada bunun tartışılması, sosyal bilimin eleştiri olarak niteliğini ele almak ve olgu ve değer ikiliği tezinin bir çözümlenişini ortaya koymak an-

lamına gelmektedir. Çünkü, tıpkı aşkın bir gözlem dili fikrinde olduğu gibi, olgu/değer ikilemi kavramının dayandığı "nihaî değerler" fikri de yanlış anlaşılabilmektedir; neyin olgusal bir önermeyi ve neyin bir değer yargısını oluşturduğu, bağlamına göre değişebilmektedir.

NOTLAR

1. Saint-Simon'un Marx üzerindeki etkisi, kendi içinde bir tartışma konusudur. Sistematik bir değerlendirme için bkz. Georges Gurvitch, "La sociologie du jeune Marx," *La vocation actuelle de sociologie* (Paris, 1950).

2. Herbert Marcuse, *Reason and Revolution* (London, 1955) s. 341 [Türkçesi: *Mantık ve İhtilâl* (çev. Muammer Sencer)].

3. Auguste Comte, Cours de *philosophie positive*, vol. I (Paris, 1975) s. 21 vd.

4. *Ibid.*, s. 21.

5. *Ibid.*, s. 28-29.

6. *Ibid.*, vol. 2, s. 139.

7. *Ibid.*, s.139-140.

8. Bkz. John Stuart Mill, *Auguste Comte and Positivism* (Ann Arbor, 1961) s.125 vd.

9. Comte, *Cours de philosophie positive*, vol. I, s. 44 vd.

10. Bknz. Herbert Spencer, *Reasons for dissenting from the Philosophy of M. Comte* (Berkeley, 1968). Mill, bu konuda, *Auguste Comte and Positivism*, s.5 vd.'nda açıklama yapmaktadır.

11. Bkz. Kurt H. Wolff, *Emile Durkheim et.al., Essays on Sociology and Philosophy* (New York, 1964)

12. Emile Durkheim ve Fauconnet, "Sociologie et sciences sociales," *Revue philosophique*, vol. 55 (1903).

13. Mill, *Auguste Comte and Positivism*, s.59.

14. Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life* (New York, 1965) s.170 vd. Durkheim and M. Mauss, *Primitive Classification* (London, 1963).

15. Emile Durkheim, The *Rules of Sociological Method* (London, 1964) s. 14 [Türkçesi için bknz. *Toplumbilimsel Yöntemin Kuralları* (çev. Cemal Bali Akal) İstanbul: B/F/S yay., 1985].

16. Ibid., s. 48 vd.

17. Mach'ın tam bir biyografisi için bknz. John T. Blackmore, *Ernst Mach, His Work, Life and Influence* (Berkeley, 1972).

18. Bknz. Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests* (London, 1972) s.74 vd.

19. Comte, *Cours de philosophie positive*, Vol. 2, s. 16 vd.

20. Ernst Mach, *The Analysis of Sensations* (Chicago, 1914) s. 37 vd.

21. Ernst Mach, *Erkennt nis und Irrtum* (Leipzig, 1917) s. VII.

22. Mach, *The Analysis of Sensations*, s. 369.

23. Bknz. *inter alia*, Victor Kraft, *The Vienna Circle* (New York, 1953). Mach'ın kuramları, aynı zamanda, önde gelen edebiyatçıların da dikkatini çekmişti. Şair Hoffmannstahl, dünyanın yalnızca duyumlarımızdan oluşması halinde, şiirde, bilimde olduğundan daha doğrudan ve daha derinlemesine betimlenebileceğine inanarak Mach'ın derslerine katılmıştı. Roman türüne dönmeden önce, Robert Musil kariyerine bir felsefeci olarak, Mach üzerine bir doktora tezi yazarak başlamıştı.

24. A.J. Ayer et.al., *The Revolution in Philosophy* (London, 1956).

25. Rudolf Carnap, "Intellectual Autobiography", Paul Arthur Schlipp, *The Philosophy of Rudolf Carnap* (La Salle, 1963) s. 12 vd.

26. Stephen E. Toulmin, "From Logical Analysis to Conceptual History", Peter Achinstein ve Stephen F. Barker, *The Legacy of Logical Positivism* (Baltimore, 1969) s.31 vd. Carnap bu konuda sonradan şöyle yazıyordu: "Çevre'de Wittgenstein'ın kitabını okurken, yanlış olarak onun metafizik karşısındaki tutumunun bizimkine benzediğine inanmıştım. Kitabında gizemsel olan hakkındaki önermelerine yeterince dikkat etmemiştim çünkü; bu alandaki duygu ve düşünceleri benimkilerden çok ayrıydı". Carnap, "Intellectual Autobiography" s.27.

27. Herbert Feigl, "The Origin and Spirit of Logical Positivism, Achinstein ve Barker, *The Legacy of Logical Positivism*, s.5.

28. Bknz. Rudolf Carnap'ın *The Logical Structure of the World*'ın (London, 1967) ikinci yayımlanışına yazdığı önsöz.

29. A.J. Ayer, derleyenin girişi, *Logical Positivism* (Glencoe, III., 1959) s.8.

30. Carnap, *The Logical Structure of the World.*

31. Carnap, "Intellectual Autobiography", s.52.

32. Carnap, "Psychology in Physical Language", Ayer, *Logical Positivism.* s.197.

33. Bknz. Richard von Mises, *Positivism, a Study in Human Understanding* (Cambridge, Mass., 1951) s. 80 vd.

34. Richard Bevan Braithwaite, *Scientific Explanation* (Cambridge, 1968), s.51.

35. Bknz. Carnap, "The Methodological Character of Theoretical Concepts", Herbert Feigl ve Michael Scriven, *The Foundation of Science and the Concepts of Psychoanalysis* (Minneapolis, 1956).

36. Herbert Feigl, "The 'Orthodox' View of Theories: Some Remarks in Defence as well as Critique", M. Radner ve S. Winokur, *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. 4 (Minneapolis, 1970).

37. Carl G. Hempel and P. Oppenheim, "Studies in the Logic of Explanation", *Philosophy of Science*, vol. 15 (1948).

38. Carl G. Hempel, "Deductive-Nomological vs. Statistical Explanation", Herbert Feigl ve Grover Maxwell, *Scientific Explanation, Space, and Time* (Minneapolis, 1962).

39. Carl G. Hempel, "The Function of General Laws in History", *Aspects of Scientific Explanation* (New York, 1965) s. 240-241.

40. Carnap "Intellectual Autobiography", s.24.

41. Otto Neurath, "Sociology and Physicalism", Ayer, *Logical Positivism*, s.283; ayrıca bknz. Otto Neurath, *Foundations of the Social Sciences, International Encyclopedia of Unified Science*, vol.2 (Chicago, 1944).

42. Neurath "Scociology and Physicalism", s. 299.

43. Paul F. Lazarsfeld ve Morris Rosenberg, "General Introduction", *The Language of Social Research* (New York, 1955) s.2 vd.

44. Ernest Nagel, *The Structure of Science* (London, 1961) s.X

45. *Ibid.*, s.484.

46. *Ibid.*, s. 468-469.

47. Hans L. Zetterberg, *On Theory and Verification in Sociology* (Ottawa,

N.J.,1966).

48. *Ibid.*, s.46 vd. Karş. Hubert M. Bialock, Jr., *Theory Construction* (Prentice-Hall, N.J., 1967) s.2 vd. ve 10 vd.

49. Zetterberg, *On Theory and Verification in Sociology*, s. 81 ve 85.

50. *Ibid.*, s. 102-103.

51. Hempel, "The Logic of Functional Analysis", *Aspects of Scientific Explanation.*

52. *Ibid.*, s. 317.

53. *Ibid.*, s.325.

54. Bknz. Popper'in Paul Arthur Schlipp, *The Philosophy of Karl Popper* (La Salle, 1974)'deki otobiyografik makalesi.

55. Örneğin bknz. Karl Popper, "Science: Conjectures and Refutations", *Conjectures and Refutations* (London, 1972) s. 34-37.

56. *Ibid.*, s.37.

57. Karl Popper, *The Logic of Scientific Discovery* (London, 1972) s.41 vd.

58. Örneğin bknz., "Two Faces of Common Sense", in *Objective Knowledge* (Oxford, 1973) s.57 vd. Popper'in, Tarski'nin doğruluk kuramını kullanışının eleştirel bir tartışması için bknz. Susan Haack, "Is It True What They Say About Tarski?" *Philosophy*, vol. 51 vd. (1976). "Doğruluğun görünüşleri" hakkında bknz. David Miller, "Popper's Qualitative Theory of Versimilitude", International Journal of the *Philosophy of Science*, vol. 25 (1974).

59. Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago, 1970) s.1 [Türkçesi için bknz. *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* (çev. Nilüfer Kuyaş) İstanbul, Alan Yay., 1982]

60. *Ibid.*, s.126.

61. Bknz. Thomas S. Kuhn, "Reflections on My Critics", Imre Lakatos ve Alan Musgrave, *Criticism and the Growth of Knowledge* (Cambridge, 1970) s.248.

62. Bknz. Thomas S. Kuhn, "Second Thoughts on Paradigms", Frederick Suppe, *The Structure of Scientific Theories* (Urbana, 1974). Benzeri konular hakkında Popper'in en son düşünceleri için bknz. Karl Popper, "The Rationality of Scientific Revolution", Rom Harré, *Problems of Scientific Revolution* (Oxford, 1975).

63. Max Weber, *The Methodology of the Social Sciences* (Glencoe, III., 1949) s.13 vd.

64. Bknz. Anthony Giddens, *Politics and Sociology in the Thought of Max Weber* (London, 1972).

65. Marcuse, *Reason and Revolution*, s.6 vd.

66. Max Horkheimer, *Eclipse of Reason* (New York, 1974) s.5.

67. Max Horkheimer, "Der neueste Angriff auf die Metaphysik", *Zeitschrift für Sozialforschung*, vol.6 (1937).

68. Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests* (London, 1972) s.43 vd.

69. Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment* (New York, 1972).

70. Theodor W. Adorno, et.al., *The Positivist Dispute in German Sociology* (London, 1976). İlk baskısı Almanca, 1969'da. Popper'in izleyicilerinin "Bilimin siyasal-

laşması"na karşı bir saldırı hareketine geçtikleri, ilk tartışmanın bazı doğrultularıyla kesişen yeni bir tartışma şu günlerde orta çıkmış bulunuyor. Bir değerlendirme için bkz. Ralf Dahrendorf, "Die Unabhangigkeit der Wissenschaft", *Die Zeit* (21 mayıs 1976) ve aynı sayıda Lobkowicz'in yanıtı.

71. Popper, "The Logic of the Social Sciences", *Positivist Dispute*, s.102.

72. Jürgen Habermas, "Analytical Theory of Science and Dialectics," Ibid., s.142.

73. William W. Bartley, *The Retreat to Commitment* (London, 1964).

74. Bknz. Habermas, *Knowledge and Human Interests*, s. 301 vd.

75. Hans Albert, "Behind Positivism's Back?" in Adorno, *The Positivist Dispute in German Sociology*, s. 246 vd. Ayrıca bknz. Hans Albert, *Trakt über kritische Vernunft* (Tübingen, 1968).

76. Popper, "Reason or Revolution?" *Positivist Dispute*, s.299.

77. Imre Lakatos, "Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes", Lakatos ve Musgrave, *Criticism and the Growth of Knowledge* s.106 vd.; bkz. Imre Lakatos, "Changes in the Problem of Inductive Logic", *The Problem of Inductive Logic* (Amsterdam, 1968).

78. Kuhn, "Reflections on My Critics", s.256 vd.

79. Lakatos, *The Problem of Inductive Logic*, s. 121. "Doğrulamanın yeniden fakat isteksizce gündeme getirilmesi için ayrıca bkz. s.122 dipnotu 4; ayrıca s.137.

80. Mary Hesse, "Positivism and the Logic of Scientific Theories", Achinstein ve Barker, *The Legacy of Logical Positivism*, s.96.

81. Dudley Shapere, "Notes Toward a Post-Positivistic Interpretation of Science", *Ibid.*

82. *Ibid.*, s. 127.

83. Bknz., *inter alia*, W.O.Quine, *From a Logical Point of View* (Cambridge 1953); *Word and Object* (New York, 1960); *Ontological Relativity and Other Essays* (New York, 1969); Mary Hesse, *The Structure of Scientific Inference* (London, 1974).

84. Bknz. Pierre Duhem, *The Aim and Structure of Physical Theory* (Princeton, 1954); *To Save the Phenomena* (Chicago, 1969).

85. Hesse, *The Structure of Scientific Inference*, s.175 vd.

86. *Ibid.*, s.4-5.

87. Bknz. Anthony Giddens, *New Rules of Sociological Method* (London, 1976) s.142 vd.; ayrıca bknz. Israel Scheffler, *Science and Subjectivity* (Indianapolis, 1967) s. 80 vd.

88. Karl Otto Apel, *Hermeneutik und Ideologiekritik* (Frankfurt, 1971); Brian Wilson, *Rationality* (Oxford, 1970).

89. Bknz. Kuhn, "*Second Thoughts on Paradigms*".

90. Hesse, *The Structure of Scientific Inference*, s. 57 vd.

91. George C. Pitcher, *Truth* (N.J.)'deki Austin-Strawson tartışmasına bkz.

92. Hesse, bu bakış açısının, Tarski'nin doğruluğun "semantik kavramışı" ile tutarlı olduğunu ileri sürmektedir.

93. Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (London, 1975) s.55 vd.

94. Theodore Abel, "The Operation Called *Verstehen*", *American Journal of Sociology*, vol. 54 (1948); Carl Hempel, "On the Method of *Verstehen as the Sole* Method of

Philosophy", *The Journal of Philosophy*, vol.50 (1953).

95. Abel, "The Operation Called *Verstehen*".

96. Gadamer, *Truth and Method*; ayrıca bkz. Idem: *Kleine Schriften* (Tübingen, 1967).

97. Bknz. Giddens, *New Rules of Sociological Method*, s. 148 vd.

98. Abel, "The Operation Called *Verstehen*".

99. Bknz. John Gunnell, "Political Inquiry and the Concept of Action: A Phenomenological Analysis", Maurice Natanson, *Phenomenology and the Social Sciences* (Evanston, 1973).

100. Burada, "gerekircilik"in (*determinism*) bir tanımı için bknz. Giddens, *New Rules of Sociological Method*, s.85.

101. Talcott Parsons, The *Structure of Social Action* (Glencoe, III., 1949).

102. Giddens, *New Rules of Sociological Method*; Alfred Schutz, *The Phenomenology of the Social World* (London, 1972).

103. "Yapı" fikri, doğal olarak, modern düşüncede farklı bağlamlar içinde ortaya çıkmaktadır. Terimin, bir yanda "yapısal-işlevselcilik" teki kullanılma tarzıyla, diğer yanda "yapısalcılık"taki kullanım tarzı arasında belirgin farklılıklar vardır. Bu konuyla ilgili araştırmalar için bkz. Raymond Boudon, *The Uses of Structuralism* (London, 1971); Jean Piaget, *Structuralism* (New York, 1970) [Türkçesi için: *Yapısalcılık* (çev. Füsun Akatlı) Ankara: Dost Kitabevi Yay., 1982]; Peter M. Blau, *Approaches to the Study of Social Structure* (New York, 1975).

104. Anthony Giddens, "Functionalism: après la lutte", *Social Research*, vol. 43 (1976)'daki çözümlememe bakınız.

8

AMERİKAN EĞİLİMLERİ

Lewis A. Coser

Çeviren: Alâeddin Şenel

Ahlâk Ateşi ve Toplumsal Reform

Amerikan sosyolojisinin "kurucu babalar"ından Albion Small, "Öyleyse, tam bir ağırbaşlılıkla ve ağzımdan çıkan her bir sözcüğü dikkatle tartarak, toplum biliminin insanlara açık en kutsal yol olduğuna inandığımı söyleyebilirim"[1] demiştir.

Böyle bir cümlenin disiplinimizin öndegelen Avrupalı temsilcilerinden herhangi biri tarafından yazılabileceğini sanmıyorum. Yukarıdaki cümle, ilk dönemlerindeki Amerikan sosyolojisini, öteki ülkelerin sosyolojilerinden ayıran noktaları göstermektedir. İlk Amerikan sosyologlarının yazılarından birçoğunda karşılaşılan İncilci bir tutku ve ahlâkçı bir retorik, onların oldukça büyük bir bölümünün kilisede vaaz veren papazların çocukları ya da kendilerinin vaiz oldukları veya ilâhiyat okullarında okudukları bilinirse, şaşırtıcı görünmekten çıkacaktır. *American Sociological Society*'nin (Amerikan Sosyoloji Derneği) ilk başkanlarından Giddings'in, Thomas'ın ve Vincent'in babaları din adamlarıydı; Sumner, Small, Vincent, Hayes, Weatherly, Lichtenberger, Gillin ve Gillett ise, sosyolog olmadan önce, Protestan vaizlik mesleğinde çalışmış kimselerdir.[2] Sosyologlara gönderilen, özgeçmişleriyle ilgili bilgiler istenen soru kağıtlarına verilen, 1927'de Luther Bernard tarafından toplanmış 258 yanıtı inceleyen Paul J. Baker ve ekip arkadaşları, bunlardan 61'inin daha önce rahiplik yaptıklarını, bu rakama ek olarak 18'inin de Kilise'de kariyer yapmamış olmakla birlikte, eğitimlerini ilâhiyat okullarında almış olduklarını gördüler.[3]

Bu kimselerden, Sumner ve Ross gibi bazılarının, sosyoloji kariyerine girdikten sonra, çoğu örnekte, Darwin'in, ve Spencer'in evrim kuramına dayanan düşüncelerine açılmalarının etkisiyle, inançlarını yitirdikleri biliniyor. Bununla birlikte, Small ya da Vincent örneklerinde olduğu gibi, ötekileri, yaşamları boyunca inançlı Hıristiyanlar olarak kaldılar. Sosyoloji disiplininin ilk birkaç kuşağının bütün üyelerinin kişisel inançları hakkında elimde sayısal veriler bulunmamaktadır; ama birçok yaşam öyküsünü dikkatle inceleyince, Birinci Dünya Savaşı'ndan önceki dönemde sosyolog olmuş, hemen tümü kırsal bölgelerden ya da küçük kasaba çevresinden çıkmış bu kimseler arasında Hıristiyan inancının yaygın olduğu yolunda hiç bir kuşkum kalmadı.

Dine inanan sosyologların büyük bir bölümü, 20. yüzyıla geçilen tarihlerde, şu ya da bu yoldan, İlerlemeci dönem sırasında hızla gelişen, Protestanlığın toplumsal reformcu ve Toplumsal İncilci akımlarına bağlandılar. Protestan mezhepleri, İç Savaş'ı izleyen

yirmi yıl içinde, daha çok statükonun güvenilir destekleyicileri olarak göründüler; ama 20. yüzyılın başından başlayarak, bütün büyük kiliseler içinde, eleştirici sesler kendilerini duyurabildi. Soyguncu baronlar (endüstri ve ticaret kralları) çağının spekülasyon (havadan para kazanma) cümbüşleri, büyük kuzu çevirme şölenleri çevresinde kurulan kurtlar sofrası; yeni yeni doğmakta olan işçi akımının şiddete başvurularak bastırılması, kentlerin büyük ölçüde denetimden çıkmış bir biçimde büyümeleri; sınırın kapatılması, Amerika'ya yeni göçmüş, insanı dehşete düşüren sefalet mahallelerine hayvan sürüleri gibi tıkılmış, kömür madenlerinde ve işçilerini kan ter içinde çalıştıran patronların işyerlerinde acımasızca sömürülen milyonlarca kişi, bunlar ve bunalımın ve çöküşün habercisi olan öteki birçok olay, olup bitenleri yakından izleyen vatandaşlar kadar, daha önce durumundan şikâyetçi olmayan birçok din adamının da İlerlemeci akıma katılmasına yol açtı. Bu kimselerin hepsi de, sabırsızlıkla, Amerika'nın, Hıristiyan öğretisinin ahlâk mesajına daha uygun bir ülke durumuna sokulmasını istiyordu. Richard Hofstadter, İlerlemeci akımla ilgili olarak, "Amerikan siyasal tarihinde hiçbir akım" diye yazmıştır," hiçbir zaman din adamlarından bu kadar büyük bir onay görmemişti."[4]

Protestan din adamlarının, 20. yüzyıla geçilen tarihlerde, gittikçe artan sayılarda reformdan yana bir tutum takınmalarının bir başka nedeni daha vardır. Din adamları İç Savaş sonrası dönemin özelliğini oluşturan bir gelişmeyle, Amerika'yı bir salgın hastalık gibi saran zenginlik ve erk sahibi olma yarışı içinde, İç Savaş'tan önce sahip oldukları, toplumun öndegelen kesimini oluşturma konumlarının çoğunu yitirmişlerdi. Din adamlarına artık, koloniler günlerinde olduğu gibi ve İç Savaş'a kadar uzanan dönemde büyük ölçüde sürdüğü gibi, onları topluluğun sorgusuz sualsiz ahlâk önderleri durumuna yükselten korkulu bir saygıyla bakılmıyordu. Din dışı alanlarda tutturulan yeni düşünce çizgileri, özellikle de evrimci düşünce, dinsel öğretinin eski üstünlüğüne kafa tutmaya başlamıştı. Daha önce "din cübbeli kişiler" tüm eğitim kurumlarında ağır basarken, kolejlerin ve üniversitelerin mütevelli heyetleri, şimdi daha çok bankerlerden, iş adamlarından ve şirket avukatlarından oluşuyordu. İlâhiyat okullarından alınmış bir derece artık, eskiden olduğu gibi, yüksek öğretim dünyasında yönetsel görevler alabilmeyi sağlayan "serbest giriş kartı" olarak görülmüyordu. Ayrıca bu gelişmelere koşut olarak, din adamlarına ödenen yıllık maaşlar, öteki mesleklerde ödenen maaşlar karşısında gerilemeye başlamış, çoğu durumda, artan hayat pahalılığına bile yetişemez olmuştu. Dolayısıyla, Hıristiyan toplumsal reform akımının yükselişi, hiç değilse büyük ölçüde, Protestan din adamlarının toplumsal ve maddî çıkarlarının içinde bulunduğu yeni durumun ve toplumsal konumlarının içinde bulunduğu güvensizliğin ürünü olarak görülebilir. Gene Hofstadter'den bir alıntıyla belirtirsek, söz konusu akım "din adamlarının, din-dışı alanlarda gösterdikleri bazı önderlik girişimleriyle, yitirdikleri tinsel nüfuzun, yetkenin (otoritenin) ve toplumsal saygınlığın bir bölümünü yeniden elde etme girişimi"[5] olarak görülebilir.

Hıristiyan reformcuların birçoğu, bu yeni yeni uyanan toplumsal bilinçliliklerinin, toplumun içinde bulunduğu koşullar ve toplumsal sorunlar hakkında, son zamanlara dek Hıristiyan papazların düşünce dağarcığında bulunmayan bilgilerle donatılmasının gerektiğinin iyice farkındaydılar. Dolayısıyla, tutum değiştirerek, reform eğilimli çeşitli araştırmacılara, iskân görevlilerini, sosyal refah uzmanlarını ya da haksızlıklarla savaşan gazetecileri desteklemeye başladılar. Çok çeşitli örgütlenme şebekeleri, dinsel nitelikli

olan ya da olmayan bütün bu meslekleri, İlerlemeci akımın odağına ve onun çevresine bağlamaya başladı.

Amerikan sosyologlarının birinci ve ikinci kuşağı, bu gittikçe genişleyen reform akımının büyük bir parçasını oluşturdular; Toplumsal İncilci akıma ve onunla ilgili gelişmelere, ister doğrudan ister dolaylı bağlanmış olsunlar, kendilerini reformcular olarak gördüler ve daha çok reformculara seslendiler. Ayrıca dünyanın gittikçe iyiye doğru gittiği yolundaki *(melioristic)* geleneksel inançlarının desteklediği ahlâkçı çabaları, yeni açtıkları sancakların -onsuz belki de yoksun kalacakları- bir yasallık (meşruiyet) kazanmasına yardımcı oldu. Vernon Dibble'ın kısa ve özlü bir biçimde belirttiği gibi, "sosyolojinin kendisini harekete geçirecek ahlâkçılara gereksinimi vardı."[6]

Reformun Arkaplânı

Amerikan sosyolojisi, ayrı disiplin olduğunun bilincinde bir çalışma alanı olarak 1890'lı yıllarda ortaya çıktı; ama geçmişi elbette daha gerilere dayanıyordu. *Origins of American Sociology*[7] (Amerikan Sosyolojisinin Kökenleri) adlı kapsamlı çalışmalarında L.L. Bernard ve Jessie Bernard, formel sosyolojinin 19. yüzyıl sosyal bilimi içindeki öncellerini oluşturan eğilimleri en ince ayrıntılarıyla anlatmaktadırlar.

19. yüzyıl sosyal bilimi akımı içine, bir reform ruhu güçlü bir biçimde işlemiş bulunuyordu. Reformu amaç olarak benimseyenlerle, daha çok bilimsel araştırmaya önem verenler, birbirleriyle uzun süre uyum içinde geçinememiş olsalar bile, Amerika'da reform ve sosyoloji akımlarının ortak köklerden beslenmiş olmaları anlamlıdır; gerçekten, 1851'de "yabancıların Amerikan devletler topluluğuna alınışıyla ve onun içindeki, devletçe bakılan yoksullara yardımla ilgili bütün yasaların uygulanışını denetlemek"[8] amacıyla kurulmuş olan Massachusetts Board of Alien Commissioners (Massachusetts Yabancılar Masası) on beş yıl sonra American Social Science Association'ın (Amerikan Sosyal Bilim Derneği) çekirdeğini oluşturmuştur.

Amerikan Sosyal Bilim Derneği amaçlarının, "sosyal bilimin gelişmesini desteklemek, ve kamunun düşüncesine, Yasa Değişikliklerinin en iyi biçimde gerçekleştirilmesinin en pratik yollarının neler olduğu konusunda rehberlik etmek, Eğitimin Geliştirilmesi, Suçların Önlenmesi ve Bastırılması, Hükümlülerin Islahı ve Kamu Ahlâkının Geliştirilmesi, Kamu Sağlığı Kurallarının Kabul Edilmesi ve Ekonominin, Ticaretin ve Maliyenin Sorunlarıyla İlgili Konularda Sağlam İlkelerin Yaygınlaştırılması"[9] olduğunu açıklamıştır. Bu dernek, 1865'de çalışmaya başlamasıyla birlikte, reform ruhu ile bilimsel araştırma çabasını birleştirdi. "Sorunlar"a ağırlık verme tutumu, dernek içinde, 1870'li ve 1880'li yıllar boyunca, özellikle Tutukevleri Ulusal Derneği (National Prison Association) ve Hayır ve Islah Dernekleri Ulusal Birliği (National Conference of Charities and Correction) gibi çeşitli kamu yararı derneklerinin kendisinden ayrılmasından sonra gittikçe artan bir muhalefetle karşılaştı. Derneğin, sosyal bilimin akademik saygınlığı ile ilgilenen üyeleri, derneği, doğrudan doğruya sosyal çalışma alanında ve eyleme yönelik öteki etkinliklerde kullanılmaktan kurtarmaya çalıştılar. Evet, ileriki sayfalarda gösterileceği gibi, reformcu ahlâk, Amerikan sosyologlarının ilk kuşağının ilgisini öylesine yönlendirmiştir ki, bu anlayış, sosyolojinin gittikçe hızlanan ilk gelişmesini sağlayan belli başlı öğelerden biri olmuştur. O günlerin

kökleri derine inen reformcu eğilimlerinin, güçlü mantıksal uzantıları toplumun sistematik, rasyonel ve ampirik yöntemlerle incelenmesini ve bozuk bir dünyanın denetime alınmasını talep etmekteydi.[10]

İlk üniversite sosyoloji bölümlerinin kuruluş yönetmeliklerinde, sosyolojiye karşı salt kuramsal ilgiden çok, olgulara "sorunlar" açısından yaklaşımın ağır bastığı apaçık görülmektedir. Örneğin, Columbia Üniversitesi'nin bir sosyoloji kürsüsünün kurulacağını açıklayan bildirisinde şöyle deniyordu: "Endüstriyel ve toplumsal ilerlemenin, çağdaş topluluğu, çözümü bilimsel incelemelerin en iyilerini ve uygulama alanında eyleme yönelik en içten çabaları gerektirecek çok büyük çaplı toplumsal sorunlarla karşı karşıya getirdiği, gittikçe daha açık olarak görülmektedir. Sosyoloji terimi... günümüzün insanını yakından ilgilendiren çok sayıda konuyu içine alır. Toplumsal sorunlarla etkili bir biçimde uğraşabilmek, bunların hem kuramsal hem de somut olarak ele alınmasını gerektirir". Yeni kurulan kürsüde "felsefî yani genel sosyolojinin, pratik yani somut toplumsal sorunların sosyolojik ilkelerle ilişkisinin sıkı bir biçimde incelenmesini sağlayacak... yoksulluk, yoksullara yardım yasaları, hayırseverlik yöntemleri, suç, cezabilim *(penology)* ve toplumsal ahlâk konularında özel eğitim dersleri verilecektir."[11]

Columbia Üniversitesi'nin Giddings tarafından kaleme alınan bu açıklaması, belki de kurama, öteki sosyoloji kürsülerinin açılışını duyuran benzeri demeçlerden daha fazla önem vermektedir.[12] Bir Amerikan sosyolojisi tarihçisinin dediği gibi, "sosyolojinin, eğitimi yapılan bir konu olarak Amerikan üniversitelerindeki gelişmesi, bir yandan, kuvvetle olmak üzere Spencer'den ve onunki kadar kuvvetli olmaksızın sosyolojinin birkaç öteki Avrupalı öncüsünden etkilendi... öte yandan, 1920'den önce Birleşik Devletler'in, kolejlerinde ve üniversitelerinde öğretilen sosyoloji, ülkede 19. yüzyılda canlı bir biçimde gelişmekte olan insancıl, insansever ve toplumsal reformcu akımlardan, belki daha da fazla etkilendi ve bu akımlarca biçimlendirildi... sosyoloji adı altında verilen derslerin büyük bir bölümünün içinde bulunduğumuz 20. yüzyılın ikinci onyılına uzanacak kadar yakın tarihlere dek, daha çok, 'toplumsal sorunlar' ile ilgilendikleri, yani, yoksulluk, suç ve 'muhtaç, özürlü ve suçlu sınıflar'ın iyileştirilmesi gibi sorunları ele aldıkları kesindir."[13]

Yüzyılımıza girilen yıllara rastlayan tarihlerde, Amerikan sosyologları, konuların bilimsel ve kuramsal yönlerine önem vererek akademik saygınlık kazanmaya çalışmışlarsa da, reformcu çabalarından uzaklaşmış değillerdi.[14] Günümüzde, sosyal bilim ile reform arasında bir karşıtlığın değilse bile, birbirlerinden, hemen hemen tümüyle bağımsızlık durumunun bulunduğuna değinen bir çağdaş sosyoloğa, Amerikan sosyolojisinin kurucu babalarının yazılarında ikide birde karşılaşılan reformcu sözler, gelenekleşmiş deyişlerden öte bir şey olarak görünmez. Ama böyle bir yorum, ancak, bir kimsenin kendisini 19. yüzyılın sonlarının değerleri çerçevesi içine aktarmayı unutması durumunda olanaklıdır.[15]

Albion W. Small ve George E. Vincent'in Amerikan sosyolojisinin ilk ders kitaplarında belirttikleri gibi, "sosyoloji toplumu düzeltip geliştirmek yolunda gösterilen çağdaş çabadan doğdu."[16] Sosyolojinin kendilerini bu disipline adayan ilk neferleri, tekrar tekrar kendilerini, doğrudan doğruya reform davasıyla ilgilenmekten kurtarmaya çalışmışlarsa da, reform davası arka kapıdan tekrar tekrar içeri daldı.[17] "Bir sosyolog ne-

dir?" sorusunu yanıtlayarak sosyoloğu tanımlama girişiminde Small, 1905'de "birçok kimse" sosyolojiyi "ücretlilerin durumunun düzeltilmesi, ya da dilenciler ve suçlularla uğraşılması için hazırlanan plânların içinde özümlenebilecek" bir şey olarak görür; ne var ki, sosyolog her türlü toplumsal olgunun incelenmesiyle ilgilendiği ölçüde, bu yargı gerçeğin ancak küçük bir parçasını yansıtır,[18] diye yazabiliyordu. Ancak aynı Small daha önce, "bilim adamları toplumun geliştirilmesi ve ıslahı amacını güden plânların ve öteki araçların yetkinleştirilip uygulanması işlerinde etkin rol isteyerek, hem bilginlik hem de yurttaşlık yönlerini geliştirmelidirler"[19] demişti. *Adam Smith and Modern Sociology* (Adam Smith ve Modern Sosyoloji) adlı yapıtında Small, su götürmez bir biçimde: "Sosyoloji, ilgi alanının genişliğiyle ve metodolojik yönüyle, görevinin bilincinde olan bir ahlâk felsefesinden başka bir şey değildir"[20] diyordu. Daha sonra gene: "Modern toplumda kapitalin küstahlıkları ile insanlığın ulu değerleri arasında çok büyük bir çatışma vardır. Akademik sosyal bilimcilerimiz, dikkatlerini daha çok yalnızca kendileri gibi olan kimseleri ilgilendiren inceliklere adamaktan vazgeçer, onun bir bölümünü, genel olarak insanın bu radikal ahlâk sorunuyla uğraşmakta kullanırlarsa, kuşaklarına daha iyi bir amaç yolunda hizmet etmiş olacaklardır"[21] diyecektir.

American Journal of Sociology'yi (Amerikan Sosyoloji Dergisi) yönettiği uzun yıllar boyunca, daha çok metodoloji sorunlarına kafa yoran Small, aynı zamanda, *Between Eras-From Capitalism to Democracy* (Çağlar Arasında-Kapitalizmden Demokrasiye)[22] adını taşıyan, içinde, kapitalizmin köklü bir reformdan geçirilmesini isteyip, kurulu dağıtım sistemini "adaletin ırzına geçilmesi" olarak nitelediği,[23] bir dizi kurmaca niteliğindeki konuşmadan oluşan kitabın da yazarı idi. Amerikan Sosyoloji Derneği'nin, 1913 toplantısında yaptığı başkanlık konuşmasında Chicago'daki bir Vaftizci *(Baptist)* kilisenin saygıdeğer diyakozu* [da] olan Small, olanca gücüyle vurgulayarak, "yüzyılın toplumsal sorunu, uygar ulusların 19. yüzyılın bireycilik ve kapitalizm çılgınlıklarından sonra akıllarını başlarına yeniden toplayıp toplayamayacakları sorunudur,"[24] diyordu.

Bu yazıda, ilerideki sayfalarda da, Albion Small'ın kuşağının yazılarında reform retoriği ile bilimsel dili birlikte kullanmaları üzerinde durma fırsatı doğacak. Reform eğilimi göze çarpacak derecede belirgin olmakla birlikte, sosyoloji akademik bir disiplin olma yolunda hızla büyük adımlar atmıştır.

Sosyolojinin Akademik Bir Disiplin Oluşu

Hıristiyan ahlâkçılığının ve İlerlemeci reform akımının güçlü çekimine karşın, sosyoloji, Amerikan toplumuna, maddi bir temele dayanmadan demir atamazdı. Bu temeli, 20. yüzyıla girilen yıllardan başlayarak, yüksek öğretim sisteminde görülen, daha önce benzeri görülmedik bir gelişme ve bu sistemin türedi disiplini [sosyolojiyi] benimseme eğilimi sağladı. Sosyolojinin, dünyanın her yerinde uzun yıllar, "Amerikan bilimi" olarak bilinmesinin nedeni, daha çok, yerden mantar gibi biten Amerikan akademik kurumlarına erkenden yerleşmiş olmasında aranmalıdır.

Joseph Ben David'in başı çektiği yolda onu izleyerek Anthony Oberschall'ın belirt-

* "Kadrolu" olmaksızın, kilisede gönüllü vaazlar veren kimse (ç.n.).

tiği gibi, "Birleşik Devletler'de hızla yaygınlaşan yüksek öğretim sisteminin, geniş kaynaklardan beslenmesi ve yarışmacı doğası ile, sosyolojiyi çıkarlarına uygun gören etkili ve örgütlü grupların, bu yeni disiplinin hâmiliğini yapıp onu etkin bir biçimde desteklemeleri, sosyolojinin Birleşik Devletler'de kurumlaşıp yerleşmesini sağlayan en önemli etmenleri oluşturdu. Ayrıca, sosyolojinin sağladığı olanaklardan, yalnızca, düşünsel bakımdan doyuma ulaşamamış, durumdan hoşnutsuz ve toplumsal sorunlara yakın ilgi duyan bilim adamları değil, aynı zamanda, daha önce yerleşmiş disiplinler yoluyla akademik kariyere giremeyecek olan, yükselme tutkusuna sahip bir grup da yararlandı."[25] .

Her ne kadar geleceğin din adamlarının, öteki serbest mesleklerin ve yukarı tabakanın üyelerinin yetiştirilmesi amacıyla kurulan kolejler, koloniler döneminden beri ortalığı kaplamışlarsa da, Amerika'nın tam anlamıyla gelişmiş ilk üniversitesi olan Johns Hopkins Üniversitesi, kapılarını ancak 1876'da açtı. Bu tarihten dört yıl sonra, Columbia Koleji ulusal bir üniversite olma yolunda gelişmeye başladı. Onu, çok geçmeden, Michigan ve Pennsylvania üniversiteleri izledi. 1891'de, hayır sahiplerince yapılan büyük çaplı yardımlar, iki yeni büyük üniversitenin, Stanford Üniversitesi'nin ve Chicago Üniversitesi'nin yaratılmasına yol açtı. Çok geçmeden bunları başkaları izledi.

Amerikan üniversite sisteminin oldukça kısa bir süre içinde dev adımlarla ilerleyip gelişmesinin yanı sıra, Avrupa üniversitelerinin yüzyıllık geleneklerinin kamburlarını sırtlarında taşımayan yeni kurumlar olarak üniversiteler, yeni disiplinleri, özellikle de sosyal bilimleri benimsememe yeteneğine sahip olduklarını gösterdiler. Bu gelişmelerin sonucunda, ister Avrupa'da (çoğu Almanya'da) ister yeni lisansüstü okullarında eğitim görmüş olsunlar, genç sosyal bilimciler, akademik pazarda tutulmaya başladılar. Doğu'nun en saygın kurumlarında kendilerine yer açamayanlar, bu fırsatı Uzak Batı'da yakaladılar. Toplumun içinde bulunduğu yeni koşullar hakkında bilgi edinme yolunda yeni yeni filiz veren talepler ve reform yolunda duyulan rehberlik gereksinimi, toplumsal konularda yenilikçi gençlerin ve ilerici genç sosyal bilimcilerin, reform eğilimli kurslarını ve ders programlarını, [kurumlarına] bir dereceye dek kolaylıkla sokmalarını sağladı. Akademik özgürlüğün sınırlandırılması doğrultusunda bazı çirkin örneklerle karşılaşılmışsa da, yetişmiş sosyal bilimcilerin görece kıtlığı, yenilik ardında koşan bu kimseler için iyi bir pazar yarattı; öyle ki, işledikleri konuyu tanımlamada ve verdikleri derslerin yapısını belirlemede, oldukça büyük bir serbestliğe sahip oldular.[26]

Birleşik Devletler'de ilk sosyoloji dersini, 1875'de, Yale Üniversitesi'nde William Graham Sumner verdi ve bunu, Sumner'ın Spencerci eğiliminin öğrenciler üzerinde "düşünsel ve ahlâksal zarar" vereceği duygusuna kapılan Yale'in başkanı Noah Porter'ın şiddetle karşı çıkmasına rağmen gerçekleştirdi. Ne var ki çok geçmeden, birçok kolejde, doğrudan doğruya kolej başkanları, daha önce verdikleri zihinsel ve ahlâksal felsefe dersleri yerine "sosyoloji" dersleri vermeye başladılar. Örneğin Colby Koleji başkanlığının birinci yılının sonunda, 1890'da, Albion Small, mütevelli heyetine, daha önce verdiği, temel derslerden biri olan "ahlâk bilimi" adıyla bilinen dersinin konusunu değiştirdiğini bildirdi. Small'a bakılırsa, "metafizik felsefenin gelişmesini izlemeye çalışmak yerine, sınıfa modern sosyoloji felsefesi"ni sunmuştu. Colby Koleji'nde kullandığı, daha sonra Chicago Üniversitesi'nde yeni açılan Sosyoloji Bölümü'nün başkanı olduğu zaman, ana çizgileriyle izlediği ders içeriği özeti konuyu üç bölüme ayırmaktadır: [1] "Betimleyici Sosyoloji; geçmişte ve zamanımızdaki varolan toplum; *bulunduğu durumuyla* dünya";

[2] "Statik Sosyoloji; *olması gerektiği biçimiyle* dünya ve [3] "Dinamik Sosyoloji; ideal olana yaklaşma yolunda başvurabileceğimiz yöntemler; *düzeltme, iyileştirme süreci içindeki* dünya."[27]

İster kolej başkanlarınca, ister genç okutmanlarca verilsin, ilk sosyoloji dersleri, ahlâk vaazlarının, olgularla ilgili betimlemelerin, toplumsal sorunların, tutucu ya da reformcu eğilimli Darwinciliğin, Hıristiyanlığı yüceltici övgülerin, ekonominin temel ilkelerinin ("kurumsal ekonomi"nin) ve toplumsal patolojinin çeşitli biçimlerine karşı duyulan ilginin biraraya getirilmesinden oluşan rengârenk bir yamalı yorgan görünümündeydiler. Ancak 1900'de sosyolojide ilk farklılaşma eğilimleri görüldü.[28] Sosyolojik çözümleme ile, yani "saf sosyoloji" ile ilgilenen okutmanlar, kendilerini, daha çok toplumsal sorunlarla, yani "uygulamalı sosyoloji" ile ilgilenen meslektaşlarından ayırmaya başladılar.

Aynı zamanda sosyologlar kendilerini "kurumsal ekonomi"cilerden ve daha önce genellikle genel "sosyoloji" öğretmiş olan tarihçilerden ve felsefecilerden farklılaştırmaya başladılar. Birinci Dünya Savaşı'na rastlayan yıllarda, tümüyle sosyolojiye adanmış tek dergi olan *The American Journal of Sociology*'yi çıkaran Chicago Üniversitesi'nin Sosyoloji Bölümü'nce yönlendirilen, sosyologlar, kamuca tanınan bir kimlik ve görünüş geliştirdiler.

Gelişmekte olan sosyoloji disiplinine can veren bellibaşlı düşünce akımları en iyi biçimde, bu disiplin üzerinde kalıcı izler bırakan kimselerin, Amerikan sosyolojisinin erken dönemlerinin tarihine yaptıkları büyük katkılara bakılarak incelenebilir. Bu düşüncelerin, elbette, Amerikan sosyolojisinin kurucu babalarının yapıtlarını içinde yarattıkları tarihsel ve toplumsal bağlam içinde ele alınmaları gerekir.

Sumner ve Ward: Meliorizm'e Karşı Laissez-Faire

Sosyologlar üzerinde Auguste Comte'un öğretisi sosyal bilim akımı içindeki öncelleri arasında, ötekilerinkinden kat kat üstün bir etki yaratmışsa da, Sumner ve Ward kuşağı, Herbert Spencer'in ve Sosyal Darwincilerin yapıtının büyüsü altındaydı. Bu kuşağın üyelerinin hepsi Spencer'in öğretisinin ana çizgilerini benimsemiş değildi; ama önemli noktalarda Spencer'e karşı çıkanlar bile, onun ortalığı birbirine katan sesine kulak vermek gereğini duydular.

20. yüzyıla girilirken, Amerika'daki Sosyal Darwinci kamp, geniş ölçüde, endüstri şeflerini uygarlığın çiçekleri olarak yücelten ve denetimsiz *laissez-faire*'ci bir ekonomik sisteme ideolojik destek sağlayan "Tutucu Darwincilik" ile "Reformcu Darwincilik" dallarına ayrılmış bulunuyorlardı. Reformcu Darwincilik eğilimi, başlıca ipuçlarını, Darwin'in ateşli öğrencisi, daha sonra konuşulacak adıyla Darwin'in "buldog"u olan Thomas H. Huxley'den aldı. "*Evolution and Ethics*" (Evrim ve Ahlâk Felsefesi) adlı, 1893 tarihli yazısında Thomas H. Huxley, insanlığın "kozmos ile ilgili" ve "ahlâk ile ilgili" olarak iki farklı süreç içinde bulunduğunu ileri sürdü. Evrim ve en uygun olanın yaşamda kalması, insan yazgısının "kozmik" bölümüne aitti; ne var ki, evrim içinde bulunan insanlık, evrimin "doğal" gelişme çizgisinden ayrılan ve bu eğilime karşı çıkan bir ahlâksal süreç yaratmıştı; Öyle ki, ahlâk felsefesinin biyolojiden herhangi bir ders almaya gereksinimi yoktu.[29] Reformcu Darwincilere göre, evrimci kuramların bulgu-

larıyla, dünyayı ahlâk düşünceleri doğrultusunda biçimlendirme çabaları arasında, herhangi bir kopukluk yoktu. Sumner, açıkça Darwincilerin birinci kampında [Tutucu Darwinciler arasında] yerini almışken, Ward, birçok öteki ilk sosyologla birlikte, ikinci kampın [Reformcu Darwinciliğin] içinde bulunuyordu.

William Graham Sumner: 1840-1910

Herbert Spencer'in Amerika'daki en açıksözlü izleyicisi Sumner, evrimcilik, *laissez-faire* ve Malthuscu karamsarlık ile, büyük bir Püriten ermişinin coşkusunu biraraya getirdi. Amerikan sahnesinde, Darwinci en uygun olanın yaşamda kalması öğretisini, sonradan sosyologluğa dönen Episkopal kiliseye bağlı bu din adamından daha katı bir biçimde toplum alanına uygulayan pek az kimse vardı. İnsan, Sumner'ın tüm toplum felsefesini, onun pragmatik cümlelerinden biriyle özetlemekten kendini alamaz: "Toplumun her şeyden önce, herkesin işine burnunu sokanlardan kurtulmaya, yani kendi başına bırakılmaya gereksinimi var."[30] Sumner'ın gençliğinde herhangi bir an, Tanrı'nın görünmez eline, daha sonraları Adam Smith'in görünmez eline inandığı kadar derinden inandığı şüphelidir.

Sumner'ın babası, Lancashire'dan Amerika'ya göçmüş olan, tutumlu, çok çalışkan bir makinist, oğlunun çizdiği portresine inanacak olursak, tek bir toplumsal davaya, dünya nimetlerine karşı kendini tutma davasına derinden bir tutkuyla bağlı, sofu bir Protestan idi. Yaşamının daha sonraki dönemlerinde Sumner, babasının dinsel inançlarının çoğunu bırakmışsa da, bu inançların temelindeki "Protestan" tutumu hiçbir zaman bırakmamıştır. Tutumluluk, çalışkanlık, ihtiyatlılık ve perhiz, Sumner'ın dayandığı erdemler ve değerler olarak kaldı. "Yaşamlarını gönenç içinde geçirmek istiyorlarsa, yeryüzündeki hiçbir insan ırkının, kendisini hiçbir zaman çalışma, ihtiyat, kendini tutma ve ılımlılık zorunluluğundan kurtarabileceğini.. düşlemeyelim"[31] diye yazdığında, babası kendisini yürekten onaylardı, herhalde.

Sumner daha on üç on dört yaşlarında, hırslı bir okuyucu durumuna gelmiş biri olarak, Connecticut'ın Hartford kentindeki Young Men's Institute'ün kitaplığında, Harriet Martineau'nun *Illustrations of Political Economy* (Ekonomi Politikten Örnekler) kitabıyla karşılaştı. Ricardo'nun ve Malthus'un düşüncelerini halk düzeyine indiren ders verici bir öyküler demeti olan bu yapıttan, serbest ticaret ilkelerini benimsedi ve "değişim (mübadele) özgürlüğünün sınırlandırılması, hükümetin işlediği bir günahtır" gibi "doğal gerçekler"i öğrendi. Sumner daha sonra, "kapital, emek, para ve ticaret hakkındaki temel kavramlarımın hepsi, çocukluktan gençliğe geçiş çağımda okuduğum bu kitaplarca biçimlendirildi"[32] demiştir. Episkopal kilisesinin papazı olarak geçirdiği kısa bir din adamlığından sonra Sumner, Spencer'in ve Darwin'in etkisiyle, dinsel inancını yitirdi ve Yale Koleji'nde bir öğretim üyeliği kadrosunu kabul etti; serbest girişime olan inancını ise yitirmedi.

Sürekli olarak "Sumneroloji"nin ["Sumnerbilim"in] etkisine açık Yale Koleji mezunu kuşaklar, bankacılık ve ticaret dünyasında işbaşına geçtikçe, sınıfta yaptığı konuşmalar eksiksiz olarak New York gazetelerinde yayınlanıp, okuyucu mektupları sütunları, Sumnerci polemiklerle dolmaya başladıkça, Sumner'ın hiç de, evrim ve yarışma yasalarının yansız bir saptayıcısı ve gözlemcisi olmadığı açıkça görüldü. Korumacılığa karşı ve serbest ticaretten yana savaşarak, İspanya-Amerika savaşının gerisinde

yatan emperyalist eğilimlere saldırarak Sumner, varlıklı, kudret ve kuvvet sahibi kimseler topluluğunun büyük bir bölümünün kuşkularını üzerine çekti. Cumhuriyetçi [Parti'li] basın ve Cumhuriyetçi mezunlar, kendisini Yale'dan uzaklaştırmak için ardarda girişimde bulundular.[33] Ne var ki, Sumner bu tür girişimlerden yılacak biri değildi. Kendisine göre, korumacılığın savunucuları yanılmakla kalmıyor, aynı zamanda günah işliyorlardı ve Sumner "sosyalizmin tümden ahlâka aykırı" olduğuna inanmıştı. Hıristiyanlıktan evrimciliğe geçmiş biri olmakla birlikte, bu geçişten sonra yazdığı yazılarının çoğunu biçimlendiren, geçmişindeki Hıristiyan ahlâkçılığıdır.

Sumner kendisini bir tür "milletler" havarisi*, tuttuğu yolların yanlışlığından dolayı, halkını büyük bir üzüntüyle ve öfkeyle azarlayan eski ahit peygamberi olarak gördü. "Tilkiler" çağında, tam da özgür bireysel girişimlerin yerini hızla tröstlerin ve dev şirketlerin aldığı bir tarihte Sumner, bireysel girişimi tutkuyla savunan bir "aslan" idi. Yitirmekte olduğu bir savaşı, ortanın solundaki meslektaşlarının çabalarının temelinde yatana benzer tam bir dürüstlük duygusuyla sürdürdü.

Sumner'a göre, "en uygun olanın yaşamda kalması yasası, insanın koyduğu bir yasa olmadığı için, insan tarafından ortadan kaldırılamaz. Bu yasaya karışırsak, en uygun olmayanın yaşamda kalmasından başka bir sonuç elde edemeyiz."[34] Sumner derslerinde insanlık tarihinin, bireyler, sınıflar ve gruplar arasında sürekli bir savaş olarak görülebileceğini öğretti. Gerçekten, Sumner'ın öğretisinin içinde, Karl Marx'ınkinden çok daha dogmatik ve katı bir ekonomik determinizm vardı. "Kurumları yapan ve yıkan şey" diye yazdı, "insanın çıkarı, onun aracılığıyla da insanın doğası üzerinde etkili olan ekonomik güçtür."[35] Kanısınca, "haklarla ilgili görüşler, böylece, çıkarların gelgiti üzerinde sürüklenmektedirler."[36]

Sumner, doğal güçler dengesinde düzeltmeler yapmak isteyen reformculara karşı, bu kimseler yaşamda kalmanın çetin savaşım yasasından kurtulmaya çabaladıkları için, hoşgörüsüzdü. "Bunlar, 'güçlü' ile 'güçsüz' terimlerinin, çalışkan ile aylakgezer, tutumlu ile savurgan terimlerine eşdeğer olarak görülmedikçe, hiçbir biçimde tanımlanamayacaklarını kavrayamıyorlar. Bunlar ayrıca, en uygunun yaşamda kalmasından hoşlanmazsak, elimizde olanaklı tek seçeneğin kalacağını, bunun da en uygun olmayanın yaşamda kalması olacağını kavrayamıyorlar."[37]

Sumner yalnızca dinsel olmayan vaazlar vermiş, evrimcilikten yana ateşli kitapçıklar yazmış, ahlâk seferberlikçilerine sert eleştiriler yöneltmiş biri olsaydı, belki yalnızca, pek özgün olmayan bir Sosyal Darwinci, Amerikan giysileri içinde bir Spencer olarak anımsanacaktı. Gerçekten, Amerikan sosyolojisinin daha sonraki tarihi üzerinde kalıcı bir etki yaratan tek yapıtını *Folkways*'i[38] (Halk Yordamları), yaşamının oldukça ileri bir

---

* *Kitabı Mukaddes*'in "Eski Ahit" kitabı salt Yahudilere seslenir. İsa "Yeni Ahit"i (İncil'i) vaaz ederken havarilerine "milletler yoluna gitmeyin" der (Matta, 10, 5.). Ancak Yahudiler havarilere ve "Yeni Ahit"e inanmak istemeyince, Aziz Pavlos, "Allahın kelâmını önce size söylemek gerekti, madem siz onu kendinizden atıyorsunuz, işte biz de milletlere [öteki halklara] dönüyoruz" diye yakınır (Resullerin İşleri, 12, 46) ve sonra tek tanrılı dini tüm halkalara açan "milletlerin havarisi" olur. Burada Sumner, Aziz Pavlos'a ve halkının yollarını beğenmeyip onları azarlayan "Eski Ahit" peygamberlerine benzetiliyor (ç.n.).

tarihinde (1906) yayımladı. Bu yapıtında ahlâkçılığının yerini büyük ölçüde kapsamlı bir ahlâksal görecilik *(relativism)* almış ise de, düşüncelerinin temelinde yatan *laissez-faire*'ci tutum hemen hiç değişmemişti.

Bu yapıtın altbaşlığı, "A Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores, and Morals" (Alışkanlıkların, Görgünün, Göreneğin, Törelerin ve Ahlâkın Sosyolojik Önemi Üzerine Bir Çalışma) yapıtın içeriğini açıklamaktadır. Savını çeşitli kültürel bağlamlardan derlenmiş çok çeşitli etnografik ve tarihsel malzemeyle destekleyerek Sumner, bir yandan insanın temel özelliklerinin varlıklarını nasıl sürdürdüklerini açıklarken, aynı zamanda, insanın evriminin kapsamlı bir kuramını geliştirme girişiminde bulundu.

Sumner, hayvan atalarından getirdiği içgüdülerin rehberliğiyle ve acıdan kaçma ve hazzını en çoğa çıkarma eğilimiyle insan soyunun, sınama ve yanılma yoluyla da olsa, yavaş yavaş, grup davranışı türleri, belli şeyleri belli yollardan yapma alışkanlıkları gibi, insanlardan oluşan çevreye uyarlanma düzeyini en yüksek noktasına çıkaran ve var-olma savaşımından başarıyla çıkmasını sağlayan davranışlar geliştirdiğini ileri sürdü. Söz konusu grup davranışı ve alışkanlıkları türlerinin, bilinçli düşünme düzeyinin altında işlediklerini söyledi.

Sumner'ın *folkways* (halk yordamları) dediği, işleri alışkanlık edinilmiş belli yollarla yapma davranışları, [Sumner'a göre] grubun iyiliğini sürdüren şeyler oldukları görülünce "töreler"e dönüştürülürler. "Töreler, telkin ettikleri ve geliştikçe içlerinde taşımaya başladıkları toplumun iyiliğiyle ilgili felsefi ve etik genellemeleri de içeren 'halk yordamları'dır. Töreler, bir toplumda, inançlar, düşünceler, yasa derlemeleri ve bu yolların doğasında varolan iyi yaşama standartlarıyla birlikte, insanların gereksinimlerini ve isteklerini karşılamak yolunda uygulanagelen, belli işleri belli biçimlerde yapma yollarıdır..."[39] Töreler herhangi bir şeye doğruluk kazandırabilirler. "Yaptıkları, giyinme, konuşma, davranış, görgü vb. şeylerin üzerini, geçerli geleneğin buyruğuyla kuşandırmak ve onları, içinde kalındığı sürece sorguya çekilemeyecek kılan bir biçimde düzenleyip, sınırlarını belirtmektir."[40] Töreler zorlayıcı ve sınırlayıcıdır. Toplumun ya da grubun tüm üyelerine hükmederler ve çiğnenmeleri durumunda olumsuz kesin yaptırımlarla desteklenirler. Halk yordamlarından sapma durumunda uygulanan yaptırımlar, örneğin hakkında dedikodu yapma gibi, ancak ılımlı yaptırımlar olabilirken, törelerin çiğnenmesi durumunda uygulanan yaptırımlar, kesinlikle törelerin grubun iyiliğini güvence altına alan kurallar olarak görülmelerinden dolayı, serttir.

Sumner'ın anahtar niteliğindeki üçüncü kavramı "kurumlar"dır. "Bir kurum, bir kavramdan (düşünceden, mefhumdan, öğretiden ya da eğilimden) ve bir yapıdan oluşur... Yapı, kavramı ayakta tutar ve kavramın olgular dünyasına sokulmasını gerçekleştirecek aracı gereci sağlar."[41] Geçmişin çoğu kurumları "yükselen" *(crescive)* bir nitelik taşımışlardır; yani halk yordamlarından ve törelerden beslenerek yavaş yavaş oluşmuşlardır. "Koyulmuş" *(enacted)* kurumlar ise, bunun tersine, aklın buluşunun ve sunuşunun ürünleri olarak, çağdaş dünyaya aittir. Din, mülkiyet ve evlilik daha çok "yükselen" kurumlarken, modern bankalar ve aynı partiye oy verenler topluluğu "koyulmuş" kurumlardır. Ne var ki, yasa koyma eylemleri, ancak, kökleri törelere dayandığı ölçüde başarılı olabilir. "Yasamanın, dayanak noktası olarak töreleri alması,...güçlü olabilmesi için, törelerle tutarlı olması [törelere ters düşmemesi] gerekir."[42] Halk yordam-

ları, töreler ve "yükselen" kurumlar duyguya ve inanca dayanırlar. Yasalar ve "koyulmuş" kurumlarsa, göze çarpacak biçimde yoktan var edilmişlerdir ve "rasyonel ve pratik nitelikteki" olumlu buyruklarla yasaklamaları kapsarlar.[43] Ne var ki yasalar, Sumner'a göre, kendilerini yazıya, yasaya döktükleri "törelerden türetilirler" ve bu Sumner için çok büyük önem taşıyan bir olgudur. Dolayısıyla, törelere ters düşen yasalar koyma yolunda herhangi bir girişim, başarısızlığa uğramaya mahkûmdur. "Devlet yordamları" *(stateways)* hiçbir zaman "halk yordamları"na *(folkways)* karşı olamaz.

Sumner *Folkways*'de ahlâk alanında tutarlı bir görecelikten yana olmuşsa da, burada *laissez-faire*'e olan sarsılmaz inancını sürdürdüğü açıkça görülmüş olmalı. Törelere ters düşen yasalar koyma yolunda her türlü girişimin başarısızlığa uğramaya mahkûm olduğunu ileri sürmektedir. Töreler değişirler; ama töreler, insanlığın kendini saran çevreye uyarlanmasının değişmesiyle birlikte, değişen "yaşam koşulları"na uygun olarak, ağır ağır değişirler; ve daha çok, sınama ve yanılma yoluyla değişirler. Töreler bulanık bir ırmak gibi yuvarlanıp giderler, bunları etkileme yolunda herhangi bir kasıtlı girişim, evrenin düzenini bozmaktan başka bir sonuç doğurmaz. Sumner, Amerika'da içki yasağı koyma yolundaki girişimlerin, Amerikan halkının içki töresi karşısında uğradığı büyük yenilgiyi, göklerdeki mekânında öğrendiği zaman, ağzı kulaklarına varmış olmalı.

Bununla birlikte, tutucu eğiliminin bir olguyu görememesine, türdeş (homojen) toplumlar bilinçli değişiklik girişimlerine gerçekten kuvvetle direnebilirlerken, çeşitli grupların ya da tabakaların törelerinin birbirleriyle çatışma ya da sürtüşme içinde olduğu türdeş olmayan (heterojen) toplumlarda, durumun hiç de böyle olmadığını gözden kaçırmasına yol açtığı açıkça anlaşılacaktır. Bu türdeş olmayan toplumlarda, bilinçli çabalar, gerçekten, sürmelerinde yerleşik çıkarları olan çevrelerce benimsenen eski töreleri altüst edebilirler. "Koyulmuş" [törelerden kaynaklanmayan] yasalar bu tür toplumlarda Sumner'ın kabul edebileceğinden çok daha güçlüdür. Yurttaşlık hakları yasalarının başarıları hakkındaki haberler, göklerdeki mekânında Sumner'a ulaştığı zaman, ağzı kulaklarına varan hoşnutluğunun yerini, çok geçmeden yüzündeki inanmayan ve üzüntülü bir anlatım almış olmalı.

Sumner'ın söz konusu görüşleri, her şeyi kucaklayıcı olmak savından soyutlanarak alındığında, değişme dalgalarının birbirini izlediği bir dünyada bile, çok geniş bir alanda birçok şeyin değişmemekte direnmesinin nedenlerini anlamaya çalışan bir kimsenin oldukça işine yarayabilir. Bununla birlikte, genel mesajına ek olarak, *Folkways* aynı zamanda, daha sonraki kuram geliştirme çabaları üzerinde kalıcı etkileri olan başka birçok gözlemi de içermektedir. Bunlardan ancak birkaçını anabiliriz. Sumner, açlık, aşk, kendini beğenmişlik ve korku gibi bellibaşlı güdülerin itisiyle, erkeklerle kadınların, tarihin büyük bir bölümünde birbirleriyle çatışma içinde yaşamış olduklarını önemle belirtmekle kalmayıp, "hasımlararası işbirliği" *(antagonistic cooperation)* dediği şeyin önemine de dikkati çekmiştir. Hasımlararası işbirliği terimi,-"büyük bir ortak çıkarı gerçekleştirmek için, aralarındaki küçük çıkar karşıtlıklarını bastıran iki kişinin ya da grupların biraraya gelmesi"ni[44] anlatmaktadır. Böylece Sumner, çatışmanın ve işbirliğinin, birbirlerine taban tabana zıt kavramlar olmayıp, ancak çözümleme yollarıyla birbirlerinden ayırdedilebilecek çok çeşitli somut yollardan birbiri içine girmiş kavramlar olmaları gibi, önemli bir gerçeğe dikkati çekmiştir.

Sumner'ın geliştirdiği birbiriyle ilişkili öteki iki kavram, belki bunlardan daha ilginçtir. Her iki kavram da ortak dile girmiş bulunuyor. Sumner "iç grup" *(in-group)* ve "dış grup" *(out-group)* ayrımı yapar ve bunların aralarında diyalektik bir ilişkinin bulunduğunu ileri sürer. "Bir gruplar grubunda, gruplar arasında (akrabalık, komşuluk, bağlaşıklık, karıkocalık ve alışveriş gibi) onları biraraya getiren ve ötekilerinden ayırdeden ilişkiler bulunabilir. Böylece, kendimiz ile, yani "biz grubu" ya da "iç grup" ile bunun dışında kalan herkes, yani "ötekiler-grupları", "dış gruplar" arasında bir farklılaşma doğar. Biz grubu içindeki yoldaşlık ve barış ilişkisi ve öteki gruplara karşı düşmanlık ve savaş ilişkisi, birbirleriyle bağlantılıdır. Grup dışındakilerle savaşın gerekleri, grup içinde barışı yaratan şeydir."[45] Bununla ilişkili bir düşünce dizisi ile Sumner, bir grubun kendisini "her şeyin odağında, ötekileriyse ona göre dizilip derecelendirilmiş"[46] görme eğilimine işaret eder. Bu eğilimi "ırkmerkezcilik" *ethnocentrism* terimiyle adlandırdı. Her iki kavram [iç grup-dış grup ayrımı ve ırkmerkezcilik] Sumner'ın yaşadığı tarihlerden günümüze dek çok sayıda araştırmanın yapılmasına yol açtı* ve bunların son derece verimli rehberler oldukları kanıtlandı.[47]

Sumner'ın kökleşmiş tutucu tutumu, açıkça birçok çağdaş sosyoloğu kendisinden soğutmuş ve kendisine gereken önemi vermelerini önlemiş olsa da, kendisinin disiplinimizin kurucuları arasında sahip olduğu onurlu yeri sürdüreceğine kuşku yok. Yale'in yaşlı huysuz adamının temiz ve anlam dolu yazılarının okunması, özellikle insan sorunlarının çoğunu ortadan kaldırabilecek bir yasanın bulunabileceğine inanmakta direnenler için, hâlâ büyük yararlar sağlayabilir.

Lester F. Ward: 1841-1913

Ward'ın sosyolojiye katkısını tartışırken, çağdaşı Sumner'ınkinden son derece farklı bir söylem evrenine gireriz.

İlerlemeci çağın çoğu Amerikan reformcusu gibi Ward da bir Orta Batı çocuğu idi. 1841'de Illinois'da bir gezgin tamirci ve tenekeci ailenin oğlu olarak doğan Ward, gençliğini korkunç bir yoksulluk içinde geçirdi. Yapımevlerinde ve fabrikalarda yaptığı çok çeşitli işlerden geriye ne vakit bir parça zamanı kalmışsa, onu, biyoloji ve fizyoloji kadar, kendi kendine çeşitli diller öğrenmek için kullandı ve sonunda bir ortaokul öğretmeni olmayı başardı. İç Savaş'ta iki yıl askerlik yaptıktan sonra, Washington'a taşındı ve Maliye Bakanlığı'nda yazman olarak memurluğa girdi. Öğrenme savaşımını sürdürerek, akşam öğretimi yapan kolejlere gitti ve beş yıl içinde, sanat, tıp ve hukuk dallarında birkaç diploma almayı becerdi. Daha sonra, Ward çalışmalarını doğa bilimleri alanında sürdürdü, paleontoloji ve botanik dallarında uzmanlaştı. 1883'de Birleşik Devletler Jeolojik Araştırma Dairesi'nde (United States Geological Survey) baş paleontolog yapıldı. Ancak meslek yaşamının sonlarına doğru, 1906'da akademi bahçelerinde [üniversitede] ders vermeye çağrıldı; Brown Üniversitesi'nde sosyoloji bölümündeki bir kürsüyü kabul etti. 1913'de öldü.[48]

Sosyoloji konusunda Amerika'dan çıkan ilk büyük bilimsel yapıtı, *Dynamic Socio-*

* Örnek olarak T.W. Adorno ve arkadaşları, *The Authoritarian Personality*, (New York: Harper and Row, 1950) verilebilir (ç.n.).

logy'yi yazan kimse olmuşsa da, Ward yaşamında sosyal bilim alanında herhangi bir formel eğitim görmemişti ve daha çok kendi kendini eğitmiş biriydi. Yazılarında görülen ağır üslûp, sosyoloji alanında sahip olduğu büyük bilginliği elde etmek yolunda verdiği savaşımı yansıtmaktadır. Ustalıklı bir üslûbu olan Sumner'ın bugün bile oldukça büyük bir okuyucu kitlesine sahip olmasına karşılık, Ward'ın günümüzde pek okunmamasının nedeni, büyük ölçüde, bir konuyu açıklama yolunda sahip olduğu becerilerin eksikliğinden kaynaklansa gerek. Gene de, bazı bakımlardan Ward'ın Sumner'dan çok daha modern bir yazar olduğu görülecektir. Sumner, yaşadığı yıllarda bile büyük ölçüde ortadan kalkmakta olan serbest girişim ekonomisinin özlemini çekmişken, Ward daha sonraki kuşakların "refah devleti" adını verecekleri şeyin temellerini atmıştı.

Ward da Sumner gibi, Darwin'e ve evrimci bilime karşı yoğun bir hayranlık duydu. Öyle ki, Darwinciliğe bağlılığının reformcu türde olduğu akıldan çıkarılmamak koşuluyla, kendisinin bir Sosyal Darwinci olduğu söylenebilir.* Yapıtlarının ayrıntılı olarak ele alınması, yeni doğan sosyoloji disiplinine yaptığı öteki birçok katkının üzerinde de durulmasını gerektirebilirse de, burada kendimi, onun katkılarından yalnızca ikisi ile, toplumsal plânlama gereksinimini ve bir "sosyokratik" toplumun doğuşunu ortaya atmasıyla, Sosyal Darwinciliğin ve Spencer'in öğretisinin biyolojist analojilerinden kendini koparması ile sınırlayacağım.

Spencer ve Spencer ile aynı yönde düşünenler, insan olgularıyla doğal olguların hepsinin tekçi (monistik) bir açıklamasının yapılabileceğini ileri sürmüşlerdi. Doğal ayıklanma, en uygun olanın yaşamda kalması, ya da "farklılaşma" gibi kavramların, insanla ilgili olan ve olmayan alanlar için, aynı biçimde geçerli olduğuna ve bunların evrenin tüm gizemlerini çözecek maymuncukları oluşturduğuna inandılar. Evrimci bilim tarafından sağlam bir biçimde ortaya konmuş olduğuna inandıkları evrensel doğal yasalar düşüncesinin mantıksal uzantısı olarak *laissez-faire* ekonomisini savunmaya kalktılar; daha doğrusu, bu ekonomiyi savunmanın, evrensel doğal yasalar düşüncesinin mantıksal bir uzantısı olduğunu düşündüler. Ward'ın çürütmek istediği işte bu "büyük önerme"** (varsayım) idi. Kendisi geçmişi ve genel eğilimi bakımından dünyanın gittikçe iyiye doğru ilerlediğine inanan biri (bir meliorist) olduğu ve reformcu tutuma bağlı bulunduğu için, doğal evrimin yasalarının insan gelişmesi alanında geçerli olmadığını, "doğal yasalar ile insan çıkarları arasında hiçbir zorunlu uyumun bulunmadığını"[49] gösterebilmenin çok büyük bir önem taşıdığına inandı.

Ward, doğal evrimin amaçsız bir biçimde giderken, insanın evriminin amaçlı eylem tarafından biçimlendirildiği yolunda ikici (düalist) bir yorumun temellerini attı. Doğa, oluşum *(genesis)* yasalarına göre ilerlerken, insanın evrimine ereksinim *(telesis)* rehberlik ediyordu. Böyle bir çatallı (iki yoldan ilerleyen) evrim anlayışını getirerek, Ward büyük ölçüde biyolojik analojilere dayanan Spencerci sistemin temellerini oymuş oldu.

---

* Sosyal Darwincilik önceleri Darwin'i topluma uygulamanın adıydı. Sonra tutucu Darwincilerin adı oldu (ç.n.).

** *Major Premise*: "büyük önerme", tümevarımda kendinden hareketle öteki doğrulara ulaşılmaya çalışılan, doğruluğu veri olarak alınan birinci önermedir (ç.n.).

Böylece, yeni yetme sosyal bilimlerin hem biyolojik süreçlere, hem *laissez-faire* ilkelerine bağımlılıktan kurtulmalarına yardım etmiş oluyordu. Hofstader'in belirttiği gibi, "hayvan ekonomisi, [yani] varolma savaşımında en uygun olanın yaşamda kalması, bu canlıların geçimlik olanaklarının ötesinde çoğalmalarının bir sonucu olarak doğar. Doğa olağanüstü çoklukta canlı üretir ve tohumlarını ekmeleri yolunda rüzgâra, suya, kuşlara ve hayvanlara dayanır. Akıllı bir varlık [olan insan] ise, toprağı hazırlar, yabancı otları söker, çukurlar açar ve uygun aralıklarla diker; insan ekonomisinin yolu budur. Çevre hayvanı değiştirirken, insan çevreyi değiştirir."[50]

İnsanla ilgili süreçle, insan olmayan canlılarla ilgili sürecin, temelde böyle çatallanarak iki dala ayrılıp iki ayrı yolda ilerlediklerini belirttikten sonra, Ward hem Spencer'in hem Darwin'in görüşlerinin biçimlenmesinde son derece önemli bir öğeyi oluşturan Malthus'un nüfus kuramının insan soyu için geçerli olmadığını ileri sürdü. "Gerçek şu ki" diye yazdı, "insan ve toplum, son derece sınırlı bir anlamda, hayvan dünyasını denetleyen büyük dinamik yasaların etkisi altında olup, insanın dışında kalan hayvanlar âlemini denetleyen bu yasaların etkisi altında değildir... biyolojik sürecin doğal bir süreç olduğunu söylersek, toplumsal sürecin "yapay" bir süreç olduğunu söylememiz gerekir. Biyolojinin temel ilkesi doğal ayıklanmadır, sosyolojininki yapay ayıklanma... Doğa zayıfların yok edilmesi yoluyla ilerliyorsa, insan zayıfların korunması yoluyla ilerler."[51]

"Doğal" *laissez-faire*, savını, hiç değilse kendisine göre [böylece] yıktıktan sonra Ward, değişen insan kurumlarını ereksel* gelişme terimleriyle çözümlemeye dayanan bir sosyoloji anlayışını ileri sürmeye girişti. Geçmişte ırklar ve sınıflar arasındaki çatışmanın, gerçekten insan tarihinin akışını belirlediği düşüncesinde, ortayolcu Sosyal Darwincilere, özellikle de Avusturyalı "çatışma kuramı" savunucularına, Gumplowicz'e ve Ratzenhofer'a katıldı. Bu yolda hatta, "ırklar savaşmayı durdururlarsa, gelişme de durur"[52] diyecek kadar ileri gitti. Bununla birlikte, bu tür savaşımların insanlığın gücünün boşuna harcanması anlamına geldiğini belirtmekten kaçınmadı ve gelecekte bu tür savaşların, aydınlanmış bir yönetimin, yani bir "sosyokrasi"nin başı çektiği plânlı ve ne yapacağını bilen (amaçlı) eylemle saf dışı bırakılabileceği, bunun olasılıktan öte, kesinlikle böyle olacağı yolundaki umutlarını dile getirdi.

Gününün reform yolunda çaba gösteren bütün halkçı akımlarını sevinçle karşılayarak Ward, bu akımlarda toplumsal düzene bilinçli olarak yeniden biçim verme yolunu tutacak bir yönetimin, yeni yeni doğmakta olan bir "halk yönetimi"nin tohumlarını gördü. Ward'ın yapıtlarında, insanların, toplum mühendisliği ile kurulup yönetilen bir yeryüzü cennetine ulaşmasına rehberlik edecek "bilim adamı-kral"ların yetenekleri hakkındaki Comtecu düşleri anımsatan parçaların bulunduğu kesin. Ne var ki bu yöndeki eğilimi, çoğu zaman, en zavallı erkeklerin ve kadınların zekâlarını geliştirmenin rasyonel yolu olarak eğitime duyduğu güçlü inanç ile denetim altında tutulmaktaydı. Eğitim bu tür kimseleri, demokratik yurttaşların kendi kendilerini yönettikleri yönetime bilinçli olarak katılabilme gücüne kavuşturacaktı. İnanıyordu ki "... toplumun alt tabakası olan prole-

* İngilizce metinde *"theological progress"* deniyor; ancak daha sonra anlatılanlarda bir erek, bir amaç yolunda ilerlemeden, teleolojik, yani ereksel gelişmeden söz edildiğine göre, *"teleological"* yerine *"theological"* yazılarak yapılmış bir dizgi yanlışıyla karşı karşıya olsak gerek (ç.n.).

tarya, işçi sınıfı... hatta sefalet mahallelerinin sakinleri... doğaları bakımından 'beyin aristokrasisi'ni oluşturmakla öğünen kimselere eşittir;"[53] yeter ki gerekli eğitimi görebilsinler. Eğitim görmüş biri olabilmek için çok büyük özverilerde bulunmuş bir kimse olarak Ward, her bir erkeğin ve her bir kadının kafasının bilinçli yollarla geliştirilebileceğine, neredeyse sınırsız bir inanç besliyordu. Bu dizginsiz inancın bir dereceye dek naif bir tutum olduğu yargısına varılabilir ama böyle bir düşün soyluluğu kolay kolay yadsınamaz.

Ward, asla, her noktada tutarlı biri değildi. Özellikle toplumsal örgütlenmenin ereksel süreçleri *(telesis)* ve ötekilerine benzemeyen eşsiz yapay karakteri üzerinde önemle durmuş olmasına karşın, sık sık evrimci nitelikte Darwinci dile ve kozmolojik spekülasyonlara saptı. Ancak bu, Ward'ın, Amerika'da sosyolojik araştırmayı biyolojik kösteklerinden kurtarma yolunda ilk büyük adımı atan kimse olması gerçeğini ve toplumsal reform yolunda uygulamalı sosyolojinin sağladığı bilgilerle donanmış bir kollektif insan amaçlılığının, daha sonraki bir tarihte Amitai Etzioni'nin "aktif toplum"[54] adını verdiği bir topluma ulaşma yolunda atılmış yeni ve büyük bir adımı oluşturacağını vurgulayan kimse olarak, gösterdiği büyük tarihsel erdemi ortadan kaldırmaz.

Ross ve Veblen: Eleştirel Sosyolojinin Doğuşu

Bir sonraki kuşağın önde gelen birçok sosyoloğu, özellikle Edward Alsworth Ross ve Thorstein Veblen, reform eğilimli Darwincilik geleneğinden gelen köklerinin çoğunu alıkoyup, Lester Ward'ın her şeyin iyiye gittiği (melioristik) mesajını kullanırlarken, bunlara, Yaldızlı Çağ'ın Amerika'sına tepki olarak, çok daha eleştirel bir tutumu ekledi-ler. "Tatlı su sosyologları"nı[55] zerre kadar önemsemeyen Ross, tüm yaşamı boyunca radikal bir reformdan yana olan siyasal hareketlere katılmışken, Veblen, yaşamının büyük bir bölümü boyunca, politikaya bıkkın ve alaycı bir tutumla bakarak, kendini politikadan uzak tutma biçiminde bir davranış geliştirdi; bununla birlikte, Ross ile Veblen, çalışmalarının, günlerinin Amerika'sının bellibaşlı toplumsal eğilimlerinin esaslı bir eleştirisini dile getiriyor olması noktasında birleştiler. Birlikte, daha sonraki bir çağda, C.Wright Mills gibi kimselerin çalışmalarında filizlerini verecek olan radikal bir eleştirel sosyoloji türünün temellerini attılar.

Edward Alsworth Ross: 1866-1951

Kendisine akrabalık bağı ile olduğu kadar izleyicisi olarak da bağlı bulunduğu Ward gibi Ross da, Amerika'nın Orta Batı bölgesinin çocuğuydu. 12 Aralık 1866'da, Illinois eyaletindeki Virden'de doğdu; Kansas, Illinois, Iowa eyaletlerinde bahçıvanlık yapan ve çiftlik işleten bir anababanın oğlu idi. Annesi de babası da Ross daha küçük yaşta iken öldüler; böylece Ross daha sekiz yaşındayken öksüz kalmış oldu. Iowa'nın küçük bir kasabası olan Marion'da, çeşitli akrabaları tarafından büyütüldü. Bu sıradışı konumu, bir aile geleneği duygusuna, ya da belli bir bölgeye ait olmanın sağladığı yerel bağlara sahip olmadığı gözönüne alınırsa, genç Ross, çok erken bir yaşta, kendisinin küçük kasabalı yaşıtlarıyla pek az ortak yanının bulunduğunu anlamış olsa gerek. Anababasından miras kalan toprağın bir bölümünü satarak, kabına sığamayan bu genç, verdiği eğitimin sınırlı olmasına karşın, kendisine yüksek öğretime gidecek kapıları açan, Presbiteryan [Kilise-

si'ne ait] bir kurum olan, Cedar Rapids'de bulunan Coe Koleji'ne yazılmayı başardı. Daha sonra Iowa eyaletindeki Ford Dodge'da "üniversite düzeyinde" bir kurumda dersler verdi. İşe, yerel Presbiteryan kilisesinin güvenilir bir üyesi olarak başlamışsa da, Spencer'in ve Darwin'in yapıtları içine gömülmesi üzerine, çok geçmeden inancını yitirdi. Daha sonra, kuşağının genç aydınları arasında moda olduğu gibi, Ross da, Almanya'da "gerçek bir eğitim" görmeyi kafasına taktı. Hegelci felsefenin ve öteki metafizik sistemlerin bu genç Orta Batılıya sıkıcı geldiği ortaya çıktı; bir süre Schopenhauer'in ve Nietzsche'nin kültürel karamsarlığı ile oyalanmışsa da, Ross, çok geçmeden *fin-de-siécle* (yüzyıl sonu) Avrupa'sının kültürel kasvetinin kendisine uygun olmadığı sonucuna ulaştı. 1889 yılının sonunda Amerika'ya döndüğünde Ross'u, kurgusal düşünceler (spekülasyon) dünyasını bırakıp, kendini onun yerine eyleme ve reforma vermeye karar vermiş biri olarak görüyoruz. Johns Hopkins Üniversitesi'nde, Richard Ely'nin gözetimi altında çalışarak, yeni reform ekonomisi ruhuyla, kamu maliyesi üzerine bir tez yazdı ve bu konuyu daha sonra Indiana, Cornell ve Stanford üniversitelerinde okuttu. Stanford Üniversitesi'nde Lester Ward'ın yapıtlarıyla karşılaştı ve daha çok Ward'ın etkisiyle, ekonomiden sosyolojiye geçme kararını aldı. Ward'ın sisteminde kendisine çekici gelen, toplumun, "doğal" yasalara bağımlı olmayan, insan denetimine ve yönlendirmesine tâbi olan "yapay" bir varlık olduğu anlayışıydı. Böylece sosyoloji, yalnızca bir [bilimsel] çalışma programı olarak kalmayıp, radikal eyleme yardımcı olacak bir rehber olarak düşünülebilecekti. Bu yolda R. Jackson Wilson'un "kendisinin nesnel, gene de tutkulu; bilim adamı, gene de ilerlemeci olabileceği; sosyal bilimin hem veri, hem program; hem yasa, hem eylem planı olabileceği"[56] yolundaki sözlerini uygulamaya karar verdi.

"Yerleşik çıkar" sahiplerini ve üniversitenin kurucusunun dulunu kızdırması üzerine, Stanford'dan atılınca, Nebraska Üniversitesi'ne, oradan da, sonunda otuz yıl boyunca parlak bir akademik kariyerle, Amerika'nın haksızlıklara karşı savaş açan önde gelen yazarlarından biri ve Popülist (halkçı) akımın ve daha sonra İlerici (Progresif) akımın temel inançlarının önde gelen savunucularından biri olarak "serbest yazarlık" görevini birlikte yürüteceği yer olan Wisconsin Üniversitesi'ne geçti. William Jenning Bryan'ın Free Silver Crusade akımından tutun, Theodore Roosevelt'in "Bull Moose" kampanyasına; Lafollette'in Wisconsin ilericiliğine ve öteki çok çeşitli ilerici davalara dek, Ross her zaman kavganın tam göbeğinde görülecektir. Clarence Darrow, Jane Addams, Lincoln Steffens, Upton Sinclair, Ida Tarbell ve Yargıç Brandeis gibi radikal reformcuların; ama aynı zamanda, Yargıç Holmes ve Dekan Roscoe Pound gibi önemli ılımlı reformcuların arkadaşı ve onlar gibi bir reformcu olan Ross, eleştirel bir sosyolojiyi halk düzeyine indirerek yaymakta (popülerleştirmekte) son derece başarılı oldu. İki yüzü aşkın dergi makalesi ve (1936 yılına kadar 300.000'den fazla kopyası satılmış olan) yirmi dört kitabı, Ross'a, eylem eğilimli sosyolojinin açıksözlü bir sözcüsü olarak kendisini [düşüncelerini] sunmak yolunda elde edilebilecek en geniş olanağı sağladı.

Ross risalecilikle ve olayların "içyüzü yazını" alanında gösterdiği çabalarla yetinmiş olsaydı [bile] kuşkusuz Amerikan reform tarihinde bir dipnotundan öte bir yeri haketmiş olacaktı. Oysa bir sosyolog olarak büyüklüğü, daha çok, *Social Control*, 1901 (Toplumsal Denetim) adlı düşünceleri dölleyici yapıtına ve onu izleyen *The Foundations of Sociology*, 1905 (Sosyolojinin Temelleri) ile *Social Psychology*, 1908 (Sosyal Psikoloji) yapıtlarına dayanmaktadır.

Kurumsal çalışmalarında Ross'un baş amacı, toplumların kendini oluşturan üyelerinin davranışlarını, kendilerine toplumsal gerekleri benimsetecek biçimde denetlemelerinin yollarını açıklamaktı. Almanya'da, büyük çaplı tarihsel ve felsefî spekülasyonlara karşı bağışıklık kazandıktan sonra Ross, daha çok "olguların yakasına yapışarak" betimleme ve olguları bir bir ortaya dökme yoluyla çalıştı. İşin başında, toplumların üyelerini denetlemekte kullandıklarını düşündüğü en az otuz üç farklı yolun bir listesini çıkardı. Liste daha sonra budanıp kısaltılmışsa da, hâlâ, analitik yönden güçlü bir sınıflandırmadan çok, bir çamaşır sepetine benziyordu. Bununla birlikte, daha çok dıştan dayatma yoluyla işleyen toplumsal denetim biçimleri ile, etkililiklerini karşılıklı etkileşim sürecinde "içselleştirme" yoluyla kazanan toplumsal denetim biçimleri ayrımına varacağı bir yolda çalıştığı ortaya çıktı.

Ross'a göre, dışsal zorlama ve cezalandırma yoluyla işleyen denetim düzeneklerinin (mekanizmalarının) en göze çarpanı hukuk (yasa) ve hukukun buyruğundaki bastırma düzenekleriydi. Daha önceleri, günümüzde hukukun egemen olduğu hemen tüm alanı elinde tutmuş olan gelenek, modern toplumda hâlâ, hukuksal düzenlemelere ek (yardımcı) olarak, gücünü korumakla birlikte, hukuktan daha az baskıcı bir karaktere sahip olan, resmî olmayan bir düzenleyici olarak işlev görmektedir. Aynı biçimde, zamanımızdan önceki toplumlarda toplumsal denetimin başlıca araçlarından biri olan kurumsallaşmış dinsel inançlar, çok daha sınırlı çapta olmak üzere, hâlâ bu yolda işlemektedir.

Toplumu oluşturan bireyler üzerinde daha çok dış denetim yollarıyla işleyen bu düzenleyici kurumlardan farklı olarak, Ross'a göre, zorlama yerine ikna etme yoluyla etkili olan denetim biçimleri bulunmaktadır. Bu alanda, öteki şeyler yanı sıra, kamuoyu, eğitim, sıradışı ahlâklı kişilere gıpta etme ve onları taklit etme davranışları ve kamuyu, moral ve estetik düşüncelere uygun bir yaşam sürmeye çağıran sanatçıların yaratıları olan ideal imgeler üzerinde durur.

Ross moral [ahlâksal ve düşünsel] gelişmenin, dışsal zorlamaların yerini, toplumsal etkileşimlerden beslenen ve toplumsallaştırılmış bireylerce içselleştirilmiş olan iç disiplinlerin alması yolunda ilerlediğine inandı. Bir topluluk ne kadar demokratik olursa, baskıcı denetimlerden uzaklaşıp, aydınlanma ve ikna yollarına dönebilmesi olasılığı o kadar artar. Ross, halkın, moral varlığının toplumsal kaynaklarının ve demokratik topluluğun üyeleri olarak kendilerine düşen toplumsal yükümlülüklerin bilincine varmasına, Aydınlanmanın yardımcı olacağı inancındaydı.

Ross'un tröstlere, büyük zenginliğin suçlularına ve öfkesini çeken tüm öteki şeylere karşı duyduğu köklü düşmanlıkların beslendiği kaynak, yırtıcı hayvanlarınkine benzeyen iştahlarının ve açgözlü bencilliklerinin, Amerika'da görmeyi umut ettiği büyük demokratik topluluğun doğuşunu engellediği yolundaki inancıydı. Öyleyse son çözümlemede, sosyolojik ve polemik yazılarının iyi toplum alanını genişletmek yolunda duyduğu büyük isteğin ortaya dökülüş biçimlerinin birinden başka bir şey olmadığı söylenebilir. Derslerinde, demokratik topluluklarda eşitlikçi toplumsal etkileşimlerin, oluşturulup beslediklerî idealler, uylaşımlar ve kurumlar yoluyla, "toplumun ortak iyiliğini egoizmin tahribatına karşı korumak görevi" ile yükümlü olduğunu öğretti. Azlığın çokluk üzerinde kurduğu egemenlik ne kadar büyük olursa, öte yandan ağır basan azınlık [çoğunluktan] ne kadar farklı, birbirlerine ne kadar sıkı bağlanmış ve ne kadar "ben" bi-

linçli olursa, toplumsal denetimin baskıcı ve yetkeci olması olasılığı o kadar artar.

Ross, denetim düzeneklerinin pek çok çeşitlerinin bulunduğunu ve daha önceki çağlarda tek önemli düzenek olarak görülen hukukun, birçok düzenekten ancak biri olduğunu, ve olasılıkla en önemlisi bile olmadığını göstererek, toplumsal denetim olgusunun sosyolojik kavranışına oldukça büyük katkılarda bulundu. Yordamlamaylą, denetimin dıştan dayatılmaktan çok içselleştirilmiş olduğu görüşüne varacak yolu bulmuşsa da, dışsal etmenlerin kişilik öğeleri içine sokuluşunun kesin tarzını hiç bir zaman doyurucu bir biçimde açıklayamadı. Sıra bu tür sorunlara gelince, genellikle, "taklit", "alışkanlık" gibi hazır *(ad hoc)* kavramlara başvurmak zorunda kaldı. Bu düzeneklerin neler olduğunun kuramsal alanda doyurucu bir biçimde ortaya konup yorumlanması ancak, ileriki sayfalarda ele alınacak sosyologlar olan Cooley'in ve Mead'ın çalışmalarında görülecektir.

Thorstein Veblen: 1857-1919

Kariyerinin sonlarına rastlayan kısa bir dönem dışında, Veblen zamanının radikallerinin siyasal etkinliklerine katılmadı; çağdaşlarının çılgınlıklarından ve ülkesi Amerika'nın çekişmelerinden uzak durmaktan hoşlanan bir tutum geliştirdi.[57] E.A. Ross'dan farklı olarak, çağının siyasal savaşlarının verildiği arenaya girmek gereksinimini duymadı. Bununla birlikte yapıtlarına, çağdaşlarının çoğunda görülenden daha derinlere inen radikal bir perspektif egemen oldu. Radikal değer yargılarıyla oldukça yüklü görüşlerini, karmaşık, düşsel ve bol sözlü bir anlatım biçimiyle örtmekten hoşlanmışsa da dikkatli bir okuyucu çok geçmeden, değer yargılarından uzak olduğunu ileri süren tarzının gerisinde, yargılarının yıkıcı uzantılarını görmekte gecikmeyecektir.

Veblen'in asal gözlemleri kadar eleştirel saldırıları da, yaşamı boyunca Amerikan toplumunda, Amerikalılığın kıyısında yaşamış biri, yaşamının çoğunu Amerikan kültürünün sıradan yollarından ve bahçelerinden ayrılmayan kimselerin yaşamlarını yönetcn acayip yolları, gelenekleri ve kurumları açıklamakla geçiren bir yabancı olması olgusuyla açıklanabilir.

Veblen Wisconsin eyaletinde, bir sınır çiftliğinde, bir Norveçli ailenin oğlu ve, kendisinden önceki Ward ve kendisinden sonraki Vernon Parrington ile Charles Beard gibi, bir Orta Batı çocuğu olarak doğdu. Ne var ki bu adamlar, kendilerini Doğu'nun [sözde] "soylu" kültüründen oldukça uzaklaşmış görebilirlerse de eski Amerikan Protestan soyundan gelmiş kimselerdi. Veblen'in anababası ise, bunun tersine, Yankilerin dünyasıyla ilişkileri tümüyle kopmuş olan ücra yerlerdeki çiftçi toplulukları içinde yaşayan yeni göçmenlerdi. Bir marjinal Norveçli (Norveçlilikle Amerikalılık arasında kalmış biri) olarak büyüdükten sonra Veblen, Johns Hopkins ve Yale üniversitelerinde yaptığı lisanüstü çalışmaları sırasında da bir marjinal öğrenci oldu. Daha sonra, Chicago, Stanford ve Missouri üniversitelerinde, bir marjinal profesör olarak kariyer yapmak, bir marjinal memur, bir marjinal editör olmak üzere, Yale'den ayrıldı. Geçici bir süre için sığınılacak, dinlenilecek yerler olarak görüp girdiği çeşitli kurumların sofuluklarına ve rutin gereklerine saygılı davranmaya hiçbir zaman yanaşmayarak, gerçekten Amerikan toplumu içinde, hiçbir zaman Amerikan toplumuna ait olmayan biriymiş gibi yaşadı. Amerikan toplumunun çatlaklarını ve yarıklarını, çelişkilerini ve başarısızlıklarını görebilmek yo-

lunda şaşılacak derecede keskin kavrayışı, yerliler arasındaki bir yabancı olmak biçimindeki bu üstün konumundan beslendi.

Veblen ekonomi öğrenimi gördü, ne var ki yaşamının çoğunu, klâsik ve neoklâsik ekonominin akademik dünyasına egemen olan ve Amerikan serbest girişiminin kültürel dokusunun bir parçasını oluşturan varsayımlarının temellerini çürütme çabası yolunda harcadı. Bu çabasında kullandığı araçların bir bölümü Karl Marx'tan, ama çoğu Darwin'in ve izleyicilerinin evrimci düşüncesinden alınmıştı. Ne var ki eski öğretmen Sumner gibi tutucu Darwinciler, endüstri gemisinin kaptanlarını, uygarlığın seçkin temsilcileri olarak görüp överlerken, reformcu Darwinciler, reform yolunda gösterilecek durmak dinlenmek bilmeyen çabalarla, Amerika'nın, yavaş yavaş iyiliksever bir kardeşlik topluluğuna doğru ilerleyeceği düşüne bağlanmışlardı. Her ikisinden farklı olarak Veblen, Amerikan toplumunun her türlü yapısal ve ideolojik varsayımlarına karşı, her zaman eleştirici bir tutum içindeydi.

Ekonomik davranış Veblen'e göre, klâsiklerin öğrettikleri gibi "değişmez" yasalara dayanmaktan uzak olup, ancak evrimci ve kurumsal terimlerle kavranabilir. Evrimci süreç, çevreye seçici uyarlanmayı içerir. Ve bu uyarlanma ise, büyük ölçüde teknolojik gelişmenin sonucudur. Sonul çözümlemede, kurumsal değişmelerin endüstri sanatlarının sürekli gelişmesinden beslendiği söylenebilir. Zamanla kurumsal kalıplarda kristalleşen [belli biçimlerde] davranma ve düşünsel yolları, topluluklarca onaylanır ve toplulukları oluşturan üyelere damgalarını vururlar; söz konusu davranış ve düşünüş yolları, kendilerine ait görece bir özerkliğe ulaşabilirlerse de, ayakları teknoloji tabanına dayanmaktadır. Özellikle, söz konusu toplumlarda erki ellerinde tutanlar olmak üzere, yerleşik çıkarları bulunanlar, düzenin savunulmasını alışkanlık edinirler; ve böylece, teknolojinin o sıradaki olanakları içine girmiş bulunan ilerlemeyi geciktirirler.

Çağdaş kapitalist Amerika'nın ve genel olarak kapitalist dünyanın karakteristik özelliği, Veblen'e göre, ticaret ve endüstri, mülkiyet ve teknoloji, parasal sorunlar ve endüstride çalışma (iş, istihdam) alanı yaratma ikilileri arasında; yani para yapanlarla malları yapanlar; yapıcılık ve satıcılık arasında, çaresi bulunamayacak bir düşmanlığın (zıtlığın) bulunmasıdır. Bu dünyaya, "endüstri toplumunun içinde olmaktan ziyade, daha çok onun sırtından geçinen"[58] bir aylak sınıf egemendir. Aylak sınıf yalnızca aşağı konumdaki halkı sömürmekle kalmaz, aynı zamanda, endüstri sanatlarının gelişmesine engel olan ve üretimin artmasını baltalayan fiyat sistemini de sömürerek, insanlığın evrimci gelişmeler yolunda daha ilerilere gitmesini de engellemiş olur. Egemen mithoslarda endüstri Amerika'sının olumlu yapıcıları olarak görülen kimseler, Veblen'in bu görünümü tersine çeviren görüşünde, şeylerin evrimci şemasına ters düşen fiyat sistemini desteklemelerinin yarattığı kötülükle, teknolojinin insanlığa yararlı güçlerini baltalamaya kalkan kimselere dönüşürler.

Fiyat sistemi ise, tüm erkekleri ve kadınları, öteki insanlarla ilişkilerindeki göreli konumlarına sürekli dikkat etmeye zorlayan, yarışmacı bir kültürün doğmasına yol açar. Kişilerarası sürekli karşılaştırma "iksion tekerleği"ne* bağlanmış olarak, insanın ken-

* Yunan mitolojisinde yaptığı çeşitli kötülükler nedeniyle, Zeus'un kendisini alev alev yanan bir tekerleğe bağlayarak ve ölümsüzlük şarabı içirerek sonsuza dek dönerek yanmasını sağladığı Teselya kralı İksion'un bağlandığı tekerleğe değinilerek, insan yaşamının, dolayısıyla insan ilişkilerinin sürekliliği vurgulanıyor (ç.n.).

dine olan saygısı, gerçek başarılarından değil, öteki insanlarda bıraktığı izlenimden beslenme eğilimine girer. Yüksek bir değer konumuna çıkarılan kendini değerlendirme yolunda girişilen sürekli savaşımda üstün duruma geçmeye çalışarak insanlar, gösterişçi tüketime, gösteriş amaçlı dinlencelere, komşularını geçmelerini sağlayacak simgesel nitelikli pahalı gösterilere başvururlar. Modern dünyada insanları harekete geçirip canlandıran, değiş tokuş ve takas eğilimi değil, başkalarını geçme, üstün olma eğilimidir. Modern insanın ekonomik davranışının kurumsal çatkısını anlamak isteyen kimsenin bakması gereken temel veri, yarışmacı bir konuma sahip olma savaşımıdır.

Fiyat sistemi endüstri sürecini, yarışmacı sistem, insan karakterini çarpıtır. Bir işi ustaca yapma güdüsünü, bir kimsenin kapasitesinin elverdiği noktaya kadar üretme yolunda doğasında saklı eğilimi, iyi yapılmış bir işe ilgi duymak tutumunu bozar. Teknoloji ile kurumsal gelişmeler arasında bir boşluk yaratır.

Her zaman önümüzdeki görevlerin neler olduğuna bakma yolunda bir ethos'a, "püriten" denilebilecek bir çalışma ahlâkına bağlanmış biri olarak Veblen, Muhteşem Gatsby çağında yaşayan bir Benjamin Franklin gibiydi. Soyguncu endüstri ve ticaret kralları çağının savurgan davranışlarını kınadı ve makinelerin süreçlerinin rasyonelliği ile, spekülasyoncuların, finansmancıların (bankacıların ve bankerlerin) ve büyük serveti kötü yolda kullanan öteki kimselerin irrasyonel kaprislerini karşılaştırdı. İyi yerleştirilememiş bir bilimsel nesnellik maskesi altında, zehirli analitik oklarını, nerede bir "kutsal inek" görmüşse oraya savurmak üzere ileri atıldı.

Bununla birlikte, Veblen'i yalnızca büyük bir eleştirici olarak görmek doğru olmaz. Yalnızca böyle bir kimse olsaydı, birçok bakımlardan onun yaşadığı zamanların Amerikası'nın özelliklerinden oldukça farklı özellikler gösteren çağımızın Amerika'sından bakıldığında, bu kadar büyük bir kimse olarak görülmezdi. Yarışmacı davranış yolunda toplumca benimsetilmiş güdümlemeler kuramı, tarihin teknolojik yorumuyla ilgili görüşlerinin bazı öğeleri, genel olarak ekonominin genel ilkeleri (kurumsal ekonomi) görüşü ve özel olarak da, teknolojik ve kurumsal gelişmeler arasındaki boşluklarla ilgili düşüncesi, aradan geçen zaman eleştirel zehirli oklarının bazılarını işe yaramaz duruma düşürse bile, kalıcı değerlere sahip olacağa benziyorlar. Pek fazla geliştirilmiş olmamakla birlikte, bilgi sosyolojisi, halkın düşünceleri ile söz konusu kimselerin meslekler düzeninde bulundukları konumun etkileşimi üzerinde önemle durması bakımından, yeniden okunmaya değer. Ve modernleşme konuları üzerinde çalışan bir kimse, gelişmede öncellerinden bir şeyler alanların, işin başında başa geçmiş olanların bir parça geri kalmaları durumunda, bu avantajların işe yarayacağı üzerinde önemle duran Veblen'in eşitsiz gelişme hakkındaki yazılarına bakmazsa olmaz. Veblen'in bu tür önemli yanları bunlarla bitmez. Ne var ki burada, Veblen'in belki kuşağının en özgün kafası, eleştirel kesinliği ve analitik kavrayışının derinliği çağdaş toplumsal düşüncede meyvelerini vermeyi sürdüren bir kafa olduğunu belirtmekle yetineceğiz.

Cooley ve Mead: Pragmatik Sosyal Psikolojinin Doğuşu

Cooley de Mead de, kendisini İlerici akımın bir parçası saymış ve çalışmalarını,

eşitlikçi ve demokratik reform geleneğine payına düşen katkıyı yapan ürünler olarak görmüşse de, moral ve siyasal ilgileri, yapıtlarında, buraya dek ele aldığımız düşünürlerin çoğunda olduğu kadar odakta bir konumda bulunmaz. Mead'in ve Cooley'in düşüncelerinde reformcu niyetler bulunmaktaysa da, reformcu çabaları Ward ya da Ross gibi adamların düşüncelerinde görüldüğü kadar açık ve göze çarpar durumda değildir. Bu iki yazarın herbirinin çalışmalarının ürünleri hakkında kısa açıklamamızda, bu konuda [reform konusunda] pek fazla bir şey bulunmamasının, onun yerine bu yazarların pragmatik bir sosyal psikoloji anlayışına yaptıkları önemli katkılar üzerinde durulmasının nedeni budur. Cooley ve Mead, daha çok, düşünen ego ve onu çevreleyen dünya olarak Kartezyen (Descartesci) düalizmi aşmaya çalışan bir insan kişiliği görüşünün yaratıcıları olarak görülebilirler. Söz konusu Kartezyen düalizm yerine Cooley ve Mead, insan aktörleri bir etkileşimler ağına düşmüş kimseler olarak görürler. İnsan aktörler biyolojik köklerden beslenerek doğarlar, ama "ben"leri toplumsal deneyimlerle biçimlenir. Dolayısıyla insan kişiliği, her bir insanın içinde bulunduğu anlamlı toplumsal matriksin koşullarına göre oluşan iletişimsel etkileşim yoluyla biçimlenen toplumsal sürecin bir parçası olarak ele alınmadıkça anlaşılamaz.

Charles Horton Cooley: 1864-1929

Utangaç, kabuğuna çekilmiş, içine dönük ve kitabî Charles Horton Cooley, Michigan Üniversitesi kampusundaki iş yerinin sınırlarının ötesine ender olarak çıkmış olan, halkın genellikle sosyologların nitelikleri olarak gördüğü karakteristik özelliklerden hiçbirine sahip olmayan biriydi. Herhangi bir [ampirik] araştırma yapmadı, soru kağıtları hazırlamadı ve kent yaşamının çirkin yüzü hakkında neredeyse hiçbir bilgisi yoktu. Yaşamı boyunca yaptığı gözleme dayanan tek inceleme, daha çok kendi küçük çocuklarının davranışlarıyla sınırlı idi. Genellikle küçümseme taşıyan bir deyiş olan "masabaşı sosyoloğu" sıfatına uyan biriydi. Ne var ki çalışmasının bu özel niteliğinin ürünü olarak doğan düşüncelerinin, kendileri bir sosyolog olmanın ne anlama geldiği hakkında, toplumsal etkinliklere ilgi gösterme konusunda çok daha aktif bir anlayışa sahip kimseler olan izleyicilerinin kafalarını aydınlatıcı nitelikte oldukları görüldü.

Cooley, Michigan Üniversitesi kampusunun kıyısında, aynı üniversitede bir hukuk profesörü olan babasının Michigan Yüksek Mahkemesi üyeliğine seçildikten sonra da kalmayı sürdürdüğü yerde [1864'de] doğdu. Cooley'ler varlıklı bir aileydi ve Michigan'ın hukukçular elitinin ve sosyetesinin kaymağını oluşturan dar bir çevredendi. Genç Cooley, sosyologlar arasında birçok çağdaşının yaşamının bir özelliğini oluşturan toplumsal ve ekonomik olanaksızlıkların hiçbirinin acısını çekmemiş, ama çocukluk yılları psikolojik sıkıntılar içinde geçmiştir. Babası zora sürücü, tutkulu bir dışa dönük kişiydi; öyle ki, korkutup gözünü yıldırdığı oğlunun, kendisini babasının zorbaca tutumundan korumak için, hastalıklılık ve pasiflik kabuğu altına sığındığı anlaşılıyor. Bazılarının psikosomatik olduğu anlaşılan bir dizi hastalıktan, Cooley bunun dışında başka kazançlar çıkarmaya çalıştı. Temelde kendisinden soğuduğu babasına duygusal bağımlılıktan iyice yıpranmış olan Cooley'in kendisine gelebilmesi için son derece uzun bir sürenin geçmesi gerekti. Çeşitli sorunları arasında, Bakalorya (mezuniyet) derecesini alabilmesi yedi yılını aldı. Toplumsal ekoloji konusunda öncü bir çalışma olan "Ulaştırma Ku-

ramı" adını taşıyan doktora tezi, babasının onaylamış olabileceği bir sağlam kafalılıkla ve gerçekçi stille yazılmış, ama kendisinin daha sonra kullanacağı yumuşakbaşlı ve içe dönük yaklaşımdan temelden farklı bir çalışmaydı. İlk birkaç makalesi yanı sıra bu tez de, Cooley'in Washington'da, kendisine hiç de uygun düşmediğini düşündüğü işlerde, Interstate Commerce Commission'da (Federe Devletler Arası Ticaret Kurulu'nda) ve Bureau of Census'te (Sayım Dairesi'nde) çalışarak geçirdiği iki yılın ürünü olarak yazılmıştı. Ancak, 1892'de, yaşamının sonuna dek sürdüreceği öğretim üyeliği kariyerine başlamak üzere Michigan Üniversitesi'ne döndükten sonradır ki Cooley, sonunda kendisine gelebildi, kendini bulabildi. Hiçbir parasal sıkıntı çekmeksizin ve "ya yayın yaparsın ya yok olur gidersin" felsefesinin henüz topluma pek az nüfuz ettiği bir sırada, itiş kakıştan uzak bir çalışma hayatına kendisini verdi. Üç büyük yapıtı olan *Human Nature and the Social Order*, 1902 (İnsan Doğası ve Toplumsal Düzen), *Social Organisation*, 1909 (Toplumsal Örgütlenme) ve *Social Process*, 1918 (Toplumsal Süreç) çok uzun bir süreye yayılan yıllar boyunca aldığı notlardan yavaş yavaş ve organik olarak gelişip, son derece geniş bir okuma alanının kendisine sağladığı çok çeşitli etkilere gösterdiği bilgili tepkilerin süzgecinden geçerek doğdular.

Kuşağının tüm sosyologları gibi Cooley de Darwin'in etkisi altında kaldı; ama Darwin'in düşüncelerinin toplumsal uzantılarından çok daha fazla, Darwin'in keşfetmeyi başardığı, biyoloji dünyasının etkileşimlerinin incelikleriyle ilgilendi. Cooley'in Darwin'de bulduğu yaşamın organik birliği ve bütünlüğü duygusu (düşüncesi) aynı zamanda kendisini, yaşamı boyunca besleneceği felsefe kaynağı olan Emerson'a ve Goethe'ye yönelten itiyi verdi. Ama düşünsel alanda kendisine en çok borçlu olduğu kişi, yalnızca yeni yeni deneyimlerle durmaksızın değişen ve genişleyen "zihin" görüşünü değil, aynı zamanda dış dünya ile çeşitli alışverişler yoluyla oluşturulan "ben"ler düşüncesini aldığı William James idi. Düşüncelerinin biçimlenmesini etkileyen bir başkası, çocuğun gelişmesi konusundaki öncü çalışmalarıyla çocuğun kişiliğinin ancak toplumsal terimlerle açıklanabileceği düşüncesi üzerinde direnen sosyal psikolog Mark Baldwin idi. Bu malzemelerden ve bunların yanı sıra öteki birçok malzemeden yararlanarak Cooley, kendi farklı kuramsal katkılarını geliştirdi.

"Ben" *(self)* ile toplum arasındaki organik bağ ve çözülmez bağlantı üzerinde önemle durması, Cooley'in öğretisinin temel taşını oluşturuyordu. Kendi sözleriyle belirttiği gibi, "ben ve toplum ikiz doğma varlıklardır."[59] Cooley [öğrencilerine] bir kimsenin "ben"in başkalarıyla alışverişten doğduğunu öğretti. "Ben", önce bireysel, sonra toplumsal olan bir şey değildir; öteki kimselerle iletişim yoluyla diyalektik olarak doğar. Karşısında duran bir "sen" *(thou)* duygusu, düşüncesi olmadıkça "ben" *(I)* duygusu olmayacağı için [başka insanlardan] yalıtlanmış "ben"ler *(self)* olmaz. "Ben" *(self)* bir "ben"in ayna görüntüsü olarak tanımlanabilir; çünkü "ben" *(self)* yansısaldır ve kişinin bilincinde, iletişimsel bir alışveriş sürecinde öteki kimselerin [o kişi hakkındaki] görüşlerinin bir bütün oluşturması yoluyla doğar. "Sen"siz (without *thou*) "ben" *(I)* olamıyorsa, insanın kişiliği dünyadan parlak bir Descartesci yalıtlanma içinde değil, toplumsal deneyim süreci içinde doğuyor demektir. Toplumsal yaşam içine kök salmış olmadıkça, insan bitkisi solup gidecektir.

Cooley'in kişilerle toplumları arasındaki organik ilişkiler üzerinde kafa yorması, insan aktörler arasında bulunan, özellikle onları canlandırıp harekete geçiren bağları destek

lemeye elverişli toplumsal formasyon tiplerinin neler olduğunu ortaya koymaya kalkmasına yolaçtı. Toplumsal etkileşimlerin birçoğunun karakter içinde gelip geçici bir yer tuttuklarını, dolayısıyla kişilik üzerinde pek az iz bıraktıklarını düşündü. Bunun tersine, aile içindeki, yakın arkadaşlar arasındaki, çocukların oyun gruplarındaki vb. gruplardaki öteki bazı toplumsal etkileşimler, derin ve candan bir nitelik taşıyıp, tek tek "ben"ler (self) üzerinde derin bir etki yaratıyor görünürler. "Birincil gruplar" adını verdiği, üyeleri birbirleriyle sıkı fıkı olan bu tür gruplar, insanlar arasında işbirliği ve dostluk ilişkilerini türeten yerlerdir. Buralarda kişiler kendi çıkarlarını en çoğa çıkarma eğilimlerinden uzaklaşıp, duygudaşlık (sempati) ve sevgi bağlarıyla öteki insanlara bağlanırlar. Bu tür gruplarda "biz" kavramı "ben"den önce gelir ve toplumsal yaşamın öteki alanlarının özelliğini oluşturan belli çıkarlar ardında koşmanın yerini, yaygın bir dayanışma alır. Dolayısıyla, Cooley'e göre toplum ancak, birincil gruplardaki komünal bağlar, kişiye bağlandığı bu tür gruplardan güven verici bir ilgi duygusu sağladığı ölçüde, bireysel "ben"lerin (self) parçası olabilir. Birincil gruplar ve bir topluluk olmaksızın bir "ben'in ayna görüntüsü" oluşamaz.

Daha geniş çaplı bir yorum, Cooley'in kurumsal ekonominin (ekonominin temel ilkelerinin) gelişmesindeki hiç de küçük olmayan rolünün, ya da üzerinde önemle durduğu sosyolojik yöntemin, insan aktörlerinin [kendi] eylemlerine verdikleri öznel anlamlara dikkat etmesi gerektiği düşüncesinin, az çok ayrıntılarına girilerek tartışılmasını gerektirecek. Aynı zamanda Cooley'in "ben"in *(self)* toplumsal doğası hakkındaki aşırı derecede mentalistik [gözleme dayanmaktan çok kafada türetilen] ve içedönük görüşleri karşısında, eleştirel bir tutum takınmak zorunluluğu doğacak. Burada bu "Ann Arbor bilgesi"nin (Cooley'in) önemli bir katkısını, çağdaş düşünüşteki arındırılmış, genişletilmiş ve inceden inceye işlenmiş biçimiyle olsa da hâlâ gerçek psikolojik yaklaşımlara egemen görünen, bireylerle toplumları arası karşılıklı ilişkilere bakışa genel bir perspektif kazandırdığını belirtmek yetecek.

Daha önce belirtildiği gibi, siyasal tasalar ve makrososyolojik ilgiler, Cooley'in düşüncesinde, İlerici geleneğin öteki sosyologlarında oynadıklarından daha az rol oynamışlarsa da, bu, Cooley'in de söz konusu (İlerici) geleneğin bir parçasını oluşturduğu gerçeğini ortadan kaldırmaz. Ancak birincil grupların, kardeşlik topluluklarının (biraderler topluluklarının) canlandırılmasının, "sahiplenici bireycilik"i *(acquisitive individualism)* önleyebileceği, zamanının, karşı çıkılmadığında, Amerika'nın gelecek için umut veren yönlerinin üzerinde yükseleceği temel olan komünal dayanışma dokusunu dağıtacak olan bu "sahiplenici bireycilik" dalgasını durdurabileceği inancında, İlericiliğin öteki savunucuları ile birleşti.

Cooley yalnızca "ben'in ayna görüntüsü" ve "birincil grup" üzerinde yazdığı iki çok önemli bölümün yazarı olmuş olsaydı bile, adı, Amerikan sosyolojisinin erken döneminin tarihini açıklayan herhangi bir yapıtta büyük harflerle geçerdi. Katkıları bundan çok daha fazla olduğuna göre, modern ustalardan biri olarak görüleceği açıktır.

George Herbert Mead: 1863-1931

Birbirlerine sıkı bir düşünsel yoldaşlıkla bağlı olmakla birlikte, Cooley ve Mead

kökenleri ve kişilikleri bakımından birbirlerinden oldukça farklı kimselerdi. Cooley'in aksine, Mead küçük yaşlarda yaşamın güçlükleriyle ve yoksullukla karşılaşmış biriydi. Babası Mead'ın doğup büyüdüğü yer olan Oberlin'de teoloji okutuyordu. Ne var ki Mead'ın rüşte erdiği yaşlarda öldü ve aile evini satıp kiralık evlerin bulunduğu semte taşınmak zorunda kaldı. Genç Mead, kolejlerde, yemek masrafını çıkarabilmek için, servis (garsonluk) yaptı; sonra öğretmenlik yapmak üzere okulda çalışmaya başladı; daha sonra, bir özel eğitmen (mürebbi) olarak ve Kuzey Batı demiryolu yapımında yer ölçme işinde çalışarak ilerledi. Eline geçirdiği her şeyi okuyan bir "tümobur okuyucu" olan Mead, bu çetin yıllar sırasında kendini düşünsel bir kariyer için hazırladı ve sonunda, 1887'de Royce'un ve James'ın gözetiminde felsefe çalışmak üzere Harvard Üniversitesi'ne girmeyi başardı. Harvard, Mead'ın kafasını babasının püritenliğinden gelen kalıntılardan kurtardı ve Darwin ile James'ın etkileri, birlikte, kendisini, tam da Harvard'lı hocasının [William James'ın] Pragmatik geleneği içine yerleştirilen bir felsefî eğilim geliştirmeye yöneltti. Almanya'da yaptığı, bir derecede dek "Jest" kavramından oldukça derin bir biçimde etkilendiği Wilhelm Wundt'un gözetiminde yürüttüğü çalışmalarla felsefî eğitimini tamamlamış oldu. Amerika'ya döndüğünde, o sırada Cooley'in, Dewey'in ve James H. Tufts'ın da ders verdiği yer olan Michigan Üniversitesi'nde bir öğretim üyeliği elde edebilmesi, Mead adına büyük bir şans oldu. Mead Michigan'da, yalnızca iki yıl geçirmişse de burada olduğu sırada, kendisi gibi pragmatizmin etkisine kapılmış meslektaşlarla birlikte bulunması, daha sonraki düşünsel gelişmesini etkiledi. 1893 yılında, Dewey, felsefe bölümünün başkanlığını yapmak üzere yeni kurulan Chicago Üniversitesi'ne çağrılınca, Mead'ı da kendisiyle birlikte Chicago Üniversitesi'ne gitmeye razı etti. Mead bu üniversitede, ölümüne dek, neredeyse kırk yıl kaldı.

Cooley, Michigan Üniversitesi'nin duvarlarını kendini koruyacak paravan olarak görürken, Mead üniversiteye atanmış olmasını, yeni kurulan Chicago Üniversitesi'nin içinde bulunduğu, insanların koşuşturdukları, enerjik, olgunlaşmamış ve kaba kentin toplumsal yaşamına katılabileceği uygun bir tramplen tahtası olarak gördü. Kendini kentin çeşitli dernekleri içinde buldu ve öğretim görevlerini hiçbir zaman aksatmaksızın, reformcu kafalı iş adamlarının bir derneği olan City Club of Chicago kadar, Jean Adam's Hull House'a da üye oldu. Psikoloji bölümünün John Dewey'in rehberliği altında hep birlikte pragmatik felsefenin temellerini inceden inceye işleyen öteki seçkin üyeleri yanı sıra Mead da, pragmatik felsefecilerin kendilerini yalnızca felsefe çalışmalarıyla sınırlamayıp, doğrudan doğruya kentin çok çeşitli sorunlarını incelemelerinin gerektiğini sezdi. Bu pragmatik filozofların hepsi de "iyilik ederek" öğrenmek istiyorlardı.

Mead dinleyicilerini kendisine sımsıkı bağlayan üstün bir konuşmacıydı; ve kariyeri süresince, çevresi kendisine hayran öğrencileriyle kuşatılmış biri olarak yaşadı. Ne var ki düşüncelerini kağıda dökmekte büyük güçlük çekiyordu; öyle ki, bugün elimizdeki yapıtlarının çoğu, öldükten sonra öğrencileri tarafından yayınlanan ders notlarından oluşur. Bunun nedeni, büyük ölçüde, yazma güçlüğü çekmeyen arkadaşı John Dewey'in gölgesinde kalmış olmasıdır. Mead'ın ünü daha çok, öldükten sonra yayıldı. Bununla birlikte, bugün geri dönüp baktığımızda, felsefeye ve sosyal psikolojiye olan katkılarının Dewey'inkilere eşit olduğunu görürüz. Sosyoloji üzerindeki etkisine gelince, kuşkusuz arkadaşınınkinden [Dewey'den] çok daha derin idi. Gerçekten Mead bugün sosyologların filozofu olarak görülüyor. Dağarcığında felsefenin fazla bir yer tutmadığı bir disiplinde,

Mead'ın yapıtını, hiç değilse bir parça tanımayan pek az sosyolog bulunsa gerek.

James'i izleyerek ve büyük ölçüde Cooley'in düşüncesine koşut (paralel) olarak Mead, bilincin bir kişi ile onun anlamlı ve önemli çevresi arasındaki dinamik ilişkiden doğan bir düşünce akışı olarak anlaşılması gerektiği üzerinde önemle durdu. Kişiler, sürekli olarak, öteki kişilerle ortak girişimler zincirine katılmış durumdadırlar. İşte kişilerin zihinlerini ve "ben"lerini *(self)* oluşturup biçimlendiren budur. "Yansılmalık" (refleksivite) "ben"in *(self)* özünü oluşturur. 'Ben' *(I)* ile 'ben' *(me)* [başkalarınca görülen biçimiyle; "ben mi?"deki 'ben'] arasında bir ayrım getirerek Mead, "ben"in *(self)* doğasını aydınlığa kavuşturmak istedi. Hem 'Ben' *(I)* hem de 'ben' *(me)* toplumsal deneyimle ilişkilidir; ama 'Ben' *(I)* canlının başkalarının tutumuna karşı tepkisi iken, 'ben' *(me)* kişinin iletişimsel alışveriş yoluyla benimsediği, başkalarının kendisi hakkındaki tutumlarının biraraya getirilip bir bütün oluşturulmasıyla ortaya çıkan bir kavramdır. Bir başka deyişle 'ben' *(me)* olarak kişi, kendisinden bir [özne değil] nesne olarak haberlidir ve kendisini öteki kimselerin tutumlarına göre etkiler ya da kendisine öteki kimselerin tutumlarına uygun tepki gösterir. Bu kavramlaştırma ile Freud'un ve Durkheim'ın "içselleştirme" düşüncesi arasındaki koşutluk apaçıktır. Kendisine bir değer biçme *(self-appraisal)* kişinin anlamlı ve önemli çevresinde ötekilerinin [kendisi hakkında] değerlendirmelerinin hissetme yoluyla algılanmasının ürünüdür. Kişiler kendilerince yapılmış olmayan toplumsal yapıların içinde doğarlar; "genelleşmiş öteki kişi" *("generalized other")* ile eylemlerini yönlendiren normlarla, geleneklerle ve yasalarla sınırlandırılmışlardır. Tüm bunlar, kurucu öğeler olarak 'ben'in *(me)* içine girerlerken, gene de 'Ben' *(I)* her zaman, daha önceden biçimlendirilmiş durumlara başkalarınınkine benzemeyen [anlamında] eşsiz tepkiler gösterir. Bu durumda, insan aktörler her zaman, kendi "ben"lerini *(self)* biçimlendiren toplumsal deneyimler içine batmış durumda iken, her bir tekil 'Ben' *(I)* hesaba kitaba vurulamayan kendiliğindenliğiyle, topluma karşı her zaman aktif bir tepki gösterir; öyle ki, olgun "ben" *(self)*, toplumsal dünyanın gereklerine gösterdiği tepkiler toplumsal yollarla kalıplara dökülmüş olsa bile, bu dünyayı değiştirir.

"Ben"i *(self)* başkalarının tutumlarına göre biçimlendirme yeteneği, bu tutumları öteki insanların rolünü üstlenme yoluyla kavrama yeteneğini [de] edinir. Bir kimsenin yaptığı şeylerde gösterdiği başarının derecesini (performansını) başkalarının gözünden bakarak görebilmesi için, bu kimsenin, söz konusu kimselerin tutumlarını imgelemle ve simgesel biçimle kavrayabilme yeteneğini geliştirmesi gerekir. Simgeler dünyası Mead için [bir] insan etkinliği dünyasıdır. Hayvanlar, herhangi bir uyarıcıya dolaysız tepkiler göstererek, yalın jestler yoluyla iletişim kurarlarken, insanlar, bir içeriği olan, yani çeşitli kişilerin katıldığı bir içerik taşıyan dilsel simgelere dayanan *anlam taşıyan* jestler yoluyla iletişim kurarlar. Bu tür anlamlı jestler "her bir başka kimseden beklediği tepkinin kendi içinde doğmasına, bir başkasının rolünü üstlenmesine, başka kimselerin davrandığı gibi davranma eğilimine" olanak verir.[60] Anlamlı jestler, bir başka kimseden beklenen tepki olarak simgeler, daha sonra gösterecekleri davranışları, edinilmiş (benimsenmiş) tepkilere uygun olarak yönlendirme olanağı verirler. İnsanlara özgü iletişimsel süreçler, sürekli olarak, bir kimsenin gösterdiği davranışları, rolünü üstlendiği kimsenin davranışına uyacak şekilde, bilinçli biçimde düzeltilmesini içerir.

Düşüncenin köklerini iletişimsel etkileşime yerleştirerek ve "ben"i *(self)* kişi ile top-

luluk arasında yapılagelen alışverişlerden doğan bir ürün olarak görerek, Mead alanı, toplumsal süreçle düşünce süreci arasındaki somut sosyolojik bağlantıların araştırılmasına hazırlamış oldu. Düşünme ile davranma (eylem) arasında radikal bir ayrımın bulunduğu yolundaki eski felsefî varsayıma inandırıcı bir yanıtla karşı çıkarak, bilgi sosyolojisini sosyal psikolojiye, o tarihlerde Avrupa geleneğinde olduğundan çok daha güvenilir biçimde dayandıracak akıma ilk itiyi vermiş olan adımlarını da attırmış oldu. Bilincin kamusal araçlarla yürütülen bir iç söylem olduğu düşüncesini geliştirerek, sahneyi, düşünüş biçimlerini toplumsal yapılarla ilişkilendiren ve bir düşünür ile okuyucularının ve dinleyicilerinin karşılıklı ilişkilerini saptamaya çalışan çabalara hazırladı. Daha genel olarak, Mead'ın yapıtı içinde, sosyolojide, Simmel'in bir keresinde [bilinçli eylemin] "ayrılık yanılgısı" diye adlandırdığı, aktörleri, sürekli olarak katıldıkları etkileşimlere bakmaksızın, dışa açılan pencereleri olmayan monadlar [kapalı birimler] olarak görme yanılgısının ortadan kalkmasına yolaçan sonul etkiyi sağladığı söylenebilir; ya da böyle bir etkiyi sağladığı umulabilir.

Cooley'in kurumlaştırmaları bazen, tehlikeli bir biçimde, toplumun öznelci ve soliptik (tekbenci)* kavramına yaklaşmışken, Mead'ın ayakları sağlam bir biçimde toplumsal nesnelciliğe dayanmaktaydı. Örgütlendirilmiş toplumsal ilişkiler dünyası, Mead'a göre, öznellerarası [entersübjektif] kanıtlandırma** alanında, fizik dünya kadar sağlam bir veriydi. Ona göre toplum bir zihinsel olgu değildir; "deneyimin nesnel evresine" aittir. Yapıtının, doğru olarak kavranıldığında, sosyal bilimlerde son zamanlarda görülen birçok gelişmeyi etkisi altında bırakmış olan öznelci eğilime hiçbir biçimde destek vermediği söylenebilir. İnsanın, zamanımızdaki moda öğretilerin ileride, Piskopos Berkeley'in antikalar dolabındaki tekbenci öğretilerine katılmalarından sonra, sosyolojide ve sosyal psikolojide yapılacak çalışmalara birçok esin vereceğini düşünmesinin nedeni budur.

Mead, ilerlemeci akıma ve bu akımın daha dayanıklı bir topluluk arama çabasına Cooley kadar sarılmış biri olmakla birlikte, Cooley'den daha sağlam kafalıydı. Mead dünyayı bir gecede yaratma [düzeltme] çabalarına kendini kaptırmamayı alışkanlık edinmiş biri idi; ama insanlığın geleceğinin, toplumu geliştirme ivedi görevine bağlı olduğu yolundaki köklü inancından hiçbir zaman uzaklaşmadı. Bir topluluğun, demokratik katılımın daha yaygın ve daha derin bir biçimine kavuşması için durmaksızın yenilenen bir çaba ile desteklenmesi isteniyorsa, olgun bireylerin içinde bulundukları toplumun sağlam topraklara tutunmuş besleyici köklerini oluşturabileceklerine inanmıştı.

Thomas ve Park: Örnek Olan ve Örnek Koyan Bir Akım Olarak Chicago Sosyolojisi

Birinci Dünya Savaşı'ndan 1930'ların ortalarına dek, kabaca yirmi yıl boyunca, Amerika'da sosyolojinin tarihinin, büyük ölçüde Chicago Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nün tarihi olarak yazılabileceğini söylemek, hiç de abartılmış bir deyiş gibi

* Toplumun soliptik kavramı; çıkış noktası olarak "ben"i alan toplum anlayışıdır (ç.n.).

** Entersübjektif kanıtlandırma; bir olgunun, "nesnel" olmamakla birlikte, ilgili kişilerin onun "öznel" varlığı ve niteliği hakkında birbirlerinden bağımsız olarak aynı noktada birleştikleri ileri sürülerek yapılan kanıtlamadır (ç.n.).

görünmez. Bu yıllar boyunca, bölüm, sosyolojik araştırmanın genel niteliğini belirledi, bu disiplinin tek büyük dergisini yayımladı ve bu meslekte iz bırakan ve Amerikan Sosyoloji Derneği'nin başkanlığını üstlenen sosyologların çoğunu yetiştirdi. Bu bölümün üyeleri, sosyolojinin en etkili monografilerini ve ders kitaplarını yazdılar.

Chicago Üniversitesi sosyoloji bölümü 1892'de açıldı. Kendisine, Albion Small'ın rehberliğinde, Amerikan sosyoloji sahnesinde hemen seçkin bir yer edindi. Columbia Üniversitesi'nde Giddings'in başkanlığındaki ve Yale Üniversitesi'nde Sumner'ın başkanlığındaki öteki ilk sosyoloji bölümleri, kuramsal görüşlerini "derebeyliklerine" dayatmaya çaba gösteren kurucularının güçlü kişiliklerinin ağır bastığı yerler olma yoluna girerken, Small, işin ta başından beri kendini bilinçli olarak eklektik bir tutuma bağlamış görünür. Kendisi yetiştirildiği Alman tarihsi ci *(historicist)* geleneği içinde çalışmakla birlikte bölümünün öteki üyelerini, kendi araştırma tarzına hiç de uygun olmayan ve kent etnografisi, sosyal patoloji, kent ekolojisi ya da sosyal psikoloji gelenekleri doğrultusunda çalışan kimselerden çekti. Bölüm, kazandığı başarıların birçoğunu, hiç değilse bir dereceye dek, bu "çok çiçek açsın" tutumuna bağlılığına borçluydu. Başarılarının bir başka ana nedeni, bölümünün yeni anakent (metropolis) Chicago'da olması, Amerika'ya yeni gelmiş göçmen gruplar mozaiğiyle, yarım yüzyıldan biraz fazla bir süre içinde, bir sınır bölgesi ileri karakolu olma durumundan, Amerika'nın en büyük ikinci kenti durumuna yükselen tutkulu kentte, bu "dünyanın domuz salhanesi"nde bulunmasıydı. Çoğu güçlü ampirik eğilimlere sahip olan Chicago sosyologlarının, "sosyoloji laboratuvarı"nı bulmaları için, ağırbaşlı Midway caddesi kıyısındaki duvarlarla korunmuş çevrelerinden birkaç blok öteye yürümeleri yetti.

İster bilinçli bir kararın ürünü, ister bir tür çevreye uyarlanma sonucu olsun, çoğu Chicago'da yapılan alan çalışmasına yönelik araştırmalar, Chicago Üniversitesi sosyoloji bölümünün katkısının damgasını taşıyorlardı; bölüm, istatistik araştırmaların [ancak] William Ogburn'un bölüme 1927'de katılmasıyla göze çarpar duruma gelmiş olmasından önce bile bu niteliğe kavuşmuş bulunuyordu. Bölümün çoğu üyesini büyüleyen şey söz konusu "laboratuvar"da gözlemlenebilecek kentli yaşam biçimlerinin, kentsel örgütlülüğün ya da örgütsüzlüğün, yasal ya da yasadışı işlerin ve mesleklerin son derece çeşitliliği oldu. Bölümün kurucu [ata]ları, bu tür çalışmalara, daha çok, bu sayfalarda ele alınan öteki birçok sosyologla paylaşmış oldukları reformcu güdünün itisiyle giriştiler. Kuruculardan sonraki kuşak, reform düşüncesine hâlâ bağlı olmakla birlikte, bakışlarını, sosyolojiyi kamusal işlerde yararlı hale getirmek amacıyla, kenti geliştirme [güzelleştirme] dernekleri, ırk ilişkileri komisyonları ve benzeri örgütlerde çalışan çeşitli yerel elitlere ve yerel serbest meslek sahiplerine çevirdiler.[61]

Chicago Üniversitesi'nin ilk kuşağı, hâlâ daha çok küçük kasaba kökenli ve dinsel geçmişli kişilerden oluşurken, bundan sonraki kuşak, köken ve yönelme bakımından daha kentli, hatta evrenkentli (kozmopolit) idi; ve çok daha fazla profesyonelleşmişti. İlk kuşak reformcu düşüncelere sahip sosyal yardım görevlileri *(social workers)* ile sıkı bir işbirliği içinde çalışmışken, sonraki kuşak, kendine daha bir güven duyan bir meslek kimliği geliştirerek, artık bu yeni edinilmiş mesleksel ve kurumsal kimliğin görkemini temsil eden kimselerden yararlanmak isteyen alıcılar ve dinleyiciler edinme yolunda sosyal yardım çalışmalarıyla yarışmaya kalktı. İkinci kuşağın üyeleri, iyilik etmeye hâlâ son derece bağlı kimseler olmakla birlikte, artık, öteki meslektaşlarla konuşan kimseler

olarak görevlerini, daha az coşkulu, daha bir kendilerini tutan, daha centilmen (beyefendice) davranan kimseler olarak sürdürme eğilimi gösterdiler.

Chicago sosyologlarının çalışma tarzlarından ve seslendikleri gruplardan, yapıtlarının içeriğiyle ilgili incelememize geçerken, kuramsal yanları olmayan olgu saptayıcılar ve "boş kafalı ampiristler" olarak kazandıkları [kötü] ünü hiçbir zaman haketmediklerini belirtmeliyiz. İlk kuşağın üyeleri, iyi donatılmış kuramsal kafalara sahiptüler ve ister Avrupa ister yerli ürün olsun, toplum kuramlarına son derece aşina kimselerdi. Simmel, Durkheim ve Avusturyalı çatışma kuramcılarının yanı sıra (Weber olmasa da) Marx da, Chicago sosyologlarının ilk kuşağının üyelerinin çoğunun kuramsal araç takımını oluşturan kimselerdi; bu olgu, birinci kuşakta olduğu kadar bir örneklik gösteren bir tutumla olmamakla birlikte, ikinci kuşak için de geçerliydi. Park ve Burgess'in çok etkili olmuş ders kitabı, Chicago Üniversitesi sosyoloji bölümünün sosyolojiye yaklaşımını kurallara bağlama girişimi niteliği taşıyan *Introduction to the Science of Sociology*'ye (1921) (Sosyoloji Bilimine Giriş) şöyle bir göz atmak, bu yapıtın yazarlarının öğrencilerine büyük ölçüde kuramsal nitelikli sosyolojik düşünce vermeye çalıştıklarını hemen gösterecektir. Bu yazarlar, çok iyi tanıdıkları Avrupalı çeşitli toplum düşünürlerinin kuramsal çatkısını tam olarak özümleyebilmeyi başarmış görünmemekle birlikte, söz konusu düşünürlerden, şu ya da bu konuda ve kendi özgül araştırma gereklerine uygun biçimde yararlanmışlardır.

W. I. Thomas ve Robert E. Park, birer ayakları sosyolojinin Chicago Üniversitesi'ndeki gelişme dönemine, öteki ayakları ikinci gelişme dönemine basan, iki dönem arasında köprü oluşturan kimselerdir. Thomas bölüme, bölümün erken evrelerine girdi ama 1918'de ayrılmaya zorlandı. Robert Park bölüme ancak 1914'te, geç bir tarihte katıldı; ama 1933'de emekliye ayrılana dek orada hizmet verdi. Her biri tek tek ve birlikte, birçok sosyoloğun, Everett C. Hughes ve Herbert Blumer'den, Louis Wirth, E. Franklin Frazier, Clifford Shaw'a, Leonard Cottrell'e dek, sosyologların çoğunun ve daha birçok sosyoloğun sayıları bunlardan daha çok olmakla birlikte, kendileri bunlardan daha az bilgin olmayan pek çok kişinin yetişmesine yardımcı oldular.

William I. Thomas: 1863-1947

Güneyli bir küçük çiftçi *(dirt farmer)* ve Metodist vaizin oğlu olan W. I. Thomas, elde ettiği yüksek mevkiye ulaşana dek, çetin bir yoldan ilerlemek zorunda kaldı. Thomas, içinde büyüdüğü, en yakın demiryolundan yirmi mil uzakta olan toplumsal çevrenin bir onsekizinci yüzyıl çevresine benzediğini söyler. Sonra Tennessee Üniversitesi'ne gitmiş ve daha da sonra, Orta Batı'nın Kuzey'in anakentlerine taşınmıştır. Öyle ki, "yavaş yavaş daha yüksek kültürlü bölgelere göç ederek, üç yüzyıl içinde" yaşadığını söyleyebilmektedir. Thomas başlangıçta, edebiyat ve klasikler alanında bir kariyer edinmeyi düşünmüştü; ve ancak *Voelker-Psychologie* (halk psikolojisi) adıyla bilinen gelenekle (yani etnografi ile) karşılaştığı Almanya'da kaldığı yıllarda, kendini antropoloji ve sosyoloji araştırmalarına adamaya karar verdi. 1894'te Chicago Üniversitesi'nin yeni açılmış Sosyoloji Bölümü'nü bitirdi ve burada, fakültenin en önemli üyelerinden biri olarak 1918'e kadar kaldı. Buranın bilginler ve beyefendiler topluluğunun çok sıkı cinsel ahlâkına küçük bir noktada ters düşmesi üzerine, işinden

atıldı.

Bu işlem, tüm Amerikan akademik yaşamı tarihi içinde en utanç verici olaylardan biri idi. Bundan sonra arada sırada dersler vermiş olmakla birlikte, Thomas hiçbir kuruma bağlı olmaksızın bağımsız bir araştırmacı olarak yaşamak zorunda kaldı. Bu onur kırıcı olay, onun kadar yaşam dolu, coşkun, neşeli olmayan birini yıkabilirdi. Ne var ki Thomas, yaşamını hiç değişmemiş gibi sürdürdü ve bu olaydan sonraki meslek yaşamında, neredeyse Chicago Üniversitesi'ndeykenki kadar verimli oldu.

Thomas'ın yapıtı da, öğretisi kadar birbirinden farklı kişilerin ve grupların, kırsal bir kökenden çağdaş kentlerin şaşırtıcı kalabalığına geldiklerinde, bu yer değişikliğine karşı gösterdikleri karakteristik tepkilerin biçimleri hakkında duyduğu doymak bilmez bir merakın ürünüydü. Başyapıtı olan, Florian Znaniecki ile birlikte yazdığı *The Polish Peasant in Europe and America* (Avrupa'da ve Amerika'da Polonya Köylüsü) belki kökleri Thomas'ın kendi deneyimine dayanan böyle bir merakın ürünüydü. Yapıt, içlerinde en dikkate değerlerini yaşam öykülerinin ve öteki kişisel belgelerin değerlendirilmesinin oluşturduğu yeni araştırma yöntemleri kullanan yazarlarının köylülerin kendi köylerinden çağdaş bir kente taşınmalarında, yaşayış biçimlerinin, dünyaya bakış açılarının, algılama tarzlarının ve moral yönelişlerinin gösterdiği değişikliklerin, kapsamlı bir biçimde açıklamasını yapma girişimidir. Thomas ve Znaniecki, köyden kente gelen göçmenlerin, anlamlı ve önemli olan [yeni] çevrelerinde, farklı toplumsal örgütleniş ve toplumsal denetim biçimlerinin nasıl farklı değer yapıları yarattığını; ve değerlerde görülen bu değişmelerin de, nasıl farklı kişisel tutumlara yol açtığını göstermeye çalıştılar. İnsan davranışının belirlenmesinde rol oynayan, ne nesnel ne de öznel etmenlere haksızlık etmemek için Thomas ve Znaniecki, insan davranışının uygun bir açıklamasının ancak, kişisel tutumlarla nesnel kültürel değerlerin birleşmiş etkileşimine bakılarak yapılabileceği üzerinde önlemle durdular. Tüm toplumsal olguların nedeni, daha özel olarak da toplumsal değişmenin nedeni, belirttiklerine göre, hiçbir zaman "yalnızca bir başka toplumsal ya da kişisel olgu değil, her zaman bu ikisinin birlikte etkisi" idi; ve bu nokta araştırmalarının ana konusunu oluşturuyordu.[62]

Bu yazarlara göre, nesnel etmenlerin insan davranışı üzerindeki etkisi, daha çok bu etmenleri öznel olarak yaşadıkları ölçüde önem kazanır. Tutumlar, öznel olarak tanımlanmış anlamlar, ortak deneyimler üzerinde önemle durmalarını; kültürel değerlerin nesnel karakteristik niteliklerine ve bunların belli kurumlarda somutlaşmasına aynı derecede önem vererek dengelemeleri, kuşkusuz bu yazarların kendilerine özgü yeteneklerinin ürünü idi. Yer verdikleri yaşam öykülerinin ve öteki kişisel belgelerin gösterdiği gibi, yapıtlarında "nesnel tanımlamalar"a çok büyük bir dikkat gösterilirken, birincil gruplar ve aileler gibi mikrososyolojik birimlere ve içlerinde bu küçük birimleri barındıran, kiliselerden okullara dek, daha büyük kurumsal ortamlara aynı derecede sürekli dikkat harcanmasının nedeni budur.

Söz konusu yapıtta tartışma konusu edilen noktaların son derece farklı şeyler olmasına karşın, çalışma, birliğini çağdaş dünyada kentleşmenin ve modernleşmenin etkisinin bir görünümünü vermesiyle kazanmaktadır. Yazarlar, geleneksel toplumsal denetim biçimlerinin yerini, çağımız erkeklerinin ve kadınlarının davranışlarına rehberlik eden daha gevşek ve daha incelikli denetim biçimlerinin alışını belgelemişlerdir. Akrabalık bağlarının ağır bastığı bir kültürden, kent derneklerine ya da gevşek komşuluk

bağlarına dayanan kültüre geçişte görülen çok büyük değişikliği belgelendirmişlerdir. Bu yolda gösterilen çabalar, kuşkusuz salt Thomas ve Znaniecki'nin çalışmalarıyla sınırlı değildi; bir bakıma modern sosyolojinin büyük bir bölümünün bu göreve girişti̇ği söylenebilir. Ne var ki Thomas ve Znaniecki'den önce bu işe girişenler daha çok tipolojiler ya da genelleştirilmiş betimlemeler sunmuşlarken, Thomas ve Znaniecki savlarını, somut ve canlı bir biçimde ortaya konmuş kişisel belgelendirmelerden ve birinci elden gözlemlerden oluşan zengin bir dokuyla desteklemişlerdir. Günümüzde genellikle üzerinde birleşilen görüş, içindeki bir çok kusurlara, kuramsal temellendirmeler ile ampirik bulgular arasındaki boşluklara, kopukluklara karşın, bu yapıtın Amerikan araştırma sosyolojisinin ilk büyük kilometre taşını oluşturduğu yönündedir.

Thomas'ın daha sonraki çalışmaları, doğal olarak, bu önceki ortak çabadan beslendi. İnsanlara ait tüm "öznel kavramlar"ın betimlemeler yoluyla kurulması; zihin prizmasının algı deneyimlerini bu betimlemeler yoluyla bir düzene koyması olgusu üzerinde önemle durması, *The Polish Peasant*'ta daha önce değinilip, daha sonra iyice geliştirilen bir düşünceden başka bir şey değildir. Thomas'ın daha sonraki kariyerinde yazdığı yazılar içinde düşünceleri en çok dölleyici cümlesi şöyledir: "İnsanlar durumları gerçek olarak nitelendiriyorlarsa, bunlar sonuçları bakımından gerçektir." Bu deyiş, Thomas'ın içine kök salmış derin sosyolojik inancını ve en önemli mesajlarından birini özetlemektedir: Kişilerin tepki gösterdiği, yalnızca bir durumun nesnel özellikleri değildir; aynı zamanda, çoğu kez ve daha çok, bir durumun kendileri için taşıdığı anlama tepki gösterirler ve bu yoldaki davranışları toplumsal sonuçlar doğurur. Halk cadıların varlığına inanıyorsa, eğitim görmüş Batılıların cadıların var olmadığını bildikleri durumlarda bile, bu tür inançların elle tutulur gözle görünür sonuçları olacaktır. Bir Vietnamlı bir kez "çirkef" *(gook)*, bir zenci bir "arap" *(nigger)*, ya da bir Yahudi bir "çıfıt" *(kike)* olarak görüldü mü, o kimse, toplumsal betimlemelerin öznel simyasıyla artık bir önyargının, ayrım göstermenin ve hatta bir cinayetin hedefi olabilecek birine, tümüyle "bizden olmayan" bir kimseye dönüştürülmüştür. Toplumsal betimlemelerin elbette, kötü sonuçları kadar iyi sonuçları da olabilir. İster iyi ister kötü sonuçlar doğuruyor olsunlar, bu tür betimlemelerin "deneyim"i, dolayısıyla "eylem"i örgütlendirmeleri gibi apaçık bir olguya dikkati çekmesi, Thomas'a özgü bir erdemin ürünüdür. Bazı çağdaş kuramcılar Thomas'ın bu derine işleyen görüşünü, yalnızca betimlemelerin göz önüne alınması, nesnel toplumsal koşullara bakılmaksızın gerekmediği gibi saçma bir önermeye indirgeyerek çarpıtmış olsalar da, bu, Thomas'ın formülleştirmesinin, çağdaş sosyolojiyi kuran en önemli yapı taşlarından birini oluşturması gerçeğini ortadan kaldırmaz. Bileğinin hakkıyla ve hem Chicago geleneği içindeki, hem de, Robert K. Merton örneğinde olduğu için, bu geleneğin dışında kalan sosyal psikologlar üzerindeki etkisiyle, Thomas'ın mirasının, Amerikan sosyolojik kuramlaştırma ve araştırma çalışmalarının aldığı yön üzerinde kesin bir etkisi olmuştur.

Robert E. Park: 1864-1944

Pek az gazeteci kendini mesleğe, Harvard Üniversitesi'nde felsefe master'ı derecesi alarak; bundan azı Heidelberg Üniversitesi'nde, Almanya'nın en büyük filozoflarından birinin [Wilhelm Windelband'ın] gözetimi altında çalışıp felsefe doktorluğunu kazanarak;

bundan da azı, yıllarca gazete habercisi (muhabir) olarak çalıştıktan sonra, büyük bir üniversitede sosyoloji profesörlüğü yaparak hazırlar. Robert Park bunların tümünü becermiş biridir.

Park, Pennsylvania'da varlıklı bir iş adamının oğlu olarak doğdu; babası, oğlunun doğuşundan az sonra, genç Park'ın büyüdüğü yer olan Minnesota'ya taşındı. Veblen, Ward, Cooley ve Mead gibi Park da bir Orta Batı ürünüydü. Babasının kitaptan öğrenmeye karşı çıkmış olmasına karşın Park, Minnesota Üniversitesi'ne yazıldı; ikinci sınıfta, kaydını Michigan Üniversitesi'ne geçirdi. Park Michigan'daki ilerici havadan ve aralarında John Dewey'in de bulunduğu hocalarının pragmatik felsefesinden etkilendi. Mezun olduktan sonra babasının işine girmeyip, reform yolundaki çabalarını sürdürebileceği bir kariyer bulmaya karar vermesinin nedeni budur. Güçlü bir biçimde gelişmiş ampirik eğilime ve düşünce sistemlerine karşı duyduğu güvensizlik duygusuna sahip biri olarak Park, toplumsal sorunları çok yakından tanımanın, onları çözme girişimlerinin bir öngereği olduğunu düşündü. Bunun üzerine, habercilikte kariyer yapmanın kendisine birinci elden gözlemlerde bulunma olanağını sağlayacağı düşüncesiyle, gazeteci oldu. Birkaç kentte, birçok gazetede, kent haberleri bölümlerinde çalışıp, kent makinesini ve bu makinenin atık sularındaki pisliğini inceleyerek, göçmen gettolarının ve suç oranı yüksek bölgelerin sefil koşullarını sergileyerek, on iki yıl geçirdi.

İçinde hep taşıdığı haberlerin ve haberciliğin doğasını öğrenme tutkusuyla Park, 1898'de, [bu yolda] daha geniş bir felsefî temel edinmek için Harvard Üniversitesi'ne gitmeye karar verdi. Burada master derecesini aldıktan sonra, daha ileri çalışmalarda bulunmak üzere Almanya'ya geçti. Bu çabası, Yeni Kantçı filozof Wilhelm Windelband gözetiminde hazırladığı "Kitle ve Kamu" (*The Mass and the Public*) üzerine yazdığı felsefe doktorası tezinde ürününü verdi. Felsefe dersleri okutmak üzere Harvard Üniversitesi'ne döndükten az sonra, "akademi dünyasından bıkmış usanmış" olduğunu anladı ve bu dünyada altı yıl çalıştıktan sonra "gerçek dünya"ya dönmeye karar verdi. Amerika'daki ve dünyanın öteki bölgelerindeki ırk ilişkilerine karşı büyük bir ilgi duyarak, Kongo'da Belçikalıların yaptıkları sömürgecilik canavarlıklarını gözler önüne seren bir dizi yazı yazdı; ve siyah derili halkın içinde yaşadığı koşulları kendi gözleriyle görmek için, Güney'de dolaştı. Bu gezisi, Tuskegee Enstitüsü'nün başkanı Booker T. Washington ile tanışmasına yol açtı ve Park, Washington'a, onun (resmî olmayan) sekreteri ve kendisiyle birlikte gezen yoldaşı olarak yedi yıl hizmet etti. 1914 yılında, elli yaşına ulaştığı yılda, kendisini "Amerika'daki Zenciler" konusunda bir ders vermesi için Chicago Üniversitesi'ne çağıran W.I. Thomas ile karşılaşması üzerine, sosyolojide bir akademik kariyere geçmeye karar verdi. Chicago Üniversitesi sosyoloji bölümündeki konumu, önceleri pek sağlam değildi; ama, 1920'de bölümün önde gelen üyesi oldu ve 1920'lerden 1930'ların başlarına dek uzanan süre boyunca bölüme damgasını vurdu.

Park, her şeyden önce, kent gerçeklerini ve ırk ilişkilerini inceleme yolunda duyduğu coşkuyu öğrencilerine aktarabilen büyük bir hocaydı. Kendisi fazla yazmış sayılmaz; başlıca katkıları dergilere yazdığı makalelerden ve öğrencilerinin kitaplarına yazdığı "sunuş" yazılarından oluşur. Her şeyden çok, toplum dünyasında, özellikle kent alanında araştırma yapacak kimseleri, gazetecilik dünyasındaki eski dostları arasında ancak ender olarak görülebilen bir kesinlik ve nesnellikle keşiflerde bulunabilecek bilginleri eğitmek istedi. Bu yolda, rehberliği altında, kent çeteleri, sefalet semtleri, "konsomatrisli dans sa-

lonları" ve altın kıyıları karşısında sefalet mahalleleri konularında yazılmış kitapların listesinin uzunluğunun çok iyi bir biçimde göstereceği gibi, çok da başarılı oldu.

Kendisi açıkça birbirinden farklı konularla ilgilenmişse de, oldukça kendine özgü bir kuramsal strateji izlemiştir. Park'ın ileri sürdüğüne göre, toplumsal yaşam, dört büyük toplumsal süreç: yarışma (rekabet), çatışma, uyma (intibak) ve eritme (asimilasyon) olarak dört büyük süreç tarafından yönetilen bir olgu olarak görülebilir. Bu süreçler, örneğin, içinde bulundukları toplumsal düzende kendilerine bir "yer" (niş) edinmeye çalışan etnik ve ırksal grupların "doğal tarihi"ni açıklayabilir. Topluma istatistiksel yaklaşımlardan kaçınarak Park, sosyolojiyi "kollektif davranışın bilimi" olarak tanımladı; böylece, toplumsal yaşamın sabit toplumsal yapılardan çok, bir dereceye dek akışkan olan toplumsal süreçlerce yönetildiği yolundaki görüşünü ortaya koymuş oldu. Toplumu az çok istikrarlı [bir yapı] olarak değil, toplumsal davranış sürecini yönetmeye ve ona meydan okumaya çalışırken, aynı zamanda onun meydan okuyuşuna tepki gösteren bir "toplumsal [ortak] denetim aracı" olarak görmek eğilimindeydi. Park'a göre, toplumun bir bütün oluşturan varlığı, sürekli olarak, kendini oluşturan grupların ve kişilerin meydan okumasıyla karşı karşıyadır; öyle ki, kalıcı bir denge durumu asimptotik ("sonuşmaz", ulaşılamayacak) ve ütopyacı bir hedeftir.

Darwinci "yaşam örgüsü" *(web of life)* kavramından esinlenerek Park, bir biyotik düzenin [bir canlılar birliği düzeninin] birbirlerine karşılıklı olarak bağımlı gruplar arasında, yarışma, egemenlik kurma ve ötekilerinin yerini alma yollarıyla doğduğu üzerinde odaklaştı. Bu gruplar, ekolojik ayak uydurmalar (çevreye uyum) ve bulunan yere yerleşme yoluyla, kendilerine bir "yer" (niş) açıyor görünürler. Park bitki ve hayvan topluluklarının büyümelerinin ve gelişmelerinin karakteristik özelliklerini oluşturan süreçlerin, insan toplulukları için de geçerli olduğunu ileri sürdü. Ama, aynı zamanda, insan topluluklarının, öteki canlı türlerinde karşılığı bulunmayan bir özellikle, kültürce taşınan simgesel ve moral bir evrenden beslenmeleri noktasında, hayvan topluluklarından ayrıldıklarını söyledi. Park'a göre insan toplulukları çift yönlüdür: Birbirleriyle, ekonomi ve toprak üzerinde egemenlik kurma ve daha elverişli ekonomik yuvalar edinme yolunda yarışan; fakat aynı zamanda, simgesel yollarla onaylanmış dayanışma, oydaşma *(concensus)* ve ortak amaç tarafından bir birlik içinde tutulan, birbirlerine karşılıklı olarak bağımlı olan kişilerden ve gruplardan oluşurlar. Toplumsal ve moral [ahlâksal, düşünsel] düzen, varolma yolunda verilen yarışmacı savaşımın etkisini, toplumsal denetim, normlarla ilgili rehberlik ve bireyleri aşan görevlere katılma yollarıyla yumuşatır.

Burada Park'ın "toplumsal rol", "toplumsal mesafe", "marjinallik" ya da "ben"in *(self)* toplumsal doğası anlayışlarını inceleyecek değilim. Bu kavramlaştırmalarının çoğu, kendisi onları özgün bir kalıba dökmüş olmakla birlikte, azımsanamayacak derecede kendisinden önceki düşünürlerden, özellikle de William James'den ve George Simmel'den alınmıştır.

Park'ın eksiksiz bir sosyoloji sistemi kurduğunu ileri sürmek abartma olur. Kendisinin hiçbir zaman böyle bir niyeti olmadı. Tersine, öğrencilerinin ampirik çalışmalarına az çok rehberlik edebilecek bir dizi genel düşünceyi ve birçok hassas kavramı geliştirmekle yetindi. Toplumsal değişme sürecine ve daha önce gerçekleştirilmiş uyarlanmaları ve yerleşmeleri rahatsız eden ya da onları kullanılmaz (âtıl) duruma düşüren yeni toplumsal formasyonların doğuşuna, özellikle büyük bir ilgi göstererek, Park'ın kuramsal düşünceleri, hâlâ çok sayıda çağdaş araştırmacıya esin veren, üssü Chicago olan bir kent etnografisinin ve insan ekolojisinin gelişmesine olanak verecek kadar inandırıcıydılar.

Sonuç Niteliğinde Birkaç Görüş

Amerikan sosyolojisinin daha sonraki gelişmeleri, bu cildin öteki bölümlerinde ele alınmaktadır. Chicago egemenliğinin sona erdiği tarih olarak pekâlâ 1935 yılı alınabilir; bu yıl, daha önce Chicago Üniversitesi sosyoloji bölümünün ya da bu bölümde eğitim görmüş bilginlerin, tümüyle olmamakla birlikte, büyük ölçüde egemen oldukları American Sociological Society'nin (Amerikan Sosyoloji Derneği) bir küçük darbe ile, kendi dergisini *The American Sociological Review*'ı (Amerikan Sosyoloji Dergisi) kurmaya karar verdiği, böylece sosyoloji disiplininin Chicago Üniversitesi sosyoloji bölümü ile olan öteden beri süren resmî ve resmî olmayan bağlarının sona erdiği tarihtir. Bu tarihten iki yıl sonra, Talcott Parsons'ın *The Structure of Social Action* (Toplumsal Eylemin Yapısı) adlı yapıtının çıkması, Chicago Üniversitesi'nde geliştirilmiş olandan oldukça farklı türden bir kuramsal yönelişin doğuşunun habercisi oldu. Bu yeni yöneliş, bu tarihten sonraki çeyrek yüzyıl için, Amerikan sosyolojisine büyük ölçüde egemen olacaktı.

Sosyoloji, elinizdeki denemenin ele aldığı süre içindeki yıllarda yavaş yavaş kurumlaşıp büyük ölçüde profesyonelleşerek, Chicago egemenliği yıllarında bir kuluçka döneminden geçtikten sonra, olgunluk evresine girebilmişti.

NOTLAR

1. Vernon K. Dibble, *The Legacy of Albion Small* (Chicago: University of Chicago Press, 1975) s. 54'te aktarılmıştır.

2. Anthony Oberschall, "The Institutionalization of American Sociology", Oberschall (der.), *The Establishment of Empirical Sociology* (New York: Harper and Row, 1972) s. 198. Oberschall'ın son derece başarılı açıklamalarından büyük ölçüde yararlandım ve bu kaynaktan hem olgularla ilgili bilgileri, hem yorum sistemini serbestçe alarak kullandım.

3. Paul J. Baker, Martha Long ve Susan Quersel, "The Pioneers of American Sociology", Amerikan Sosyoloji Derneği'nin 1973 yılının Ağustos ayında, New York'da yapılan toplantısına sunulan bildiri.

4. Richard Hofstadter, *The Age of Reform* (New York, Vintage Books, 1960) s.152.

5. Hofstadter, *The Age of Reform*, s.152. Aynı zamanda bak. Oberschall, "The Institutionalization of American Sociology", s.198.

6. Vernon Dibble, *The Legacy of Albion Small,* s. 153. Bunu izleyen sayfalar, büyük ölçüde benim "Toward a Sociology of Social Conflict" adını taşıyan, 1954 yılında Columbia Üniversitesi'ne vermiş olduğum yayınlanmamış doktora tezimden alınmıştır. Bu bölümün öteki sayfalarına da söz konusu tezden parçalar aldım.

7. L.L. Bernard ve Jessie Bernard, *Origins of American Sociology* (New York: Thomas Y. Crowell, 1943).

8. *Ibid,* s. 530-531.

9. *Ibid,* s. 562.

10. Bu paragrafın son cümleleri, Robert K. Merton'un "Puritanism, Pietism and Science", *Social Theory and Social Structure* (Glencoe, Ill., The Free Press, 1968) s.628-660'daki doğa bilimlerinin gelişmesi karşısında Püriten etiğin tutumunu açıklayan yazısından alınmıştır. Reformcu etik ile sosyal bilim arasındaki ilişkinin Püriten etikle doğa bilimleri arasındaki ilişkiye benzediğine inanıyorum.

11. Howard Odum, *American Sociology* (New York: Longman, Inc.) s.60-61'de aktarılmıştır.

12. Bak. F.L. Tolman, "The Study of Sociology in the Institutions of Learning in the United States", *American Journal of Sociology,* cilt VII (1902) s.797-838; ve *Ibid.,* cilt VIII (1902) s.85-121, 251 - 272, 531-558; ve A.W. Small, "Fifty Years of Sociology in the United States", *Ibid.,* cilt XXI (1916), s.721-864.

13. Floyd W.House, *The Development of Sociology* (New York: McGraw-Hill, 1936) s.220-225.

14. Amerika'da sosyoloji biliminin gelişmesi ile ilgili yazısında John L. Gillin'in belirttiği gibi: "Sosyologlar bir bakıma pekâlâ yeni ekonomi biliminin sol kanadı olarak sınıflandırılabilirler". "The Development of Sociology in the United States", Amerikan Sosyoloji Derneği yayını, cilt XXI (1927) s.6.

15. Püriten dinle bilimin ilişkisi hakkında gene Robert K. Merton, "Puritanism, Pietism and Science"dan (s.631'den) iki cümle almış bulunuyorum.

16. Albion W. Small ve George E. Vincent, *An Introduction to the Study of Society* (New York: American Book Company, 1894) s.77.

17. Lester Ward'ın sosyolojiyi reformdan ayırma girişimlerine gösterdiği tepki de dikkate değer: Bir Sosyal Darwinci olan Henry J. Ford *The Nation*'da reform davasına bağlandıkları için sosyologlara saldırdığında, Charles A. Ellwood şu yanıtı vermek gereğini duydu: "Mr. Ford sosyologlarla sosyal radikallerin ve devrimcilerin arasındaki farkı göremiyor.... Üne ermiş pek az sosyolog, kendisinin tüm sosyologlara mal ettiği devrimci düşünceleri onaylar... Serbest aşk, deneme evliliği, karşılıklı rızayla boşanma, toplum sözleşmesi kuramı ve öteki anarşist düşüncelerin sosyologların çoğunluğu tarafından onaylanması şöyle dursun, belki sosyologlar bu düşüncelere karşı öteki herhangi bir bilim adamları sınıfından daha büyük bir çabayla savaşmışlardır." Ford'un *The Nation*'daki makalesi "The Pretensions of Sociology" *American Journal of Sociology*'de cilt XV (1909) s.96-104'de yeniden yayınlanmış ve hemen ardına Ellwood'un "The Science of Sociology: A Reply" adlı yazısı (S.105-110) konmuştur. Aynı ciltte Small'ın aynı konuda bir tartışması, Ford'un bir yanıtı ve Ward'ın yanıta yanıtı bulunmaktadır. Ward bu savunmanın "sosyolojiye Ford'un söylediği herhangi bir sözden daha zararlı olduğunu" düşünüyordu. Ellwood "sosyal radikaller ve devrimciler" sosyoloji biliminin

dışında kalırlar dedi. Bak. "The Letters of Albion W. Small to Lester F. Ward", Bernhard Stern, (der.), *Social Forces,* cilt XV (1937) s.324.

18. "What is a Sociologist?", *American Journal of Sociology,* cilt I (1895-1896) s.471.

19. "Scholarship and Agitation", *American Journal of Sociology,* cilt I (1895-1896) s. 581.

20. Albion W. Small, *Adam Smith and Modern Sociology* (Chicago: University of Chicago Press, 1907) s.22.

21. "Socialism in the Light of Social Science", *American Journal of Sociology,* cilt XVII (1911-1912) s. 819.

22. Albion W. Small, *Between Eras* - From Capitalism to Democracy (Kansas City: Intercollegiate Press, 1913).

23. *Ibid,* s. 353.

24. "A Vision of Social Efficiency", *American Journal of Sociology,* cilt XIX (1914) s.440.

25. Oberschall, "The Institutionalization of American Sociology", s.188-189.

26. Bununla birlikte, Mary O. Furner'ın *Advocacy and Objectivity* (Lexington: University of Kentucky Press, 1976) adlı başarılı çalışmasında gösterdiği gibi, söz konusu sosyologların akademik saygınlık elde edebilmek için genellikle görünüme önem verdikleri de doğrudur.

27. Dibble, *The Legacy of Albion Small,* s.32.

28. Bak. Paul J. Baker, Mary Ferrell ve Suzan Quensel, "Departmentalization of Sociology in the United States, 1880-1928", Amerikan Sosyoloji Derneği'nin Ağustos 1975'te San Francisco'da yapılan yıllık toplantısında okunan bildiri.

29. Karş. Richard Hofstadter, *Social Darwinism in American Thought* (Boston: Beacon Press, 1955) ve R.J. Wilson, (der), *Darwinism and the American Intellectuals* (Homewood, Ill.: Dorsey Press, 1967).

30.William G. Sumner, *What Social Classes Owe to Each Other* (New York: Harper, 1883) s.120.

31. William G. Sumner, *The Challenge of Facts and Other Essays* (New Haven: Yale University Press, 1914) s.38.

32. Harris E. Starr, *William Graham Sumner* (New York: Holt, 1925) s.22.

33. Hofstadter, *Social Darwinism,* s.64.

34. William G. Sumner, *War and Other Essays* (New Haven: Yale University Press, 1911) s. 177.

35. William G. Sumner, *Earth Hunger and Other Essays* (New Haven: Yale University Press, 1913) s.314.

36. Sumner, *War and Other Essays,* s.163.

37. Sumner'ın *Essays,* cilt II'den alınarak Hofstadter, *Social Darwinism,* s.67'de aktarılmıştır.

38. William G. Sumner, *Folkways* (Boston: Ginn and Co., 1907).

39.. *Ibid,* s. 59.

40. *Ibid,* s. 521.

41. *Ibid,* s. 53.

42. *Ibid.*, s. 55.
43. *Ibid.*, s. 56.
44. *Ibid.*, s. 18.
45. *Ibid.*, s. 12.
46. *Ibid.*, s. 13.
47. Örneğin karş. Robert A. Levine ve Donald T. Campbell, *Ethnocentrism*, (New York: Wiley and Sons. 1972).
48. Bu açıklama büyük ölçüde Hofstadter, *Social Darwinism*, s.68-69'a dayanmaktadır.
49. *Ibid.*, s. 72.
50. *Ibid.*, s. 74.
51. *Ibid.*, s. 79.
52. Lester Ward, *Pure Sociology* (New York: Appleton, 1903) s.238.
53. Hofstadter, *Social Darwinism*, s.83.
54. Amitai Etzioni, *The Active Society* (New York: The Free Press, 1968).
55. E.A. Ross, *Seventy Years of It* (New York: Appleton-Century, 1936), s.180.
56. R. Jackson Wilson, "Edward Alsworth Ross: The Natural Man and the Community of Constraint", Wilson, *In Quest of Community* (New York: John Viley and Sons, 1968) içinde, s.102. Bu güzel çalışmadan çok yararlandım.
57. Joseph Dorsman'ın anıtsal yapıtı olan *Thorstein Veblen and His America* (New York: Viking Press, 1934) hâlâ Veblen'in düşünsel yaşamının en iyi biyografisi ve Veblen hakkında yapılan çalışmalarda mutlaka bakılması gereken bir kaynak olma durumunu sürdürmektedir. Aynı zamanda benim Veblen hakkında şu kaynaktaki bölümüme de bakınız: Lewis A. Coser, *Masters of Sociological Thought*, 2. baskı (New York: Hartcourt Brace Jovanovich, 1977) s.263-302. Konuyla ilgili okuyucu bu kitapda daha başka bilgiler de bulacaktır.
58. Thorstein Veblen, *The Theory of the Leisure Class* (New York: Modern Library, 1934) s.246. Veblen'in en önemli yazılarından yapılmış iyi bir örnekleme, Max Lerner'in derleyip bir sunuş yazdığı *The Portable Veblen* (New York: Viking Press, 1948)'dir. Bu kitapta aynı zamanda Veblen'in tüm yapıtlarının bir listesi bulunmaktadır.
59. Charles H. Cooley, *Social Organisation* (New York: Schocken Books, 1962), s.5. Cooley'in yaşamıyla ilgili daha fazla bilgi için bak. Edward C.Jandy, *Charles Horton Cooley: His Life and His Social Theory* (New York: Dryden Press, 1942). Albert J. Reiss, Jr., ed., *Cooley and Social Analysis*'de öteki yazarların ve Talcott Parsons'ın birçok değerli analitik katkısı (makalesi) bulunmaktadır. Aynı zamanda benim Cooley hakkındaki aşağıdaki kitabımdaki bu sayfalardaki bazı parçaları aldığım kaynak olan bölüme bakınız: Coser, *Masters of Sociological Thought*, s.305-330.
60. George H. Mead, *Mind, Self and Society* (Chicago: University of Chicago Press, 1934), s. 73. Bu yapıt Mead'ın sosyal psikolojiye katkılarının en büyük kaynağıdır. Aynı zamanda bak. Anselm Strauss, (der.), *George Herbert Mead on Social Psychology* (Chicago: University of Chicago Press, 1964). Mead'ın düşüncesi hakkında yazılmış birçok yorum yazısı arasında, Herbert Blumer'in "Sociological Implications of the Thought of George Herbert Mead", *American Journal of Sociology*, LXXXI: 5 (Mart 1966), s.535-544 ve Tomatsu Shibutani'nin "George Herbert Mead", *International Ency-*

clopedia of the Social Sciences (New York: Macmillan Company, 1968) yazıları, özellikle aydınlatıcıdır. Başkalarında olduğu gibi bu denemede de daha çok Coser, *Masters of Sociological Thouht* adlı yapıtımdan parçalar aldım.

61. James T. Carey, *Sociology and Public Affairs: The Chicago School* (Beverly Hills: Sage Publications, 1975) kadar Robert E.L. Faris, *Chicago Sociology, 1920-1932*'ye ve Edward Shils, "Tradition, Ecology, and Institutions in the History of Sociology," *Deadalus* (Sonbahar 1970) s.760-825'e bakınız.

62. William I. Thomas ve Florian Znaniecki, *The Polish Peasant in Europe and America*, cilt I (New York: Dover Publications, 1958), s.44. Thomas hakkındaki bu denemem, daha çok, Thomas'ı daha kapsamlı olarak incelediğim, Coser, *Masters of Sociological Thought* yapıtıma dayanmaktadır. Aynı zamanda Morris Janowitz'in, Janowitz, (der.), *William I. Thomas on Social Organisation and Social Personality* (Chicago: University of Chicago Press, 1966)'ya yazdığı giriş yazısına ve Coser, *Masters of Sociological Thought*'da belirtilen öteki kaynaklara bakınız.

9

İŞLEVSELCİLİK

Wilbert E. Moore

Çeviren: Şirin Tekeli

Son zamanlarda işlevselciliğin kuramsal sosyolojide neredeyse bir rahatsızlık kaynağı olduğu görülüyor. Tabiî, işlevsel bakış açısına, ders kitabı olarak kullanılan modern teoriye giriş niteliğindeki kitapların hemen hepsinde hâlâ yer veriliyor.[1] Ama bunlarda da, bir model ya da gerçeğe yaklaşmanın bir ölçütü olarak değil de, saldırı ya da kaçış konusu olan ve giderek daha az inanılarak savunulan bir konum olarak yer alıyor. Robert Nisbet, işlevselciliğin tutucu sonuçlarının vurgulandığı bir bağlamda bu gerileyişi yorumluyor.[2] Ama öbür yandan, önde gelen sosyoloji dergileri konuya yer verdiklerinde -bu açıdan-"kötü eski kuram" denilen işlevselciliğe saldıran makaleler yayınlamayı sürdürdükçe, işlevselciler bu gerileyişi pek umursamıyorlar.

İşlevselciliğe yöneltilen çağdaş saldırıların genellikle (ama her zaman değil) kendi kendilerini "eleştirel" ya da "radikal" yönelimli olarak niteleyen sosyologlardan gelmesi hiç de şaşırtıcı değil. Zirâ "toplumun gerçek doğası" denilen şeyle ilgilendiği ölçüde sosyoloji kuramı değerlerle ya da ideolojik yönelimlerle içli dışlıdır ve son zamanlarda kaba ya da incelmiş yeni-Marxist eğilimler genç sosyologlar arasında güçlü bir etki yaratmıştır. (Değer yargıları aynı zamanda sosyoloji disiplininin aslî amacına ilişkin varsayımları da belirlediklerinden, bu makalenin bir çok yerinde bu konuya değineceğiz.) Günümüzün kuramsal çalışmaları arasında işlevselciliğin inandırıcı bir savunusuna pek rastlayamayışımızın, birbirlerini dışlamayan bir kaç yorumu yapılabilir: İlkin, işlevselciliğe saldıranların, hedefi tam on ikiden vurdukları ve onu hem bilimsel hem ideolojik plânda yenik düşmüş kötü bir eski kuram haline getirdikleri öne sürülebilir. Bu yenik düşmüş kurama artık sayıları gitgide azalan, ister istemez yaşlanan ve kendilerini yenileyemeyen bir avuç mümin, isteksizce sahip çıkmaktadır, (hâlâ süren saldırılar da bir tür, ölmüşe daha da vurma tiryakiliğinden kaynaklanır) denilebilir. İkinci yoruma göre işlevselciliğin önde gelen taraftarları ve savunucuları, söz gelimi bir zamanlar Talcott Parsons'un etrafında odaklaşmış, ünlü "Harvard çevresi", artık başka sosyoloji konularıyla ilgilenmektediler. Bir başka yoruma göre de işlevselciliği destekleyenler, günün radikal bir anlatımın hâkim olduğu ortamında işlevselcilik moda olmaktan çıktığı için güçlerini ve etkilerini yitirdiklerinden -radikal çevrelerde pek tutulan fesat (*conspiracy*) kuramı açıklamalarını ciddiye alırsak- yazılarını bile yayınlatamaz duruma düşmüşlerdir.

Bu yorumlardan ilkine şimdilik "Eh, hem evet, hem de hayır", daha doğrusu, "ancak kısmen doğru" diyelim ve bu doyurucu olmaktan uzak tavrın açıklamasını ilerki sayfalara bırakalım. Üçüncü yorumu çoğu fesat kuramı açıklamaları gibi hayalî ve

kanıtlanması olanaksız bulduğumuzdan, hemen bir yana bırakıyoruz. İkinci yoruma gelince, bunu destekler yönde bir çok örnek verilebilir, ama yine de bunlar bizi kesin bir yargıya götürmekten uzaktır. Talcott Parsons'ı hâlâ inançlarından hiç ödün vermemiş bir işlevselci[3] olarak nitelemek mümkündür, ancak, birkaç yıldan beri ilgisini daha çok, açıkça evrimci bir bakış açısıyla[4] geliştirilen bir toplum tipolojisi ve paraya benzer bir genel mübadele aracı olarak iktidar[5] üzerinde yoğunlaştırdığı da açıktır. İşlevselci bakış açısıyla genel bir sosyoloji el kitabının[6] yanısıra, benimle birlikte hâlâ bitmeyen tartışmalara konu olan "işlevsel tabakalaşma kuramı"nı[7] yazan ve American Sociological Association'a (Amerikan Sosyoloji Derneği) başkan seçildiğinde işlevselciliğin savunmasını yapan Kingley Davis[8] yılardır öncelikle insanların doğurganlık ve ölüm eğilimlerinin belirleyicilerini açıklamak ve doğrulamakla uğraşmaktadır.[9] İşlevselciliği formelleştirmesiyle tanınan[10] Robert Merton, son yıllarda eski ilgi alanı olan bilim sosyolojisine[11] geri döndü. "Toplumun, toplum olarak varolabilmesinin işlevsel gereklerini (*requisite*)" evrensel yapılarla, Parsons'ın fazla soyut dörtlü şemasının [12] yaptığından çok daha iyi eklemlendiren *The Structure of Society* (Toplumun Yapısı)[13] kitabının yazarı Marion Levy, yıllardan beri esas olarak modernleşme çözümlemeleriyle ilgilenmektedir.[14] Çözümlemesini "karşılaştırmalı sabitler (*statics*)" çerçevesinde yürüttüğünden, onu da tövbe etmemiş işlevselcilerden biri saymak gerekir. Ben kendi konumumu *Social Change*'de (Sosyal Değişme)[15] işlevselci imandan açıkça uzaklaşan yönlerimle, "itidale ermiş, günah çıkarmış ve bir biçimde reformdan geçmiş bir işlevselci" olarak betimlemiştim. Benim de kendi kendimi eleştirerek geldiğim başlıca ilgi alanımı, genel modernleşme süreci oluşturuyor.[16]

İşlevselciliğin tarihiyle bugünkü konumu tartışmasına biraz genişçe yer ayırmamın, ölmüş öğretileri diriltmek için yapılan boşuna bir çaba gibi görülmemesi için, giriş babında birkaç noktaya daha değinmek gerekiyor. İlerki sayfalarda sistem yaklaşımının, açıkça işlevsel olan tüm çözümlemelerin merkezinde yer aldığını vurgulayacağım. Ancak aynı yaklaşımın, kuramsal varsayımlarını açıkça ortaya koymayan pek çok çözümlemenin ve hatta açıkça çatışma yönelimini benimsemiş birçok bilimsel çalışmanın da merkezinde yer aldığını hatırlatmak gerekir. İşlevsel çözümlemeyle sosyolojik çözümlemenin aynı şey demek olduklarını[17] ısrarla savunan Davis'in sözlerindeki doğruluk payı da burada aranmalıdır. Şimdilerde sosyoloji dergilerini dolduran istatistik raporlarının hemen hepsi, esas olarak zamandışı (*atemporal*) ilişkileri ölçme denemeleridir. İstatistikî çözümleme, faktör çözümlemesi, varyans çözümlemesi, izlek (*path*) çözümlemesi ya da regresyon denklemleri ile ne kadar inceltilmiş olursa olsun, temelde korrelasyona dayanır. Görgül denilen gözlemlerle -ki burada semantik açıdan yanlış bir jargon kullanılmaktadır; doğrusu, sayısal ya da nitel terimlerini kullanmaktır- yapılan işlemler, düzenlilik gösteren davranışlar ve bunların sonuçlarıyla ilgili olarak yapılan çeşitli ölçümler arasındaki ilişkilerin rastlantısal olmadığı, bir başka deyişle bunların, şöyle ya da böyle, bir sistemin parçaları oldukları yolundaki varsayımı doğrulama denemeleridir.Kuramsal saflıkları ne kadar köklü ve derin görünürse görünsün, pek çok araştırıcı aslında bilincine varmadan işlevselcidirler. Durkheim'ın sosyolojiye en uygun tümevarımcı mantık kuralının korrelasyon olduğu yolundaki yargısı,[18] uygulayıcılar Durkheim'ı okumuş olmasalar bile, araştırma yazınıyla doğrulanmış görünüyor.

Bu yazının geri kalanında izleyeceğimiz plân kabaca şöyle: Önce işlevselciliğin

kökenlerini ele alacağız; sonra işlevselciliği bir sistem yaklaşımı olarak inceleyeceğiz; onu yapısal-işlevselcilik ve modernleşme kuramı da dahil, yeni-evrimci bir yaklaşım olarak işlevselcilik bölümleri izleyecek. Nihayet sonuç bölümünde işlevselcilikle ilgili tartışmalara ve işlevselciliğin sınırlarına değineceğiz. Tabiî, bu bölümde söylenenler ister istemez, daha önceki bölümlerde söylenmiş olanlarla örtüşecek.

Kökenler Sorunu

Geçmişi oldukça eskiye giden toplumsal kuram tarihinde, gerçek anlamda bir yenilik getiren kuramsal atılımlar enderdir. Yaptıklarının bilincinde olan yenilikçilere "aslında devlerin omuzlarında yükseldiklerini" söyleten, sadece tevazuları değildir. Herhangi bir temel düşüncede ilk olma iddiası, araştırıcıları derhal, aynı düşüncenin öncülü olabilecek düşünceler, hatta aynı düşüncenin farklı ifade edilmiş biçimleriyle ilgili kanıtlar toplayıp, bu iddiayı çürütme çabasına yöneltir. Yapıcı yenilikçilik adına, daha eski sezgileri bütünleştirmek ve formelleştirmek, yeni düşünceleri belgelemekten daha kolaydır. Ama eğer burada yapılan, eşanlamlı sözcükler üretmekten ibaretse, yenilik aldatıcıdır. Yok eğer yeni kavramlar savunulabilir bir kesinlik getiriyor ya da anlamlı ayrımlara gitmeyi sağlıyorlarsa, olguları aydınlatma iddiaları artar. Yeni gözlem araçlarının (mikroskop, teleskop, örneklemeyle yapılan anket gibi) ortaya çıkışlarını ve sonuçlarını belgelemek de, düşünce sistemlerini belgelemekten daha kolaydır.

Bu saptamalar ve önlemler, niyetim, işlevselciliği, toplumsal çözümleme amacıyla geliştirilmiş az çok sistemli bir çerçeve olarak ele almak, dolayısıyla tarihini de geçen yüzyılın ikinci yarısı gibi oldukça yakın bir dönemde başlatmak olduğu için bana, yöneltilmesi muhtemel eleştirilere karşı kendimi korumak için, zorunlu göründü. İşlevselciliğin bazı temel düşüncelerinin tarihin kaydettiği "felsefelerin" en eskilerine ve belki de hatta yazıya geçirilememiş halk bilgeliğinin daha da geride kalan dönemlerine değin götürülebileceğini inkâr etmek gibi bir niyetim yok. Sadece, anlamlı yenilikler içeren bütünleştirme ve formelleştirmelere yaslanarak, onu oluşturan düşüncelerin kökenine kadar gitme zorunluluğundan kurtulmaya çalışıyorum.

İşlevselci bakış açısının merkezî düşüncelerini kabaca şöyle sıralayabiliriz: Toplumsal insan toplulukları, birbirlerine karşılıklı bağımlı, farklılaşmış birimler içerirler. Bu birimler, bireyler, aileler, akrabalık yapıları, köyler ya da yaş-cinsiyet kategorileri veya daha geniş statü grupları gibi analitik yapılar olabilir. Sosyologlar için "toplumları" ve antropologlar için de "kültürleri", olabilecek en kapsamlı toplumsal bütünler ya da toplumsal sistemler olarak görmek bir alışkanlık haline gelmiştir. Öbür somut ya da analitik birimleri de bu bütünlerin parçaları ya da alt-sistemleri olarak düşünürler. (Çağdaş dünyanın bize sahiden kendi kendine yeterli çok az toplumsal birim örneği verebilmesi ya da hiç vermemesi, geçerken vurgulanmaya değer bir özelliktir, ama çoğu toplumsal bütün, esas olarak, ihtiyatla toplum benzeri diyebileceğimiz bütünler içinde yer aldıklarından, bu konu üzerinde uzun boylu durmamız gerekmez. Böyle olunca, gerçekten kendi kendine yeterli tek birimde -yani toplum- analitik bir kurgu ya da bir "model" olacaktır.)

Farklılaşma ve karşılıklı bağımlılığın birleşmesinden , birbirleriyle ilintili iki soru sorma olanağı doğar: Birimlerin karşılıklı bağımlılığı nasıl etkilenmektedir? Parçalar

bütüne nasıl bir katkı yaparlar?

İşlevselci yaklaşımda farklılaşmanın merkezî bir önem taşıması, üzerinde uzun boylu durmayı gerektirir. Bunun için en iyi balangıç da Emile Durkheim'ın *De la Division du Travail Social* (Toplumsal İşbölümü)[19] adlı klâsik eseridir. Sık sık işlevselciliğin "kurucusu" olduğu söylenen Durkheim, zengin bilimsel yazılarının önemli bir bölümünü farklılaşma ve bütünleşmenin çeşitli yönlerine ayırmıştır. *Toplumsal İşbölümü*'nde bu sürekli ilgi konusunu ele alırken garip bir yöntem benimsedi: Toplumsal uyumun, karşılıklı bağlımlı farklılıklardan çok benzerliğe dayalı olduğu kurmaca bir ilkel durumunu koyutladı. "Mekanik dayanışma" kavramı da semantik yönden ancak "organik dayanışma" kavramının karşıtı olarak alındığında anlamlıdır; zira bu kavram, karmaşık bir organizmanın bir bütün olarak yaşayabilmesi için farklılaşmış parçaların birbirlerine karşılıklı olarak bağımlı işlevler yerine getirdiklerini çağrıştırmaktaydı, hemen. Durkheim mekanik dayanışma durumunu inanılır kılmayı pek başaramadı. Çünkü içinde farklılaşma bulunmayan hiçbir toplum örneği yoktu ve tarih öncesinin göçebe grupları ya da klânları arasında da böyle bir ilkel durum bulma olasılığı hayli düşüktü. (Asgarî düzeyde, yaş ve cinsiyet her zaman farklılaşmanın anlamlı ve gerekli temellerini oluşturmuşlardır; yenetek ve beceri gibi başka farklılıkların da aynı sonucu doğurması kuvvetle muhtemeldir.) Durkheim bu kurmaca türden toplumu, giderek farklılaşan toplumlarda farklılaşmanın nedenlerini ve toplumsal uyumun sağlanması sorununu incelerken açıklayıcı bir kurgu olarak kullandığından, gerçekte böyle bir toplumun varolmuş olması ya da olmaması fazla önemli değildir.

Tabiî, giderek, artan farklılaşma temasını da ilk kez Durkheim ortaya atmış değildi. Bu tema, özellikle Darwin sonrası biçimleri ve uzantılarıyla evrimci kuramın bir parçası olmuştu.[20] Durkheim'ın olağanüstü katkısı, bu süreci bir veri, bir olgu (*datum*) olarak almak yerine, nüfus artışı, nüfus yoğunluğu ve doyurucu olmaktan hayli uzak ama asıl açıklanması gereken "artan normatif karmaşıklık" anlamına gelen "manevî yoğunluk" kavramlarının önemini vurgulamasında aranmalıdır. (Artan farklılaşmayı Parsons[21] ve Smelser [22] gibi çağdaş düşünürler hâlâ bir veri gibi ele almaktalar.) Sanayi kapitalizminin yayılmasına eşlik eden temel toplumsal dönüşümler, ussal temellerde kurulacak yeni bir toplumsal düzen arayışı içinde olan Saint-Simon ve Comte'un,[23] işçinin emeğinin ürününden kesin olarak kopuşu sorunuyla ilgilenen Marx'ın,[24] uzmanlaşmış derneklerin dayanıksız yapısıyla karşılaştırıldığında, istikrarlı bir topluluğun çok yönlü bağlılıklarının yitirilişine nostalji ile bakan Tönnies'in[25] ve bürokratik devletle genel olarak bürokratik iş örgütlerine asabî bir düşkünlük gösteren Weber'in [26] başlıca ilgi konusunu oluşturmaktaydı. Bu herkesin çok iyi bildiği, eserleri bir yüzyıl boyunca sosyologları etkileyen bilim adamları arasında önemli bazı farklar varsa da hepsinin alttan alta farklılaşma, karşılıklı bağımlılık ve uzmanlaşma, bütünleşme çifte temalarını ciddiye aldıkları görülür.

Bu bilim adamlarının ileri derecede rasyonelleşmiş bir ekonomi ve siyasal toplum tarafından yaratılan yeni karşılıklı toplumsal bağımlılık biçimleri konusundaki kaygılarının arka plânında ikincil ve az çok sessizce geçiştirilen bir başka tema vardır. Bu , düzen ve değişme temasıdır. Bilim adamlarını ilgilendiren, eski, dolayısıyla istikrarlı düzenlerin yok oluşuydu. Marx'ın çarpıcı istisnaî konumu bir yana bırakılırsa, bu bilim adamlarının hepsi, değişme temasını, ikili toplumsal sistem tipleri oluşturarak

geçiştirmeye çalışmışlardır. Durkheim çağdaş (ve istikrarsızlığı teslim edilen) organik dayanışmanın karşısına "ilkel" mekanik dayanışmayı koymaktaydı. Tönnies açıkça us-sallaşmış toplumsal örgüt biçimlerinin kuruluşuyla düzenli topluluğun yok oluşuna üzülüyordu. Weber ussal-yasal siyasal sistemleri, meşrulaştırıyordu. İlerde, bu önce -sonra karşılaştırmasının, bugün hâlâ modernleşme sürecini ele alan çağdaş bilimsel çalışmalarının "geleneksel" ve "modern" toplumlar çözümlemelerine musallat olduklarını görebileceğiz.

Gerçekten de toplumsal sistemlerin oluşma süreçlerine yeterince ilgi gösterilmeyişi üzerinde, kısmen, toplumsal sistemler içindeki karşılıklı bağımlılığa verilen aşırı önemin etkisi olmuştur. Tabiî dinamiklerin tümüyle ihmal edildiği söylenemez. Comte, sosyo-kültürel sistemlerin teolojik, metafizik ve pozitivist (bilimsel) aşamalarından sözederken, esas olarak evrimci bir görüş benimsemişti. Marx da toplumsal evrimin teknoloji, mülkiyet sistemleri ve sınıf mücadelesini vurgulayan özel bir tipini geliştirdi. Weber tarihsel bir yaklaşım izlemekte kararlıydı ve yapısal dönüşümlerin nedenleri arasında özellikle değer ve düşüncelerin değişmesini vurguluyordu. Durkheim bile, daha önce belirttiğimiz gibi artan farklılaşma olgusunu açıklamak için mütevazi gayretler sarfetti.

Bu toplumsal düşünürlerin -şüphesiz onların yanısıra pek çok başkasının da- ortak yanları , oluşmakta olan sosyal sistem gerçekliğinin farkında olmalarıydı. Bu konumu yine en iyi Durkheim, ünlü toplumsal olguların kendine özgü (*sui generis*) bir gerçekliği vardır saptamasıyla ve toplumsal olguların başka toplumsal olgularla açıklanması (dolayısıyla aktörlerin psikolojik durumlarına indirgenmemesi) gerektiği yolundaki uyarısıyla[27] dile getirmiştir. Bu görüş, Marx'ın yine çok ünlü, "insanların yaşamlarını bilinçleri belirlemez, tersine bilinçlerini toplumsal yaşamları belirler"[28] önermesine çok yakındır. Klâsik iktisadın faydacılığı ve vülger hazcılığı (*hedonism*) ne Durkheim'ı ne de Marx'ı heyecanlandırmaktaydı. Durkeim'ın "mukavelenin mukavele dışı öğeleri"yle[29] ilgili tartışması, dikkatleri normatif düzene, "kollektif bilinci" içeren kurallar toplamına çeker. Marx ve Durkheim kuralların manipülasyonla mı dayatıldığı yoksa oydaşmanın mı ürünü oldukları konusunda, şüphesiz farklı düşünüyorlardı, ama bireyleri aşan nitelikte oldukları konusunda hemfikirdiler.

Durkheim'ın karşılıklı bağımlılığın, bir bütün olarak sistemin dayanışmasını sağlamaya yetmediği yönündeki doğru gözlemi, onu, nihaî değerlerin, tartışılmaz oldukları kabul edilen inançların işlevini incelemeye yöneltti.[30] *Dinsel Hayatın Basit Biçimleri*'nde[31] hayatı idame ettirme teknolojisi çok basit olan bir ilkel toplum ya da kabile toplumunda din sisteminin de çok basit olması gerektiğini varsaydı. Basitten karmaşığa doğru ilerlendiğini öne süren evrimci ilkeyi yansıtan bu önerme, aynı zamanda, sonradan işlevselciliğin temel tezlerinden biri haline gelecek olan bir de toplumsal bütünleşme ilkesi varsayıyordu: Herhangi bir toplum ya da kültürün analitik olarak ayrılabilen parçaları, sistemin geri kalanına uygun olmalıdır. Ne var ki, Durkheim'ın benimsediği bu "basitliğin bir örnekliği (*uniformity*)" varsayımının, ironik biçimde, fazla basit olduğu da görülecekti. Sonradan, haklarındaki etnografya raporlarının Durkeim'ı bir vak'a olarak seçmeye götürdüğü Avustralya yerlilerinin, gerçekte olağanüstü karmaşık bir akrabalık sistemlerinin bulunduğu ortaya konuldu[32]. Bu hiç hesapta olmayan bulgu, fazla basite indirgenmiş toplumsal evrim -ve tabiiki teknolojik gerekircilik (*determi-*

nism)-kavramları üzerinde, karşılıklı bağımlılık ve bütünleşme kavramları üzerinde olduğundan daha yıkıcı bir etki yaptı. Durkheim'ın vardığı, dinsel tapınmanın konusunu temelde toplumun kendisinin oluşturduğu sonucu da, dinsel inanlar ve ibadetin oldukça tartışmaya açık bir yorumu olarak kaldı.

Durkheim'ın toplumsal bütünleşme sorunlarına duyduğu ilgi çok erken bir tarihte başlamış ve tüm yaşamı boyuncu sürmüştür. Yalnız *İşbölümü*'nde değil, daha sonra yazdığı kitaplarında ve denemelerinde de [33] çalışmalarının büyük bir bölümü manevî düzenin korunması, *anominin*, yani kuralsızlığın önlenmesi üzerinde yoğunlaşmaktaydı. Ama, ilginçtir, en yakın çalışma arkadaşları ve öğrencileri, bir bütün olarak toplumlar ya da kültürlerle değil, kültürlerin belirli yanları ve karşılaştırmalı bakış açısından kültürlerin anlamı üzerinde durdular.

Bazıları, Durkheim'ın din üzerindeki çalışmasında olduğu gibi, evrimci bir bakış açısından yürütülmüştü. Nitekim, Durkheim, Marcel Mauss'un "ilkel sınıflandırma biçimleri"[34] üzerine olan makalesinin yazımına katıldı.Mauss ayrıca "ilkel" bir mübadele biçimi olarak armağan verme üzerine de bir kitap yazmıştı.[35] Öte yandan Arnold ve Gennep'ın *"rites de passage"* (kabul törenleri) [36] üzerine kitabı, insan toplumlarının evrensel yapılarını, bunların kökenlerini araştırmaya fazla önem vermeden inceliyordu.

Durkheim ve yardımcılarının ısrarla karşılaştırma üzerinde durmaları ve dikkatlerini ağırlıkla Batı-dışı toplumlara yöneltmeleri, bir toplum bilimi ya da hiç değilse toplumsal olgu bilimi kurma niyetlerini ele veriyor. Marcel Granet'nin Çin üzerindeki etkili çalışması bir yana bırakılırsa,[37] ilginin daha çok "ilkel" toplumlar hakkındaki etnografya raporlarında odaklaşması, hiç şüphesiz, evrimci yaklaşımın bir ürünüydü. Karşılaştırmalı çalışmalara verilen bu önemin kalıcı bir sonucu da Fransız akademik kurumlarında, esas olarak yazılı olmayan kültürlerle ilgilenen antropoloji ile, esas olarak yazılı belgelerin varolduğu karmaşık toplumlarla uğraşan sosyoloji arasında kesin bir ayrışmaya gidilmesine karşı çıkılmasıydı. Entellektüel yönden bu farkın, söz gelimi genelleşmiş bir mübadele aracı olarak paranın bulunduğu ya da bulunmadığı veya ayrışmış (formel) yönetim sistemleri olan ya da olmayan toplumlar arasındaki farklara göre hiçbir üstünlüğü yoktur. (Ne yazık ki, ya katı bir evrimci öğreti ya da sistemin belirleyiciliği konusundaki katı işlevselci görüş nedeniyle, toplumların yapısal özelliklerinde görülen bu -ve başka- kopuşlara, rastlantıya hiç yer bırakmayan bir yorum getirilmiştir. Yazının, paranın, yönetim kurumlarının ve yerleşik tarımın sistem üzerinde çok önemli etkileri olmuştur. Ama bu etkiler ne mutlak, ne de kesindir.)

Tarihin bir başka cilvesi de şudur: İşlevselcilik çağdaş sosyolojiye, esas olarak İngiliz sosyal antropologlarının çalışmaları kanalından ulaştı. Batılı kültürler yerine yabancıl (*exotic*) kabilelerin çözümlenmesine daha hoşgörülü üniversite ortamlarında çalışan bazı antropologlar, kültürleri katı bir kavram silsilesine yerleştirme sevdasından vazgeçtiler. Özellikle A. R. Radcliff-Brown'u[38] izleyerek yeni bir çözümleme modeli ikame edildi. Artık kültür, kendi içinde tümleşmiş (*integrated*) bir bütün olarak görülüyordu. ("Kültür", bilgiyi, inançları, davranış kurallarını, ama bunların yanısıra davranış kalıpları ve toplumsal örgütlenme biçimlerini de içine alan geniş bir anlamda kullanılıyordu.) Bir kültürün "haritasını" çıkarmak üzere ortak anlayışlar geliştirildi. Bu arada yalnız biçimlere değil, işlevlere, yani bu biçimlerin kültürün başka yönleri

üzerindeki etkilerine de bakılmaya başlandı.

Bu şekilde incelenen kültürlerin çoğu, oldukça küçük ve elbette antropologların kendilerinin mensup oldukları Batı kültürünün etkilerinin henüz fazla bulaşmadığı kültürlerdi. Her kültürün kendi içinde bir sistem olarak tümleşmesini ele alan bu araştırma raporları, esas olarak kültürlerin çeşitliliğini belgelemekteydi. Ancak, örgütlenme kalıpları arasında akrabalığın önceliği o kadar açık ve evrensel biçimde saptanmıştı ki, bunların merkezî niteliği, üzerinde neredeyse herkesin anlaşmaya vardığı bir doğru haline geldi. Herhangi bir inanç, kural, yapı ya da uygulamanın "açıklaması" ya sistemin öbür parçalarıyla kurulan bağlantılar yoluyla yapılıyor -bu tamamen Durkheim'ın yöntemiyle tutarlı bir görüştü- ya da sistemin ve üyelerin varlıklarını korumalarına yaptıkları katkıda aranıyordu.

Kültürü "saf" biçimde yeniden kurmak üzere dışardan gelen her tür etkiyi bir yana bırakma konusunda bilinçli bir tercih yapılması, umulan faydanın zorunlu bir maliyeti olarak, değişmeye uyum göstermek boyutunun ihmal edilmesine yol açtı. Ama bunun yanısıra, belki de bundan daha yüksek bir başka maliyet söz konusuydu: Sistem, evrimci bir sürecin ya da dışardan gelen bazı eski etkilere uyum göstermenin ürünü olarak değil, bir veri olarak kabul ediliyordu. Böylece işlevselciliğin en kolay saptanabilen zaaflarından veya belirsizliklerinden biri ortaya çıktı. Durkheim'in "toplumsal olgular başka toplumsal olgularla açıklanmalıdır" kuralını benimsemek, mutlaka açıklayıcı olgulara "aynı toplumda, aynı anda varolan" nitelenmesini getirmeyi gerektirir mi? Ama belki de bu soruyu sistemlerin tarihini ele aldıktan sonra sormakta yarar vardır.

Sistem Yaklaşımı

Durkheim, farklılaşma ve tümleşmenin bileşimine "organik" dayanışma adını vermişti. Bu terimi seçme nedenlerini belirten[39] kısa bir tartışmadan sonra, bu toplumu bir organizmaya benzeten eğretilemenin (*metaphor*) peşini bıraktı. Ama başkaları bırakmadılar.Özellikle Herbert Spencer'ın eserinde[40], toplumun uzmanlaşmış birimleriyle insan bedeni arasında inceden inceye işlenen pek çok benzeştirim (*analogy*) vardır. Evrimci öğreti genetik değişkenlik yoluyla farklılaşma ve bir organizmanın parçalarının onun bir bütün olarak yaşamını sürdürebilmesi için yerine getirdikleri işlevler ya da yararlar konusunda hazır reçeteler sunmaktaydı. "Neden?" sorusuna verilen bu rahatlatıcı cevaptan sonra, dikkatler kolaylıkla karşılıklı bağımlılığın, yani "nasıl?" sorusunun incelenmesine çevrilebilirdi. Bu organik eğretileme sayesinde işlevselci, toplumsal sistemle ilgili bir dizi işlemsel varsayım geliştirebiliyordu. En temel iki varsayım, daha önce de belirttiğimiz gibi farklılaşma ve tümleşmeydi. Bunlardan biri, gözlemlenen her kültür biçimi ya da davranış kalıbının mutlaka sisteme uyması, yani bir işlev yerine getirmesi gerektiği[41] yolundaki neredeyse "kutsal" görüşü dile getiriyordu. Böylece yaşamın sürdürülmesine bir katkıda bulunmamaklık gözden düşürüldü. Halen yerine getirilen bir işlevin ilk ya da daha önceki bir kullanımla aynı olmayabileceği, açıkça veya üstü örtülü bir biçimde kabul ediliyordu, ama işlevsel kurama inanmış "katı bir kurgucu (*constructionist*)", halen varolan bir biçim veya uygulamanın sadece bir kaza eseri ortaya çıkmış olabileceğini ya da sistemin varlığını sürdürmesine bir katkı yapmadan, yani esas olarak, yararsız şekilde varolabileceğini kabul edemiyordu. Başka bir deyişle, sistemin ileri dere-

cede tümleşmiş ve hiçbir yerinde bir boşluk bulunmayan bir bütün olarak görülmesi söz konusuydu. Bu, Merton'un "evrensel işlevselcilik koyutu *(postulat)*" dediği şeydir.[42]

Öbür türev varsayım da biçimlerle işlevlerin uygunluğuyla ilgilidir. Timasheff'in gözlemlediği gibi,[43] bu, bir noktada tam bir gereksiz tekrara döner; zira ya biçimler "bir işlevi yerine getirmek üzere" oluşurlar -ki bu biyologların çalışmalarında açıkça görülen teleolojik (erekbilimsel) bir düşüncedir- ya da işlev sadece herhangi bir biçimin sonucudur. Eğer netlikten yoksun "biçim" teriminin yerine "yapı"-toplumsal davranış kalıbı anlamında- konulursa, o zaman bu yapılarla sonuçları arasındaki ilişkilerden giderek toplumun ya da daha alt bir sistemin yaşamını sürdürmesi veya tümleşmesi ile ilgili anlamlı soruların sorulması mümkün olmaktadır. Bu konuya az ilerde yine döneceğiz.

Organik benzetmeler, tabiî ki en fazla Darwin sonrasında yetişen toplumsal evrimcilere çekici gelmekteydi. Bu bakış açısını benimseyerek pek çok eser yazmış olan Herbert Spencer, bir benzeştirimin her zaman eşdeğerlilik[44] demek olmadığını hatırlatma konusunda zaman zaman ihmalkâr davranmıştır. Ama, benzeştirim, evrimci savın zamanla terkedilmesine rağmen, çekiciliğini yitirmedi. Hayvan anatomisi ve fizyolojisi, biyolojik bütün, dış dünyadan derisiyle ayrılan bir organizma olduğundan, " yaşayan" herhangi bir sistemin parçalarıyla bütünü arasındaki ilişkilerle ilgili benzeştirimler ve eğretilemeler üretmeyi sürdürdü. Parsons, kuramsal konumunun değişik yönlerini toparladığı son kitaplarından birinde, en ufak bir tereddüt göstermeden, hâlâ toplumsal sistem için biyolojik sistem benzetmesinden yararlanıyordu.[45] Bu tür benzeştirimlere daha eski kuramsal yazılarında pek az rastlandığı hatırlanırsa, bu noktaya nasıl geldiğini açıklamak gerekir. Bunu yapmak da hayli kolaydır. Zira yakın zamanda yaptığı çalışmalarında Parsons, toplumsal evrimi gerek toplumları sınıflandırmada kullanılabilecek bir taksonomi aracı, gerekse toplumların dönüşümlerini açıklayan dinamik bir ilke olarak yeniden keşfetti ve gömüldüğü yerden çekip çıkardı.[46]

Sosyoloji kuramında organik benzeştirimlere başvurma eğilimi salt işlevselcilikle sınırlı değildir. Organizmanın çevresiyle olan ilişkisini veya canlı türlerinin bibirleriyle olan karşılıklı bağımlılığını ele alan ekoloji (çevrebilim) insan topluluklarının mekânda dağılımı ve hatta farklılaşmış eylemler arasındaki karşılıklı bağımlılıkları (sembiyoz) da incelemeye başladı.[47] Bu insan ekolojistlerinin toplumsal olarak icadedilmiş normlar ve değerlerden bağımsız şekilde varolan "doğal" bir düzenle ilgilendikleri doğrudur. Hatta bu yüzden bu yaklaşımın toplumsal-altıyla *(subsocial)* ilgilendiği bile söylenmiştir. Ama, böyle bir alanda siyasal ve kurumsal değişkenleri dışarda bırakmak hem zor hem de yanıltıcıdır. Bizim karşı çıktığımız da sistem yaklaşımının benimsenmesi değil, sistemlere atfedilen özelliklerdir. Ekolojistler de belli kullanımlara uygun biçimler ve biçimlerin sistemin bir bütün olarak değişen durumlarına uyması gibi sorunlarla cebelleşmekteler.

Sistem yaklaşımının merkezinde tümleşme sorunu yer alır. Düzen nasıl mümkün olabilmektedir? Parsons, ilk çalışmalarından biri olan *The Structure of Social Action*'a (Sosyal Eylemin Yapısı)[48], Thomas Hobbes'un toplumsal-öncesi "doğa durumu" ile ilgili görüşlerini çözümleyerek başlamıştı. Hobbes çok haklı olarak, sadece kendi amaçlarının peşinden koşan ve öbür insanları, kendi bireysel amaçlarının aracı gibi gören insanlardan oluşan bir toplulukta, güç ve hilenin amaca ulaşmada kullanılan en etkili yollar olacağını görmüştü. Parsons tabiî ki, kralcı Hobbes'un buna çözüm olarak ortaya

attığı mutlak egemenliğin geçerliliğini kabul edemezdi; onun yerine, Durkheim, Weber ve Pareto'dan aldığı normatif düzenle, merkezî önem taşıyan değerler sistemini koydu. Bu üçü arasında, bir yandan dinsel ya da mesleksel gruplar gibi uzmanlaşmış toplumsal birimlerin manevî bütünlüklerini sürdürebilmelerine, diğer yandan da bunların daha kapsayıcı bir bütünle tümleşebilmeleri sorununa en duyarlı kişi Durkheim'dı. Aynı şekilde bu tümleşmenin ne kadar hassas bir mesele olduğunu en iyi Durkheim farketmişti. Bu konuda Durkheim'ın en kalıcı katkısı anomiyle ilgili tartışmalarıydı. Anomi, nesnel bir kuralsızlık durumuydu (bir anlamda Hobbes'un doğa durumu).

Ne var ki kuralları olmayan bir toplumsal durumda yaşamak mümkün olmadığından gerçek anlamda anomi haline çok sık rastlanmaz ve bunlar geçicidir. Ama öte yandan, normatif beklentilere evrensel bir uyum gösterilmesi de beklenemez. Nitekim gösterilmediği de görülmektedir. Durkheim'ı "suçun normalliği" yorumuna götüren de bu gözlemdi.[49] Durkheim buradan yola çıkarak, telafî edici cezalandırma kuramının özel bir biçimini geliştirdi. Ceza, Durkheim'a göre, suçu işleyenin ilerde yeniden suç işlemesini caydırıcı olduğu için değil, ama topluluğun ahlâk duygularını dile getirdiği için fevkalâde önemliydi. Ceza, suçludan çok namuslu insan için öngörülmekteydi.[50] Ve yine ceza, örnek verme yoluyla caydırmaya yaramak yerine, ahlâk kodunun doğrulanmasına yaramaktaydı. Buradan bir adım daha ileri gidildi mi, kötü davranışın toplumsal faydasından söz etmek de pekâlâ mümkün olabilir. Bu düşünce tarzına bir de küçük sapmaların giderek hoşgörüyle karşılandığı göz önünde bulundurularak, ahlâkî duyguların, bunlara karşı çıkılmadığı takdirde muhtemelen köreleceği varsayımını eklersek, ahlâk kurallarını açıktan açığa çiğneyen sapmalar olup da topluluğun duygusal tepkilerini uyarmadıkları hallerde ahlâksızlığın yavaş yavaş yaygınlaşmasının kaçınılmaz olduğu sonucuna varılabilir.

Kurallara uyulmaması, ya da bunlardan sapılması, tümleşmeyle ilgili kuramsal bir sorun olagelmiştir. Sapmanın toplumsal nedenleri ve sonuçları Merton'un ünlü "*Social Structure and Anomie*" (Sosyal Yapı ve Anomi) denemesiyle[51], çok sağlam şekilde işlevselci toplumsal sistem yaklaşımına oturtulmuştur. Tümleşmenin sağlanabilmesi için hem normların hem de değerlerin hayatî bir önem taşıdıkları önermesinden yola çıkarak Merton aşağıdaki sınıflandırma şemasını geliştirdi:

	Kültürel Hedefler	Kurumsal Araçlar
Uyma(conformity)	+	+
Yenilenme(Innovation)	+	-
Ritüelcilik	-	+
Geriye çekilme	-	-
İsyan	+	+

Bu şemada iki nokta dikkati çekiyor. Biri semantikle ilgilidir, ama önemlidir. Gerçekten de bu sapma biçimlerinden hiçbirinin anomiyle uzaktan yakından ilişkisi yoktur, zira hem toplumsal hedefler hem de davranış kuralları önceden saptanmıştır. Merton'un tartışması, hedeflerle araçların birbirleriyle tümleşmemesinin bir sapma nedeni

oluşturduğu noktasında odaklaşıyor. Böyle olunca, sapma yalnızca istenilerek uyum gösterilmemesinin yol açtığı bir toplumsal çözülme belirtisi değildir; asıl sistemin itiraf edilen amaçlarla kabul edilebilir usuller arasında herkes için geçerli uygun bağlantıları kuramamasından kaynaklanmaktadır. Bu ise toplumsal tümleşme modelinin derinliğine sorgulanması anlamına gelir: Günah işleme eğiliminin yükseldiğini teslim etmekle kalmayarak, toplumu günahın kışkırtıcısı olarak görür. Evet, bu toplumsal çözülmedir, ama anomi değildir (Merton da bu kavramsal sorunu daha sonraki bir denemesinde açık yüreklilikle kabul ediyor[52]).

İkinci nokta, toplumsal sistemlerin niteliğiyle ilgili bir sorunu gündeme getiriyor. Merton'un çözümlemesinde hem toplumsal hedeflerin hem de uygun araçların "önceden saptanmış" olduklarını söylemiştim. Böyle bir durum, değerleri ve davranış kurallarını oluşturan bilge ve öngörülü kural koyucuların olabilecek tüm gelişmeleri göz önünde bulundurarak, her duruma uygun bir kural koyduklarını (ya da bilinçsiz evrimin şu ya da bu şekilde aynı sonucu doğurduğunu) varsayar—ama, gelecekte benzeri bir uyum gösterilme şansı tanınmamıştır. Ben *Social Change* (Toplumsal Değişme) kitabımda[53] aktörlerin ya da toplumsal grupların, kabul edilmiş hedeflere ne toplumca onaylanmış usulleri izleyerek ne de yerleşik yasakları çiğneyerek ulaşmanın yollarını bulabileceklerini, yani "kaçamak yenilenme" ihtimalinin de bulunduğunu ileri sürdüm. Merton'un önerdiği sapma tipleri tümleşme modelini iki kez zedelemektedir. (herkes kurallara uymamakta ve bunda, hiç değilse kısmen yapının kendisi doğrudan etkili olmaktadır), kaçamak yenilenme ise toplumsal sistemlerin değişmezliği kavramını zedeler. Yenilenme ya kabul edilecek, ya değiştirilecek ya da reddedilecek olduğundan, yeni kurallar gerekecektir. İşte burada normatif birikim ilkesiyle karşılaşırız.[54]

Görüldüğü gibi, parçaları arasında çeşitli homeostatik mekanizmalarla bir denge kuran (klâsik iktisatçıların kendi kendini ayarlayan piyasası gibi) istikrarlı toplumsal tümleşme modelinden hayli uzak bir noktaya gelmiş bulunuyoruz. Sapma ve tutarsızlığın yol açtığı çetrefil sorunları bir kenara bırakmadan önce şimdi bir de bunlara ortodoks işlevselcilerin getirdikleri yorumlara bir göz atalım.

"Eğer bir şey varsa ve varolmakta devam ediyorsa, sistemin kendini koruması için de mutlaka bir işlev yerine getiriyordur" sözüne (*dictum*) uygun olarak dikkatler mahkum edilen veya hiç değilse ikircikli şekilde değerlendirilen yapılara ve uygulamalara çevrilmiştir. Örneğin bir yanıyla Durkheim ve yardımcılarının, bir yanıyla da İngiliz sosyal antropologlarının geleneğini sürdüren Bronislaw Malinowski büyünün nerelerde kullanıldığını inceledi. Büyüyü, gözlemlenebilir, pratik hedeflere ulaşmak için usdışı araçların kullanılması olarak tanımlayan Malinowski, Trobriand adalılarının büyüyü ne deneyimle elde edilmiş sağlam bilgilerin ne de ellerindeki ussal tekniklerin yerine geçirdiklerini gördü.[55] (Dolayısıyla buradan giderek "ilkel insanın aklının" modern insanınkinden farklı olduğu görüşüne karşı çıktı.)[56] Malinowski, din (görgül ötesi değerler ve inanışlarla ilgiliydi) ile büyü ve büyü ile bilimi (teknoloji demek daha doğru olurdu) analitik olarak ayrıştırmaktaydı.[57] Büyüyü, sadece ilkellere özgü bir olay olarak görmüyor ve belirsizliği denetleme ihtiyacının bulunduğu her durumda ortaya çıkabileceğini söyleyerek genelleştiriyordu.

Kingsley Davis de fuhuşun yerleşik aile yapısını tehdit etmek yerine onunla uyumlu olduğunu ileri sürdü.[58] (Bu Bernarrd de Mandeville'in 1714'te yayımlanan *Arıların Ma-*

salı'nda savunduğu bir görüştü).[59] Merton, yoksullara, kentsel siyasetçilere sağladıkları oy karşılığında "adalet" kırıntıları dağıtan kentsel "siyaset makinaları" hakkında iyi şeyler yazdı.[60] Georg Simmel'in çalışmalarına yaslanan A. Coser, toplumsal çalışmanın kimi olumlu işlevlerini belgeledi.[61]

Çağdaş işlevselciliğin, hâlâ süregiden en zorlu tartışması, şüphesiz Davis ve Moore'un "işlevsel tabaklaşma kuramı"[62] etrafında olmuştur. Yakın dönemde yayımlanan bir makalenin yazarları tarafından haklı olarak "tevazudan yoksun"[63] diye nitelenen bu kuram, bütün sistemlerde, işlevsel önemleri aynı olmayan mevki ve görevlerin birbirinden ayrıştığını, öte yandan bu mevkilere talip olan insanların da yetenek veya yetişme yönünden eşit olanaklarla donatılmadıklarını göz önünde bulundurarak," en önemli mevkilere en yetkin kişilerin getirilmesini bilinçli olarak sağlamak üzere"[64] eşitsiz bir ödüllendirmeye gidildiğini ileri sürüyordu.

Eleştirmenlerin tabakalaşma terimine itirazları da çok yerindeydi, zira bu terim tabakalar arasında oldukça kesin sınırlar öngören ve az çok soydan devredilen farklılaşma sistemlerini ifade etmek için kullanılmalıydı. Davis ve Moore ise, soydan devredilen tabakaları içersin ya da içermesin, kurumlaşmış toplumsal eşitsizliklerle ilgilenmişlerdi. Eleştirmenler yine haklı olarak yazarların, toplumsal eşitsizlik sistemleri içerisindeki adaletsizliklere ve gerilimlere dikkat etmediklerini belirtmekteydiler. Bütün bunlara rağmen, yöneltilen eleştirilerin çoğunlukla eşitlik idealini benimseyen ve eşitsizliğin "işlevsel" açıdan ele alınışının düşmanı destekleyen ve onu rahatlatan yönüne karşı çıkan bir ideolojik konumdan yapıldığı da açıktı.

Bu tartışmaların hiç birinde eşitsizliğin evrenselliğine itiraz edilmemişti. İtiraz edilen, eşitsizliğin kaçınılmazlığı ve buna Davis ve Moore'un getirdikleri açıklamaydı. Kuramın doğrulanması amacıyla yapılan görgül çalışmalar da "lehte ve aleyhte" görüşlere yol açtı.[65] Aslında kuramın varsaydığı genellik düzeyinde doğrulanabilmesi için, belli başlı işlevleri içeren bir görevler yelpazesi, farklı yetenek ve beceri düzeylerine sahip insanların varlığına ilişkin açık seçik veriler ve malî ve başka türlü ödüller için bir ölçü saptamak gerekiyordu. Ama iktidar konumundaki kişilerin, gerek ödüllerin düzeyi gerekse yetenek tanımı ve beceri elde etmeyle ilgili olarak "sistemi sakatlama" gücüne sahip olmaları muhtemel göründüğünden, kuramın, kendi kendini doğrulayan peygamberlik benzeri bir doğrulanışının sahteliğine karşı da hazırlıklı olmak gerekiyordu.

Bu örnekler, toplumsal sistemlerle ilgili olarak, onların sadece bir yanına ya da parçasına bakmanın ötesine gitmek ve sistemi destekleyen sonuçlar arasında yerleşik değerlere ve tercihlere uymayanları bulmak gerektiğini gösteriyor -ki bu da sağduyunun yanılabileceğini kabul etmek demektir. Yine de karmaşık toplumlarda tutarsızlıklar ve sistem zaaflarıyla ilgili pek çok kanıt bulunabileceğini akılda tutmak gerekir. Yer yer bazı davranış kalıplarının sistemin varlığını sürdürmesi bakımından olumsuz sonuçlar doğursalar da etkin olmakta devam ettikleri görülebiliyor. Merton bu tür sonuçların "tersişlev" (*dysfunction*) olarak nitelenmesini önermiştir.[66] Levy ise terimlerin simetrisini sağlamak üzere "işlevsel" teriminin nötr bir adlandırma olarak kabul edilmesini, yani terimden sistemin bütün ya da parçaları üzerinde, kendilerinin ötesinde bir etki doğurduklarının anlaşılmasını önerdi.[67] Eğer bu sonuçlar sistemi destekleyici yönde ya da olumlu ise "olumlu işlevsel" (*eufunctional*) , olumsuz ise "tersişlevsel" (*dysfunctional*) diye nitelendirilmeliydiler.

Ancak, karmaşıklık şaşırtıcı sonuçlar doğurur, karşıt örneklere sık sık rastlanır. Nitekim, önemli görevlere bilinçli olarak gerekli becerilerle donatılmış uygulayıcıların getirilmesi için ödüllendirme özendirici bir araç olarak kullanılabilir, ama bildiğimiz toplumsal yönden eşitsiz toplumlarda, bunun tersi sonuçlar doğuran özellikler de görülür. Örneğin Batı toplumlarında görülen aşırı eşitsizlikler, beceri edinme ve yeteneği ortaya koymada soydan devredilen fırsat farklılaşmalarının ortaya çıkmasına yol açmıştır ve bunlar nüfusun en ayrıcalıksız kesimleri üzerinde olumsuz bir müşevvik etkisi yapmaktadırlar. Büyü, ussal denetleme ile sonucun kesinliği arasındaki mesafeyi daraltmaya yarayan evrensel bir yol olabilir, ama eğer hâkim karakteri dinsellik olan bir bağlamda yapılırsa, araçsal davranışların ussal şekilde değerlendirilmesini önleyebilir. Örneğin seyahatin selâmeti için Aziz Christopher'ın madalyonunu taşımanın yeteceğine inanmak, otomobilin mekanik açıdan arızasız olması ve dikkatli sürücülük gibi önlemlerin ihmal edilmesine yol açabilir.

Demek ki toplumsal gerçekliğin bir yönünün doğurduğu sonuçları -işlevlerini- belirleyebilmek, çoğu zaman, olumlu ve olumsuz etkilerin net bir bilançosunu yapabilmeyi gerektirmektedir. Tabiî eğer sistemlerin mükemmel bir tümleşme düzeyine eriştikleri-ya da rastlantısal sapmalar istisna edildiğinde mükemmel sayılabilecek bir tümleşme gösterdikleri - varsayımı, hiç tartışmasız kabul ediliyorsa, böyle bir bilanço gerekmeyebilir.

Sistemin tümleşmesiyle ilgili bir başka kuşku kaynağı da belli şartlarda "alt - sistemlerin" yeterince bağımsızlaşması veya özerkleşmesi halinde, onlar için "olumlu" ya da "ters" işlevsel olan sonuçların, genel toplum üzerinde aynı sonucu doğurmamalarıdır. General Motors şirketinin eski müdürlerinden biri olan Charles E.Wilson, bir dönem ABD Savunma Bakanı olarak göreve getirilmeden önce, "General Motors için iyi olan ABD için de iyidir" demişti; bu görüş haklı olarak pek çok itiraza yol açtı. Çevreyi kirletmek, yasa koyucuları rüşvetle satın almak veya güvenilir olmayan araçlar satmak pahasına şirket kârını maksimize etmek, başka meşru genel ya da özel çıkarlarla çelişir. Ya da daha karmaşık bir başka örnek ele alalım: Sosyolojinin öteden beri benimsediği bir ilkeye göre dış tehdidin ya da çatışmaların belli düzeye (tam neresi olduğu oldukça belirsizdir...) kadar yükselmesinin toplumsal grupların iç uyumunu arttırdığı kabul edilir. İdeolojik yönelimi muhalefet grupları genellikle varolan siyasal rejimle değil, farklı ideolojik yönelimleri olan başka muhalefet gruplarıyla da anlaşmazlık halindedirler. Bu son anlaşmazlıkların, hükümeti düşürebilecek bir muhalefet cephesini zayıflatma pahasına, grup içi dayanışmayı arttırıcı etkiler doğurdukları bilinir. Bilgili yöneticiler bu gerçeğin farkındadırlar ve muhalefetler arasındaki anlaşmazlıkları teşvik ederler. Çok eskiden beri bilinen bir başka ilke, "böl ve yönet" ilkesi de buradan doğmuştur.

Tartışmamıza, neredeyse "çaktırmadan" çatışma boyutunu dahil etmemiz, bunun işlevsel kuram için nasıl bir tehdit oluşturduğunu görmek açısından çok yararlıdır. Çatışma tabiî ki, karmaşık toplumların hepsinde vardır. (Yazı öncesi toplumlarda da muhakkak vardır. Ancak antropoloji çalışmalarında genellikle bunlardan söz edilmez. Gözden kaçırılmalarının nedeninin de gözlemcilerce benimsenen "tümleşmiş sistem" modelinin buna izin vermemesi ve bu tür çatışmaların hayli önemsiz sapma önermeleri olarak dikkate alınmaması olduğunu düşünebiliriz.) Çatışmaların pek çok nedeni ve belirtisi vardır. Bunlardan biri, dinsel yöneliş ve teolojiler konusundaki farklı inançlarla,

daha basit bir geçmişle ilgili nostaljik bir çarpıtmadan, yine aynı derecede çarpıtılmış, diyelim daha eşitlikçi bir geleceğe ilişkin hayallere kadar uzanan, farklı ideal toplum anlayışları gibi salt ideolojiden kaynaklanan anlaşmazlıklardır. Daha güncel ve pragmatik nitelikte başka çatışma konularının bulunduğu da aşikârdır: İşverenlerle emekçiler, üreticiler ve tüccarlarla tüketiciler, hükümetin etki alanını genişletmek isteyenlerle bunu daraltma yanlısı olanlar arasındaki çatışmalar gibi. Bazı çatışma biçimlerinin -diyelim Marxist anlamda sınıflararası çatışmanın- başka çatışmalardan daha temel olduğu görüşü, inanmayanların kabul etmek zorunda olmadıkları, ya da görgül bilimin kurallarına uygun olarak yapılacak olgusal ve mantıksal bir ispat sonucu kabul edebilecekleri öğretisel bir imana dayanmaktadır.

Çatışmanın toplumla ilgili olarak geliştirilen "oydaşmalı tümleşme" (*consensu al-integration)* modelini zedelediği aşikârdır. Nitekim, genellikle "oydaşmacılığın" en inanmış savunucusu kabul edilen Parsons bile toplumsal sistem modeline gerilimlerin giderilmesi gereğini katmak zorunluluğunu hissetmiştir.[68] Feldman ve Moore, bir adım daha giderek gerilim giderici bir toplum modeli önermişlerdir.[69] Bu modelin üstünlüğü, düzen kadar düzensizliği de sorunsallaştırmasından gelir. Sözde "sınıfsız" toplumlar da dahil hiç bir toplumun çatışma nedenlerini yok edemediği göz önünde bulundurulduğunda, gerilim giderme, yaşayabilirliğini kanıtlamış bütün sistemlerin gerekli bir parçası haline gelir.

Parsons *The Social System*'de (Toplumsal Sistem)[70] analitik olarak bundan ayrılabilen iki sistemle, kişilik ve kültür sistemleriyle toplumsal sistemin bağlantılarını kuran, karmaşık bir toplum modeli kurmaktadır. Bu toplumsal olguların analitik olarak ayrıştırılabilmesi, herbirinin bağımsız bir değişkenlik göstermesi anlamına gelir. Parsons bu değişkenliği esas olarak kişilik sisteminde incelemiştir. Buna göre toplumsallaşma, yani bilgilerin öğrenilmesiyle yerleşik norm ve değerlerin içselleştirilmesinin bileşimi, biyolojik yeniden üretimin yanısıra toplumsal sürekliliği sağlayan başlıca süreçtir. Freud'un yaklaşımının değişik bir biçimini benimseyen Parsons, kişilik oluşumu ve farklılaşmasının psikodinamik karmaşıklıklarını inceler[71]. Bunlara, genetik değişkenlik ve yapısal farklılaşma gibi (doğum sırasında olduğu gibi hem aileler arasında hem aileler içinde görülebilen) kesin gözüyle bakılabilecek değişkenlikleri de eklemek gerekir. Bütün bu değişkenlikler göz önünde bulundurulduğunda, toplumsallaşmış ürünlerin "pasta kalıbından" çıkmış gibi bir bir örneklik göstermeyecekleri apaçık görülür. Böylece kişilik farklarının, yalnız davranış farkları ve sapmalarının nedeni olmayıp, toplumsal kalıpların, normların ve değerlerin değişmesinin de önemli bir etmeni oldukları anlaşılır.

Eğer kültürü kabaca, dil, norm kodları, tanımlanmış değerler gibi çeşitli simge altsistemlerini kapsayan bir bütün olarak tanımlarsak, bunun bize toplumsal düzen dediğimiz şeyin az çok bütün parçalarını içeren bir betimlemesini verdiğini de kabul etmemiz gerekir. Ancak kültür sistemlerinin bazı parçaları, toplumsal yapının belli başlı öğelerine göre, birbirleriyle daha az bağlantılı görünebilir. Ben bir kitabımda, dinsel inançların doğa ötesi bileşenleriyle estetik kuralları ve biçimlerinin, böyle, hayli gevşek bağlarla bağlı öğeler olduklarını ileri sürmüştüm.[72] Bu tabiî, bunlarla, diyelim siyasal veya iktisadî yapılar arasında hiçbir bağ olmadığı anlamına gelmez (bir sosyoloğun görevi, herhangi bir şeyi başka bir şeye bağlamak değil midir?) ama, aradaki bağın

gevşek ve ne bir yönde ne de öbür yönde belirleyici, öngörülebilir sonuçlar doğuran nitelikte olduklarını ifade eder. Uç bir örnek alırsak beş nota, yedi nota ya da on iki nota müzik dizilerinin ayırdedilebilir herhangi bir yapısal temeli yoktur ve müzik bağlamı dışında yapısal herhangi bir sonuç da doğurmazlar. Benzer şekilde resim, heykel ya da balenin "sosyalist gerçekliğe" uymaları gerektiği doğrultusunda alınan idarî kararlar bir yana bırakılırsa, birer tümleşik sistem olarak ele alınabilecek bu dallarda simgesel, geometrik ve biçimsel ya da tümüyle soyut "sanatın" ortaya çıkışını açıklayabilecek pek fazla ipucu bulunamamaktadır. Bu estetik ifadelerin evrenselliği, bizi kaynakları ve sonuçları konusunda fikir yürütmeye davet ediyorsa da, insan eyleminin bu ürünlerinin sistemi idame ettirme yönünde nasıl bir işlev yerine getirdiklerini kanıtlamak zordur.

Sorokin'in kültürel biçimlerin, onun düşünce ağırlıklı, ülkü ağırlıklı (sonradan bütüncül denilen) ve duygu ağırlıklı adını verdiği belli başlı üç kültür tipi içinde tematik bir tutarlılık gösterdiklerini kanıtlamaya çalıştığı doğrudur.[73] Benim kültürel biçimlerle toplumsal örgütlenme kalıpları arasında birbirine uyma bakımından gevşek bağlar bulunduğu iddiamı eleştirmesine karşı[74] onun çalışmalarının da dar anlamda işlevsel bir toplumsal sistem görüşünün gerektirdiği bağlantıları kurduğu söylenemez.

Toplumsal sistemlere işlevselci yaklaşımın son bir zorluğuna daha değinmemiz gerekiyor. Tümleşme modelinin çatışmayı ihmal ettiği ya da önemini küçümsediğine değindik. Marxist bakış açısından bu ihmal iki yönden önemlidir: Çatışmanın gerçekliği karşısındaki körlük, çatışmayı sistemin değişmesinin nedeni olarak görmeyi de olanaksızlaştırmaktadır. Aslında sorun bundan daha kapsamlıdır. Örneğin doğurganlık ve ölüm eğilimleri toplumsal sistemin dışında kalan özerk değişkenler değildirler,[75] ama sonuçlarının durağan durumlara pek elverişli oldukları da söylenemez. Dahası çevresine sorunsuz şekilde ayak uydurabilen tek bir toplum örneği gösterilemez. Çevreden gelen tehditler, bunlarla "başedebilmek" üzere yenilikçi stratejiler geliştirilmesine yol açar. Şüphesiz bunlar arasında çevreyi denetlemeye ya da ona egemen olmaya yönelik olanlar da bulunur, ama genellikle nihaî çözüme götürücü stratejiler bunlar değildir.[76] Ve eğer toplumsal değişmenin, tek anlamlı yorumunun teknolojiye dayalı yorum olduğunu düşünmüyorsak, yeniliğin nedenlerini sistem içinde aramalıyız. "Doğada" tam olarak tümleşmiş sistem yoktur. Kurallardan sapmalara ve çatışmalara, bir de ideal değerler, hedefler ve norm standartlarıyla, fiilî uygulamalar ve gerçekleştirilebilenler arasındaki mesafeyi eklemek gerekir. Bu mesafede yenilenmeyi davet eder. Burada yalnız gerilim giderici denemeler değil, onların yanısıra siyasal yapı, ekonomik sistem ve toplumsal mevki ile bunların sağladığı yararların bölüştürülme tarzlarının da yenilenmesi söz konusudur.

İşlevselcilerin, toplumsal davranışta bireysel motivasyon unsurunu hepten ihmal etmediklerini ve genellikle sistem kavramının öngördüğü toplumsal gerçeklikle bağdaşmayan "psikolojik" indirgemecilikten kaçınabildiklerini gördük. Bununla birlikte, işlevselcilik, şirketler, üniversiteler ya da ulusal devletler gibi toplulukların da özel ya da kamusal nitelikte kararlar almalarını sağlayan ortak bir iradeye sahip oldukları gerçeğini neredeyse kasıtlı diyebileceğimiz bir şekilde, ihmal etmiştir. Bilinçli değişme (toplumsal planlama) antropologların pek sevdiği Batı etkilerinin görece dışında kalmış kabile toplumlarının önde gelen bir özelliği olmayabilir, ama bugün artık çağdaş siyasal sistemlerin hemen hepsinde toplumsal manzaranın en çarpıcı vasfının bu olduğu da gözden

kaçırılamaz. Bu gerçeğin modernleşme çözümlemesini nasıl etkilediğini, bu denemenin daha ilerki bir bölümünde ele alacağım.

Yapısal İşlevselcilik

Sosyoloji kuramındaki şekliyle işlevselciliğe, pek çok durumda yapısalcılık da denebilirdi; yeter ki yapısalcılık terimi örneğin bir Claude Levi-Strauss'un kullandığı özel anlamı[77] taşımasın. Burada elimizdeki ana anahtar, ilginin antropologların kültür, sosyologların da toplum dedikleri görece özerk bir toplumsal biriminin bütünü üzerinde odaklaşmasıdır. Bu "makro" yaklaşım, işlevselciliği yalnız bireylerle çeşitli toplumsal birimler arasındaki ilişkilerle ilgilenen sosyal psikolojiden değil, aynı zamanda Leopold von Wiesse[78] gibi Alman formalistleri (biçimciler) ya da E.Park ve Ernst W.Burgess[79] gibi onların Amerikalı benzerlerinin benimsedikleri çeşitli "süreç" yaklaşımlarından da ayırır.

Sosyal antropologlarca savunulan ve geliştirilen "bütüncül" (*holisctic*) yaklaşım, yapılar arasında karşılıklı bağımlılıklar bulunabileceğinin görülmesini sağlamış, ama bunun bir uzantısı olarak çeşitli kültürlerde de ortak yapılar bulunabileceği gerçeğinin kavranması sonucunu doğurmamıştı. Bu arada, 1920'lerin başlarında kolej ve üniversitelerde hızla gelişmekte olan Amerikan sosyolojisi nerdeyse yalnızca Birleşik Devletlerle ilgilenmekteydi. Bu, bir önceki kuşağın William Graham Sumner, Lester F.Ward, Albion W.Small ya da Franklin H.Giddings gibi önde gelen sosyologlarının geleneğinden uzaklaşmak demekti. Ancak 1930'ların ortalarında bu daha eski sosyologların devam eden etkisi, antropologlarla artan fikir alışverişleri, Talcott Parsons ve öğrencilerinin çok soyut genellemeler düzeyinde toplumsal çözümlemeyle ilgilenmeleri ve şüphesiz başka bazı etkiler sosyolojinin ilkeleri konusunda yazılan el kitaplarına yansımaya başladı. Uzun bir süre Robert L. Sutherland ve Julian L.Woodward'un[80] yazdıkları giriş kitabı en etkili kitaplardan biri olarak kaldı. Yazarlar ellerindeki malzemeyi belli başlı "toplumsal kurumlar" (ne yazık ki terim oldukça belirsizdi) yani esas olarak aile, ekonomi, siyaset, din, eğitim, vb. etrafında toplamışlardı. Metnin en özgün yanı, bu "ana" konulardan her birinin giriş bölümünde yabancıl toplumlarla (esas olarak kabile toplumları) ilgili betimleyici bilgilerin verilmesiydi.

Karşılaştırmalı yaklaşımın bu yoldan yeniden devreye sokulması, şüphesiz farklılıkları vurgulamaya hizmet ediyordu. Sonradan "kültürel görecilik" adını alacak olan bu yaklaşım kabaca "biz bunu böyle yaparız, onlar şöyle yapıyorlar" diye özetlenebilir. Böylelikle, ders kitaplarının konuları uzun bir süre için standartlaştırılmış oldu ama, toplumun geneline bakmak isteyenler rahatlıkla, genel bir toplumsal yapı kuramının ancak konu başlıklarında varolduğu, bölümlerin içeriğininse bundan hayli uzak olduğu eleştirisini yapabiliyorlardı. Başka türlü ifade edersek, başlıklar herhangi bir toplumun evrensel nitelikte yapısal özelliklerini yansıtıyordu ama, bölümlerin içeriği varolan yapıların farklarını vurgulamaktaydı. Böyle olunca, bu yapıların nasıl olup da standart başlıklar altında toplanabildiğini anlamak kabil değildi.

Kingsley Davis'in 1949'da yayımlanan *Human Society* (İnsan Toplumu)[81] kitabı, çok satan bir giriş metni değildi, ama kısa sürede en etkili kitaplardan biri oldu. Davis açıkça işlevselci bir yaklaşım benimsemişti; toplumların ortak yapısal özelliklerini, sis-

temin tümleşme ve varlığını sürdürme sorunlarına bağlayarak inceliyordu. Onu izleyen ders kitabı yazarları, Davis'in çalışmasından etkilendiklerini kabul etseler de etmeseler de, artık konulara karşılaştırmalı bir açıdan yaklaşma ve hem seçtikleri konular hem de kitabın plânıyla ilgili bazı gerekçeler verme zorunluluğunu hissetmeye başladılar.

Davis'in kendi kitabı da sistem içi bağlantılara gerekli önemi vermekteydi; bu arada örneğin parçayla bütün arasındaki ayrım veya görünüşte kınanan davranışların olumlu sonuçları gibi konuları ayrı alt başlıklarda ele almıştı. Yine de kullanılan dil topluma neredeyse insanın bir uzantısıymış gibi bakıldığını (antropomorfik) gösteriyor, ele alınan yapıların az sayıda seçenek arasından özel olarak seçildiği izlenimi doğuruyordu. Davis'le benim, daha önce tartıştığımız ve genel sosyoloji kitabından yıllar önce basılmış denememizde toplumsal eşitsizlik sistemlerinin, üstü örtülü olarak "bilinçsizce" evrildikleri ileri sürülmüşken,[82] *İnsan Toplumu*'nda yapıları esas olarak işlevlerin (eylem örüntülerinin olumlu işlevleri) belirlediği savunuluyor, ama bunun hangi mekanizmalarla sağlandığı pek açıklanmıyordu.

İşlevlerin sistemin varlığını sürdürebilmesi için gerekli sonuçlar oldukları önerilmekle beraber - bu önermenin evrimci bakış açısının gizli bir sonucu olduğu bir sonraki altbaşlıkta ele alınacak- yapısal gerekircilik (determinizm) henüz tam anlamıyla şekillenmiş ve kesinleşmiş değildi. Değişken yapılar, yüksek bir soyutluk düzeyinde bütün toplumlarda varolan sınırlı sayıda kategori içinde toplanabiliyordu ama, yapısal farklarla ilgili tarihsel ve güncel bilgiler de bizi, bu tür soyutlamalara karşı sürekli dikkatli olmaya davet ediyordu. Burada ilgiyi birbirlerine karşılıklı bağımlı sistemler üzerinde yoğunlaştırmak, herhangi bir faaliyet alanında karşımıza çıkan geniş seçenekler arasından oldukça seçmeci (eklektik) bileşimler yapma durumundan kaçabilmeye olanak vermekteydi. Başka bir deyişle, durum hiç de herhangi bir toplumun varolabilmesi ve varlığını sürdürebilmesi için gereken belli başlı koşulların sütun başlıkları halinde yazıldığı ve her birinin altında da bir liste halinde gözlemlenen (ve hatta varsayılan) tüm seçeneklerin sıralandığı bir tabloyla ifade edilebilecek netliğe gelmemişti. Böyle bir tablo geliştirilebilse her sütundan tek bir seçeneğin alınması koşuluyla, değişik toplumların modelleri oluşturulabilecekti. Demek ki her toplumda, temel "işlevlerden" her birinin bulunması halinde somutta gözlemlenen toplumların, yapısal öğelerin rastlantısal ya da seçmeci bir bileşimi olmaması gerekiyordu. Gerçekten de karşılıklı bağımlılık ve tümleşme yönünden "mükemmel" olan bir toplum modelini ciddiye alabilmemiz için, belli başlı yapısal özelliklerden birinin gözlemlenmesi ya da varsayılması halinde diğer listelerdeki uygun verilerin de güvenilir biçimde tahmin edilebilmesi gerekiyordu. Sanayileşmenin toplumsal sonuçlarıyla ilgili açıklamanın temelinde yatan da bu tür bir varsayımdır. İktisadî üretim yapısının veri alınması halinde, bütün öbür toplumsal yapılar, büyük ölçüde belirlenmiş, bağımlı değişkenlere dönüşmektedir. Bu düşünce tarzı Marxistlerin konumunu oldukça iyi yansıtmaktadır, ama Marxizmin yanısıra pek çok başka modernleşme çözümlemesinin mantığı da aynıdır. Dar anlamda işlevselci bir bakış açısına göre, bağımsız değişkenin seçimi aslında keyfîdir. Böylece siyasal ya da eğitsel yapıların veya toplumsal eşitsizlik sisteminin veri alınması halinde de bütün geri kalan yapısal özelliklerin saptanabilmesi gerekir.

İşlevselci yaklaşımın bu biçimi, üç ayrı tip karşılaştırmalı yapısal çözümlemeyle sınanmaya çalışılmıştır. Bunlardan birisi, Marxist yorumu, Marx'ın ilgilendiği sanayi

kapitalizminin dinamiklerinin işlemediği durumlara uygulamaya çalışır. Burada Marxist geleneği benimseyen araştırıcılar, ekonomik yapının temel niteliğini ve ekonomik olmayan "üst yapının" da ona bağımlılığını kanıtlama çabasındadırlar.[83] Bu yorumu eleştirenlerse, toplumun öbür yapısal özelliklerinin eşdeğer önemde[84] ve/veya ancak kısmen belirlenmiş (dolayısıyla bağımsız olarak değişkenlik gösterebilir nitelikte) olduklarını[85] ileri sürmektedirler.

Sistemin belirleyiciliğini doğrulamak üzere yapılan ikinci bir karşılaştırmalı araştırma tipini, esas olarak antropoglarca incelenen yazı öncesi kültürler ve toplumlarla ilgili olarak toplanmış ve konuya göre derlenmiş (ne yazık ki kategorilerin sınıflama sistemi pek rasyonel değildir) gözlemler paketi olan *Human Relations Area Files* (İnsan İlişkileri Alan Dosyaları) kullanılarak yürütülen çalışmalar oluşturmaktadır. Örneğin George Peter Murdock, akrabalık ilişkilerinin belirli örgütlenme tiplerini seçerek, bunlarla uyuşan öbür yapısal özellikleri korrelasyon analiziyle incelemiştir.[86] Stanley H.Udy Jr. da aynı bilgi kaynağından yararlanarak iş örgütlenmesi biçimlerinin yapısal belirleyicilerini saptamaya çalışmıştır.[87]

Yapısal karşılıklı bağımlılık testlerinin üçüncü tipini, sanayileşme ya da ekonomik gelişmenin yapısal sonuçlarına ilişkin çözümlemeler oluşturmaktadır. İleride daha etraflıca ele alacağım bu konuda şimdilik, benim bu alanda yürüttüğüm oldukça geniş kapsamlı araştırmada, sanayileşmenin ki genellikle iktisadî üretim ve dağıtım tarzlarının giderek rasyonelleşmesi anlamında geniş bir tanımı yapılmaktadır- hem bazı önkoşulları hem de belirli sonuçları bulunduğu noktasına vardığımı söylemekle yetineyim. Ekonomi ve toplum arasındaki ilişkilerde, özellikle de rasyonelleşmiş belirli ekonomi biçimlerinde, insan deneyiminin büyük çeşitliliğini yansıtan tam bir seçenekler listesinde yer alabilecek yapısal özelliklerin ancak çok ufak bir bölümünün geçerli olduğu, ama bunların çok da belirleyici olmadıkları ortaya çıkmıştır. Örneğin istikrarlı bir siyasal düzenin ve yaygın kabul gören bir ekonomik rasyonelleşme ideolojisinin varolmadığı durumlarda iktisadî gelişmenin mütevazi ölçülerde bile olsa sağlanabildiğini gösteren tek bir örnek yoktur.[88] Bununla birlikte eldeki kanıtlar ne parlamenter demokrasinin, ne de "Protestan ahlâkının"[89] böyle bir ekonomik düzenin kurulmasının tek başına yeterli yapısal gereklilikleri olmadıklarını göstermektedir.

"Belirleyiciliğin sınırlılığı", az önce tartıştığımız öbür karşılaştırmalı çözümleme tipleri için de söz konusudur. Demek ki, bir kez daha, sistem yaklaşımının yararları ortaya çıkmakta, ama olgusal gerçeklik bize, ortodoks işlevselciliğin varsaydığından daha az tutarlı, daha gevşek ilişkilere dayalı bir sistem kavramı da yatıyor.

Buraya kadar, toplumsal sistemin belli parçalarının, o parçanın seçiminin kolaylık gereği, keyfî biçimde ya da diğerlerinden gerçekten daha önemli olduğu düşünülerek yapılmasına bakılmaksızın (örneğin ekonomik belirleyicilik biçimlerinde veya Weber'in *Protestan Ahlâkı*'ndaki teolojik ya da ideolojik belirleyicilikte olduğu gibi), sistemin geri kalanını ne ölçüde belirlediği meselesiyle ilgilendik. Ancak eğer yola, genel bir işlevselci belirleyicilik varsayımından çıkılıyorsa başka bazı zorluklarla daha karşılaşılmaktadır. Bu yönden altını çizmemiz gereken ilk nokta, yazılı tarihin bol bol kanıtladığı ve hele yazılı tarih öncesi toplumlar konusunda, spekülasyona dayalı ama yine de haklı olarak yürütülen tartışmaların haydi haydi kanıtlayacağı gibi, toplumların varlıklarını sürdürmeleri için hiçbir zorunluluğun bulunmadığı gerçeğidir. Bu tartışmaya

bir de değer yargıları katılırsa - diyelim adil, insancıl veya sadece kurallara uyan toplum gibi varsayımlara başvurulursa - bazı toplumların yaşamamaları veya hiç değilse bugün varolan biçimleriyle sürmemeleri gerektiği bile söylenebilir. Her iki tavırda da "eğer varsa mutlaka varolması gerekiyordu" türü basit "işlevsel erek bilimsellik (teleoloji)" reddedilmektedir. Sistemin parçalarının verili olduğu zaman bile yapısal bazı belirsizliklerin varolduğu gözönünde bulundurulursa, bu görüşün savunulur hiçbir yanının kalmadığı ortaya çıkar.

Daha önce de belirttiğimiz gibi "biçim işleve uymalıdır" düşüncesi bizi tekrara (totoloji) götürür. Tabiî ikisi arasında "yapısal uygunluk" diyebileceğimiz bir tutarlılığın bulunması zorunludur. Zira sistemin belirsiz ve gevşek ilişkilere dayalı olduğu düşüncesi de bizi, başka ve aynı derecede sakıncalı bir "yapısal ikâmecilik"[90] anlayışına götürür. Oysa sistemlerin bazı parçaları bir evrimin, bir kazanın veya bilinçli bir seçimin ürünü olan değişmelere uğrayabilir ve böylece yapılar arasında "daha iyi bir uyumluluk" ya da ideallerimize daha yakın bir bileşim sağlanabilir. Ama, evrim ve kaza kör olduklarından pekâlâ işlevsel olmayan sonuçlar doğurabilecekleri gibi, plânlı değişmede yapılan bilgi veya strateji hataları da beklenmedik, ya da olmasını hiç istemediğimiz noktalara götürebilir bizi.[91] Bu görüş, toplumlarda ancak kısmî bazı değişikliklere gitmenin mümkün -veya muhtemel- olduğunu savunmaktadır. Sistemin kötülüklerinin had safhaya vardığı ve birbirileriyle bağlantılı oldukları için, tek çarenin radikal ve toptan dönüşüm olduğunu öneren, değer yargılarına dayalı görüş, belirlenmiş tümleşme anlayışına aslında, buraya kadar tartıştığımız yumuşatılmış yapısalcılığın öngördüğünden çok daha derinden bağlıdır.

Belirtilmesi gereken bir zorluk daha var.Toplumun varlığını sürdürmesi için gerekli işlevlerin saptanması, mutlaka, uzmanlaşmış ve her biri bir işlev yerine getiren yapıların benzeri bir dökümünü yapmayı gerektirmez. Burada karşımıza yine yapısal farklılaşma derecesi çıkıyor. Eski ve modern dünyanın karmaşık toplumlarının ileri derecede farklılaşmış yapılarıyla karşılaştırıldığında, antropologların incelediği yazı öncesi toplumlarda görülen çok işlevli akrabalık yapılarının hakimiyetine bağlı olarak, yapısal farklılaşmanın oldukça düşük bir düzeyde kalması (tabii bu farklılaşma düzeyinde toplumdan topluma önemli değişiklikler görülür) bu toplumları özgül bir yere yerleştirmektedir. Ancak karmaşık toplumlarda da yapıyla işlevin eşleşmesinde belirsizlikler vardır. Levy "somut" yapılarla "analitik" yapıları birbirinden ayırmaktadır.[92] Somut yapılar, üyelik grupları (aileler ve soylar gibi) ya da örgütlenmemiş "sınıflar" gibi yığınsal oluşumlardır. Böylesi üyelikler, ilkece, o tipin bünyesinde kapalıdırlar. Yani bir birey ancak tek bir akrabalık grubuna, tek bir topluluğa veya tek bir meslek grubuna üyedir ve başkalarına üye olamaz. Analitik yapıları ise esas olarak işlevlerine (sistem için doğurdukları sonuçlara) bakarak teşhis edebiliriz. Nitekim, ekonomik yapı, mal ve hizmet üretmeye ve dağıtmaya ilişkin bütün anlamlı davranışları içerir. Aynı zamanda somut yapılar olan iktisat ağırlıklı örgütler varsa da -üretim şirketleri, kollektif çiftlikler, ticarî dernekler, toptancı dükkanları vb. - bunlar ne iktisadî faaliyetlerin tümünü yerine getirmektedirler ne de biçim ya da işlev açısından yalnızca iktisatla ilgili kuruluşlardır. Ekonomi toplumun hemen her yanına dağılmıştır, yaygındır. Toplumun hiçbir üyesi ekonomiye taraf olmadan yaşamını sürdüremez. Bütün grupların ve derneklerin bir de iktisadî yanları vardır. Öte yandan şirketler ve meslek örgütleri aynı zamanda,

tekil aileler üzerinde yarattıklarına benzer başka sonuçlar doğurmalarının yanı sıra, düzeni koruma ve kurallara uyulmasını sağlamada etkili olan siyasal kuruluşlardır. Benzeri noktalar, siyaset ve toplumdaki sosyal eşitsizlik yapılarıyla ilgili olarak da söylenebilir.

Ancak sistem üzerinde doğurdukları sonuçlar yönünden yapıların standart bir listesinin oluşturulması çabasının boşunalığına karşın, bu zorluk, karşılaştırmalı çözümlemede işlevsel yaklaşımın yararlılığını ortaya koyan inandırıcı bir delil olarak öne sürülmüştür. Zira mal ve hizmetler nasıl üretilmekte, nasıl dağıtılmaktadır? İktidar ve sorumluluktan kim ne kadar pay alacaktır? gibi anlamlı bazı soruların sorulması mümkün olmaktadır. Bu sorulara verilecek yanıtlar, farklılaşmış yapılar arasındaki karşılıklı bağımlılıkları gözlemlemeye olanak verir. Çünkü bu bağımlılıklar yalnız yapılar arasındaki ilişkiler ya da hepsini içine olan denetleyici bir yapı olan devlet dolayımından kurulan ilişkiler düzeyinde değil, bu yapıların somutta içiçe geçmeleri sayesinde kurulabilmektedir.

Tabiî "işlevsel bir çözümlemeye" temel işlevlerle başlamak diye bir zorunluluk yoktur. Ama başlangıç noktası olarak bunların alınması, özellikle karşılaştırmalı yapısal ya da "kültürlerarası" denilen çözümlemelere elverişlidir. Çünkü her ne kadar, büyü ve kabul törenleri ya da yapısal olarak ayırdedici olan boş zamanları kullanma kalıpları[93] gibi öteki tek düze olgular sistemin süregelmesi için daha "temel" (ve kısmen besbelli) gereksinimlerin önüne geçebilirse de, toplumun varlığını sürdürebilmesi için gereken evrensel işlevler, en azından standart bazı yapısal karşılaştırmalar yapılmasına el verirler. Bu yaklaşımın rastlantı sayılmaması gereken bir faydası da normal olarak büyük bir çeşitlilik arzeden ders kitaplarında sosyoloji kuramına belirli bir genellik sağlamasıdır. İşlevselciliğin tarihsel kökleri aslında daha kısmîdir. İşlevselcilik, ele alınan belli bir biçim ya da yapının, kendini aşan sonuçları veya söz konusu kültürel biçimlerin ve kalıpların "anlamı" sorusuyla başlamıştır. Kültürel biçimlerin hayli muğlak anlamlarını, daha önce tartıştığımız nedenlerle bir yana bırakırsak, çözümlemeye işlevler yerine yapılardan başlamak daha uygundur. Yapılar gerçekte ne yapmaktalar? Okullar örneğin, öğrencileri eğitmek için kurulmuşlardır ve bu görevi az ya da çok başarıyla yerine getirirler. Ama bunun yanısıra , küçük çocuklar için gündüz bakımevi ya da çocuk bakıcısı; muhtemelen kural dışına sapacak genç yaş gruplarının sosyalleşme çerçevesi, yetişkinlerin toplumdaki yerlerini almalarını yönlendirecek ilk tasfiye kademesi yine muhtemelen dolaylı ve çok da etkin olmayan bir yan iş olarak, konut ve iş bulmada etnik gruplar veya ırklar arasında ortaya çıkan ayrımcılığın sonuçlarını telafi etmeye yönelik yüzeysel bir önlem görevi görmektedirler. Yaşları küçük gençler açısından okulların öğrencilerini okul saatleri boyunca sokaklara düşmekten alıkoyarak resmî ıslahevlerine gönderilmesi gereken çocuk suçlular için birer "gündüz ıslahevi" oldukları da söylenebilir. Daha ileri yaşlardaki gençler ve genç yetişkinler açısından, yetişkinlik yaşamına hazırlama işlevi daha ön plâna geçer; öte yandan da okulda geçirilen sürenin uzaması, rekabetçi ve muhtemelen aşırı kalabalık olan işgücüne katılmayı geciktirerek, bir anlamda çocukluk döneminin uzatılmasına yardım eder.

Çok işlevliliğe verilebilecek ikinci bir örnek hastanelerdir. Hastaneler, hiç değilse görünüşte hastalara ve yaralılara sıhhî bakım verirler, ama bunun yanısıra onları ağırlama, otel ve lokantaların verdiği tür hizmetler sunma durumundadırlar. Hastaları

veya ölüm döşeğindeki insanları evlerinden uzaklaştırırlar ve özellikle ölmek üzere olanlar için duygusal yönden dezenfekte edilmiş bir ölüm ortamı hazırlarlar. Sağlık hizmetlerinin ayrı binalarda toplanması, özel hizmetlerin koordinasyonunu kolaylaştırır ve doktor ya da hastabakıcıların hastanın ayağına gitmelerindense hastaların hizmete gelmesi gibi hiç de önemsiz sayılamayacak sonuçlar doğururlar.

Bu konuda verilebilecek pek çok başka örnek vardır. "Semt Kulüpleri" örneğin, amaçlarını, yöre halkının ilişkilerini geliştirmek olarak tanımlarlar. Ama haftanın belli günleri yenilen öğle yemekleri, iş ilişkileri kurmaya ve müşteri bağlarını kuvvetlendirmeye de yarar. Meslek örgütleri, meslek yeterlilik standartlarını yükseltmek ve mesleğin etkin şekilde icra edilmesini sağlamak için kurulduklarını iddia ederler. Ama bunun yanısıra mesleğe girebilecek lerin sayısını sınırlandırarak ve uzmanlık dalı üzerinde tekel kurarak, üyelerinin topluca, uzman olmayan kişilere sunulan hizmetlere uygulanan tekel fiyatlarından yararlanmalarını sağlarlar.

Sistem yaklaşımının işlevselci yorumcularının başlıca savları, örgütlerin ve başka faaliyet kalıplarının doğurdukları gerçek sonuçları - "outputları" (çıktılar)- izlemek ya da göze çarpmadığı düşünülen ufak tefek yeniliklerin yarattığı yan etkileri gün ışığına çıkarmaktır. Tıpkı büyü ve yozlaşmış belediye yönetimleri gibi çarpık uygulamaların faydaları için olduğu gibi, örgütlü davranışların kimi niyet edilmemiş ve ortaya çıkarılmayan sonuçları da bunları yaşamak ve sonuçlarına katlanmak zorunda kalan halkın olsun, konu hakkında derinliğine bilgisi olmadan gözlemleyen sokaktaki adamın olsun sağduyularını aşar. Sosyoloji meselelerini hoca veya yazar olarak ele alanlar da böylece , kavramları, sınıflamaları ya da yabancıl (*exotic*) bir üslupla yapılan betimlemleri aşan bu gizleri anlayabilen kişiler olmanın hazzını tadarlar.

İşlevsel çözümlemenin toplum yapıları arasındaki ilişkilere bu uygulanış şeklini bir düzene koymak ve formelleştirmek için Merton "açık" ve "gizil" işlevler arasında kavramsal bir ayrım yapmayı önerdi.[94] Açık işlevler, örgütlerin açıklanan amaçları ya da görevlerini, gizil işlevlerse, örgütlerin faaliyetlerinden doğan ek (ya da ilkinin yerini alan) sonuçları içermektedir. Gizil işlevlerin açıklanan amaçların yerine konulmaları niyet edilmeden olmuş olabilir ve sonuçları zararsız ya da hiç değilse önemsiz kalabilir. Örneğin ailelerle okullar arasında aracılık etmek ve ilişkileri geliştirmek üzere kurulan okul aile birlikleri, bu ilişkiler üzerinde gözle görülür bir etki yaratmasalar da, üyelerine faaliyetlere ve yönetime katılarak, eğlenmek ya da statülerini yükseltmek gibi tatminler sağladıkları için varlıklarını sürdürebilirler. Bununla birlikte gizil işlevler zaman zaman kasıtlı bir aldatmacaya da zemin hazırlayabilir. Örneğin yoksullara yardım diye kurulup sahtekârlık yapan dernekler, casusluk amacını gizleyen "paravan örgütler", örgütlü suçu örtbas etmeye hizmet eden görünüşte yasal şirketler, sıradan seçmenleri yerine, seçim kampanyalarını parasal yönden destekleyen zengin parti taraftarlarının ya da rüşvetçilerin çıkarlarını kollayan yasama meclisleri vb. Bunlar aslında bu tür örgütlere girenlerin gizlenmiş gerçek niyetleriyle, görünüşte "kamu oyu"nun etkili unsurlarınca daha makbul sayılan başka amaçlar peşinde koşmak arasında belirli farklar yaratır.

Yapıların gizli ve olması gerekene ters düşen sonuçlarına gizil işlevler demek, bu terimin olağan anlamını çarpıtmak olur, ancak açık işlevlerde de niyetler ve güdüler hep gizil olduğundan böyle bir simetri kurmakta fazla bir sakınca yoktur. Levy, Merton'un "ters işlev" (*dysfunction*) kavramını tartışıp, bunun simetriği olarak "olumlu işlev" (*eu*

function) teriminin kullanılmasını önerdiği gibi, onun açık ve gizil işlevler arasında yaptığı ayrımı da fazla basit bulmaktadır. Herhangi bir toplumsal sistemdeki aktörlerin (eyleyicilerin) algılamalarını ve güdülerini göz önünde bulundurabilmek için Levy'ye göre istem dışı ama tanınan (olumlu ya da olumsuz) işlevlerle (İDT) istemli ama tanınmayan işlevleri (İT)[95] birbirinden ayırmak gerekmektedir. (İDT), işlevlerin doğurdukları sonuçlarla ilgili olarak akla hemen birkaç örnek geliyor: Öğretmenlerin pek çoğu aslında öğrencilerini eğitmekle yükümlü oldukları halde, zamanlarının ve enerjilerinin büyük bölümünü, fiilen onlara bekçilik etmekle harcadıklarının farkına varabilirler; aynı şekilde hastabakıcıların tek tek hastalar için yapılması gereken şeylerden çok, alışılagelen, olağan, rutin önlemleri almaya daha fazla özen gösterdikleri bilinen bir gerçektir vb. Buna karşılık İT işlevlere anlamlı örnekler bulmak hayli zordur.(Levy buna başarıya ulaştığı zaman bile başarılı olduğunu göremeyen "zoraki yarışçı"yı örnek veriyor.) Burada, sınıflandırmanın ille de simetrik olması için yapılan zorlamanın fazla yararlı olmadığı görülüyor. (Kendilerini kavramsal taksonomiler kurma tutkusuna kaptırmış kişilere hatırlatılmasında yarar olan bir "elyordamı" kuralı, yapılan ayrımların önemini gösteren, varsayımsal bile olsa, anlamlı bir örnek gösteremiyorlarsa, kalkıştıkları işi biraz fazla ileriye götürdüklerini görmeleridir.)

Şimdi sık sık yenilenen bir soruya bakalım: Yapılarla sonuçları arasındaki ilişki tam olarak nasıl bir ilişkidir? Pek çok eleştirmenin belirttiği gibi[96] katı işlevselciliğin kuramsal zorluklarından birisi de, yapıları işlevlerin belirlediği savından kaynaklanır. Nitekim Merton, yapıları açıklamak için işlevlerden hareket edecek yerde, yapılardan başlamak ve bunların başka yapılar ya da daha kapsamlı sistemler üzerindeki etkilerini araştırmakla, yapısalcılığı işlevselcilikten bağımsızlaştırdığı gerekçesiyle kimilerince kutlanmıştır.[97] Şüphesiz eğer işe salt sistemin işlemesi ve korunması için gerekli sonuçların bütünleştiğini varsayan bir modelle başlanırsa "ters işlev" kavramına ulaşmak pek mümkün olamazdı (yeter ki uygun yapıların neler olduğu konusundaki görgül (ampirik) araştırmalar rahatsız edici bazı sürpizlere yol açmış olsun). Merton'ın gizil (Levy-'inin önerdiği İDT işlevlerini de içeren) işlevlerini yakalamak, yapılardan yola çıkıldığında, "zorunlu" sonuçlarla ilgili düzgün bir listeyle işe başlamaya kıyasla çok daha kolaydır. İşlevsel belirleyicilikten kaçınmak, gerçekliğin bir amacı olduğunu öneren "erek bilimsel" (*teleological*) varsayımdan kurtulmaya yarar. Bilindiği gibi bu tür varsayımlara "doğa"nın amaçlarından söz eden biyologların yazılarında sık sık rastlanır. Homans örneğin "nihaî sebep" açıklamasının sahteliğini öne sürer.[98]

Ancak açık işlevler kavramı insan eyleminin bir amaca yönelik olduğu görüşünün hepten terkedilmesine de bir set çeker. Tabiî eğer belli sonuçlara ulaşılması isteniyorsa ve bunlar plânlanmışsa, elde edilen sonuçların, onları üreten davranış kalıplarını belirlemesi (ya da hiç değilse köklü şekilde sınırlaması) beklenir. (Burada müteveffa felsefeci Ralp Barton Perry'nin amaçların araçları haklı kılıp kılmadığıyla ilgili bir soruya ilişkin yorumunu hatırlattılar bana: "Başka ne haklı kılabilir ki? " demiş Perry.) Eğer işe bazı devrim sonrası çağdaş ulusal devletlerin yapmaya çalıştıkları gibi "tümüyle planlanmış" bir toplum modeliyle başlasaydık, ortak ve tekil amaçların neler olduğunu ve bu amaçlara ulaşmak için kurulan yapıları bilmemiz yeterli olurdu. Tabiî amaçlara ilişkin belirsizlikler ve yapılan hatalar kısmî bazı uygulama zaaflarına yol açabilir (ki bunlara kelimenin tam anlamıyla gizil tersişlev diyebilirdik) ve beklenilmeyen olumsuz yan et-

kilerin giderilmesi de dahil olmak üzere bilinçli düzeltme eylemlerini gündeme getirebilirdi. Ne yazık ki Homans, genel olarak yapıtının ortaya koyduğu gibi[99] insanların ortak amaçlarının gerçekliğini anlamakta zorluk çekiyor. Oysa bu amaçlar "nihaî sebepler"le ilgili eleştirilerini geçersiz kılmakta. Ortodoks işlevselcilik bugüne kadar kendini plânlı topluma yapıldığı varsayılan göndermeyle suçlanmaktan kurtaramadı. Zira işlevselciler yapısal bütünlüklerini az çok sürekli bir doğal ayıklanma süreciyle koruyan ve sürdüren, genellikle açıkça ortaya konulmayan bir evrimci sistem modelinden hareket etmekteydiler. Tümleşme modellerinin gerçekliğe uymamasının pek çok nedeni olduğunu daha önce tartışmıştık. Ancak karşılıklı bağımlılık ve düzen, insanlık durumunun vazgeçilmez sorunlarıdır ve yalnız "sistemi" korumak için değil, ama hiç değilse biyolojik anlamda varlığın sürdürülebilmesi için de tümleşmenin belli bir biçimde ve düzeyde sağlanılması bir zorunluluktur.

İşlevselcilerin plânlanmış topluma alternatif olarak önerdikleri yaşayabilirlik testi, benimsenen usullerin sonuçlarını onların belirleyicisi olarak ele almayı önerir ve bu test insanlık tarihinde varolmuş çoğu insan toplumu için geçerlidir. Yine de bu testin, kısmen tanım ve teşhis meselelerinden ötürü uygulanması pek kolay değildir. Bir toplumdaki davranış kalıpları belirli bir zaman diliminde ne kadar doğru gözlemlenmiş olursa olsun, sistemin daha eski ve daha kabaca belgelenebilen aşamalarından anlamlı değişiklikler gösterecektir. Demek ki aynı "sistem"den söz edildiğini iddia edebilmemiz için belirli bir soyutluluk düzeyine yükselmek ve zaman içinde meydana gelen değişikliklerden çok, sürekliliklere dikkat etmek gerekecektir. Ayrıca plânlanmış olmasa bile beklenmedik tedirginlikler gibi kaçınılmaz değişme nedenleri ve bilinçli sorun çözme, hedefe ulaşma çabalarından dolayı gelecekte de gözlemlerin değişmesi beklenmelidir. Sistemin yaşamını idame ettiremediği sonucuna varmak için değişmenin ne kadar hızlı, yaygın, "temel" ve kesintili olması gerekmektedir?

Bir toplumun az çok özerk bir birim olarak ve sisteme özgü nedenlerle (bir ya da daha fazla gerekli işlevin yerine getirilememesi yüzünden) yaşamını sürdüremediğini kanıtlamak oldukça zordur. Güvenilir bilgiler çerçevesinde olaya baktığımızda, toplumların fetih, yeni hastalıkların ortaya çıkışı ya da doğal afetler yüzünden ortadan kalktıklarını veya daha büyük toplumların parçası haline gelerek varlıklarını sürdürdüklerini görüyoruz. Toplumun kendini insanlardan veya insanların dışındaki bazı nedenlerden kaynaklanan tehditlere karşı koruması, her toplumsal sistemin yaşamını sürdürebilmesi için gerekli olduğundan, yaşayabilirlik testi, yapısal yetersizliklere dikkati çekmektedir: Yetersiz askerî hazırlık, kamu sağlığının gerektiği gibi korunamaması ve tıbbî teknoloji geriliği; çekirge istilası, kuraklık, sel, deprem, volkan patlaması gibi denetlenmesi olanaksız felaketlere karşı öngörüye dayalı önlemlerin alınmaması, bunların başlıcalarıdır. Varolan toplumlar, ya potansiyel olarak yıkıcı tehditlerle karşı karşıya gelmeme talihine erişmişlerdir ya da bunlarla baş etmelerine olanak veren araçları vardır. Bu araçların, toplumsal sistemin işleyişi yönünden kuramsal bir önem taşıdıkları aşikârdır.

Turner'ın "işlevsel emredicilik"[100] dediği şeyin ortaya konması ve eleştirilmesinde karşılaşılan zorluğun büyük kısmı, işlevsel çözümlemenin genellik ya da özellik düzeyinin yeterince dikkate alınmayışından kaynaklanmaktadır. Çok çeşitli insan topluluklarıyla ilgili olarak varlığın sürdürülmesinin gerekleri, oldukça soyut bir dille ifade edilmelidir; öyle olunca, belirli yapısal biçimlerin öngörülmesinde fazla işe yaramazlar.

Eğer toplumların tümleştiklerini öneren model daha işe yarar bir model olsaydı, bir ya da en fazla birkaç "temel" yapının bilinmesi, geri kalan yapıların bilinebilmesini sağlayabilirdi. Bilinen toplumlar daha gevşek dokulu ve daha düzensizdir; bu yüzden sisteme özgü değişik özellikler ancak, davranış kalıplarının ve resmî örgütlerin kesin biçimlerini değil, hangi sınırlar içinde değişebileceklerini belirleyebilir. Soyut genellemeler yapma sürecinde bilgi yitirilmesi, daha somut ilişkileri incelemeyi tercih edenleri sinirlendirebilir, ama bu bir zevk meselesidir; bilimsel fazilet meselesi değil.

Yeni Evrimci Bakışaçısı

İşlevselcilik, bu inancın savunucularınca öne sürülen aksi yöndeki tüm delillere rağmen, dinamikler meselesini ele almaktan kaçınmışır. Gerek antropologlar, gerek sosyologlar arasında işlevselci çözümleme, işe Durkheim'ın gizli evrimci yönelimiyle başlayıp sonunda eşzamanlı (*synchronic*) karşılaştırmalı (*crosssectional*) çözümlemeye varmıştır. Bu arada yalnız eski evrimcilik reddedilmekle kalmamış, onun yanısıra zamanın akışıyla ilgili her türlü çözümleme reddedilmiştir. (Şüphesiz günlerin, haftaların, ayların, mevsimlerin, yılların hatta kuşakların gözönüne alındığı kısa vadede yinelenen çevrimsel hareketler üzerinde durulmuştur; ama bunlarla esas olarak düzenin unsurları oldukları ölçüde ilgilenilmiş, toplumsal sistemlerin aldığı biçim üzerinde kalıcı etkilerine ise bakılmamıştır.) Demografik değişkenliğin, ideal olanla varolan arasındaki mesafeyi daraltmaya yönelik yenilikleri benimseme eğiliminin-ki bunlar insanî olmayan çevreyle ilişkilerde olduğu gibi ideal hedeflere varmak için de gerekliydiler- ve örgütlü toplumların hepsinde varolan esas olarak diyalektik karakterde uyumsuzlukların hemen hiç ele alınmayışının başlıca sorumlusu, karşılıklı bağımlılık ve tümleşmeye ilişkin varsayımlardır.[101]

İnsan eyleminin zorunlu sonuçları ve bu sonuçları elde etmeye yönelik yapısal mekanizmaları sınamak üzere sistemin yaşayabilirlik testine tâbi tutulması, ister istemez, evrimci bir bakış açısına yaslanılmasını gerektiriyordu. Yürütülen mantık şuydu: İnsan topluluklarında çeşitli davranış biçimleri vardır; bunlardan bazıları o toplulukların yaşayabilirliğini destekler ve iyileştirir niteliktedir, bazıları değildir. "Doğal ayıklanma" yoluyla sistemin işleyişine katkıda bulunanlar ayakta kalır, diğerleri ise reddedilirler, aynı mantık birbirleriyle rekabet halindeki ya da sadece insanî olmayan çevreden gelen tehditlerle baş etmeye çalışan toplumlar için de yürütülmekteydi.

Sonradan "işlevsel gereklilikler çözümlemesi" diye adlandırılan bu yaklaşımın ilk ifadelerinde bu evrimci yaklaşım çok net biçimde konulmuyordu ortaya. Ya da Levy'in çözümlemesinde görüldüğü gibi[102] toplum, esas olarak, kendi kendine yeterli ve varlığını sürdürebilen bir sistem olarak tanımlanmaktaydı. Başka bir deyişle, toplum, eylemleri esas olarak sisteme yönelen, birbirleriyle etkileşim içinde çok sayıda birey içermekteydi; bireylerin devşirilmesinde , hiç değilse kısmen, cinsiyetin önemli bir rolü vardı; sistem bu insanlar açısından ilkece kendi kendine yeterliydi ve varolan bireylerin yaşam süresinden daha uzun bir süre yaşama yeteneği vardı. Levy bundan sonra, böyle bir birimin varolabilmesi ve varlığını sürdürebilmesi için "gerekli işlevlerin" neler olduğunu incelemeye girişiyordu. Ayrıca herhangi bir toplumun neden varolduğu sorusunun açıklanması da insan doğası ve organizmayla insanî olmayan çevre arasındaki

ilişkiler hakkında bazı varsayımların yapılmasını gerektiriyordu. Levy bunları da işlevsel gereklilikler açıklamasına dahil etmekteydi. Levy,[103] benim sistemin idamesi için biyo-ekonomik gereklilikler diye adlandırmayı yeğlediğim şeyleri tek bir başlık altında topluyordu: "Ortamla yeterli bir fizyolojik ilişki kurma ve cinsiyete dayalı devşirme kuralı."[104] Bu kuralı, insan eyleminin, insanî olmayan çevre, insanın biyolojik doğası ve başka toplumların varlığından oluşan bir "ortam" içinde yer aldığı noktasından hareketle haklı kılmaktaydı. Yani bir anlamda bütün bunlar tam anlamıyla birer veriydi ama Levy, toplumun varlığını sürdürmesi söz konusuysa bunlara edilgen bir biçimde uyum göstermenin yeterli olmayacağını da vurguluyordu.

Bu toplumsal ortamla ilişkiler yalnız analitik açıdan ayrıştırılabilir nitelikte olmayıp, somutta birbirlerinden farklı eylem biçimleri gerektirdiğinden, herbirini ayrı bir gereklilik şeklinde ayrıştırmakta da yarar vardı. İki cins arasında nüfusun yeniden üretimini (üremeyi) sağlayacak bir düzeyde cinsel birleşme olması, söz konusu nüfusun devamlılığı yönünden apaçık bir gerekliliktir. Ve insan yavrusu doğumunda ve ondan sonra da önemlice bir süre yardımsız hayatta kalamadığı için, bebeklere gerekli bakım ve beslenmenin sağlanamaması halinde yeniden üretim faaliyeti mutlak bebek ölümleriyle sonuçlanacaktır. Hiçbir toplum çiftleşme ya da çocuk bakımını düzenlememezlik edemez ve bu konularda bulunan çözümlerin kültürler arasında gösterdiği çeşitlilik, bu davranışların salt içgüdüsel olduğunu, "doğal olanın yapıldığını" ileri süren indirgemeci varsayımları geçersiz kılmaktadır.

Biyolojik yönden varlığın sürdürülebilmesi için besinlerin ve bazı fizikî ortamlarda da örtünme ve barınmanın gerekli oldukları aşikârdır. Açlık ya da soğuğun yol açtığı yüksek ölüm oranları ancak, doğurganlık oranları (ve doğurma yaşına gelenlerin hayatta kalabilme oranları) , nüfusun belirli bir dengede kalmasını sağlayabilecek kadar yüksekse, devamlılık gösterebilir. Nüfus düşüş eğiliminiinse, değiştirilemezse, yok olmaya yol açacağı aşikârdır. Nüfus artış eğilimi, yeni topraklara yayılma, beslenme rejiminin ve/veya besin elde etme teknolojisinin değişmesi gibi yollardan çevresel parametrelerin değiştirilmesini gerektirir; aksi halde, er veya geç, ölümlerin daha yüksek oranlara ulaştığı sınırlara varılır (insan topluluklarının, hesaplı, amaçlı eylem yapmaya elverişli biyolojik yenetekleri bulunduğu gözönüne alınırsa, insanların çoğalmasının yalnız açlık gibi "doğal" engellerle sınırlanamayacağı anlaşılır. Kimin kiminle, hangi koşullarda çiftleşebileceği, doğum kontrolü, gönüllü düşükler ve çocukların öldürülmesi, aşırı nüfus artışına karşı alınabilecek önlemlerden bazılardır. Birçok ortodoks işlevselci, "demografik denge" kavramını kabul etseler bile, çözüm yolu olarak kabileler arası savaşlar ve çiftleşme kuralları gibi yapıları yeğlemekteler. Ancak bunların açıkça nüfus artışını sınırlama amacıyla öngörülmüş ve bu işlevleri kabul edilmiş yapılar olduklarını söylemek zordur. Tabiî bu tür, gerçek anlamda gizli işlevler -belli eylemlerin sonuçları - her toplumda söz konusudur ama , modern olmayan toplumlarda bile hesaplı davranışları ihmal etmek, pek akılcı bir yaklaşım olamaz).

Varlığın sürdürülmesiyle ilgili olarak bir noktanın daha üzerinde durmak gerek. Bütün toplumlarda üretici olmayan tüketiciler vardır: Bebeklerle ufak çocukların yanısıra, sakat yaşlılar da dahil olmak üzere, çalışma gücünü geçici ya da sürekli olarak yitirmiş kişiler. Tabiî, güçten düşmüş potansiyel bağımlıların "doğal sebeplerle" -yani yiyecek ya da barınma unsurlarının yokluğuyla- ölüme terkedilmeleri de bir çözümdür. Tarihsel ve et-

nografik kanıtlar, bunun dışında genetik veya öğrenilmiş yenetek ve beceriler temelinde - hiç değilse cinsiyet temelinde- ortaya çıkan başka görev bölüşümlerinin varolabileceğini ve bunun kuvvetle muhtemel olduğunu gösteriyor. Böylece varlığın fiilen sürdürülmesi bakımından üretimin yanısıra bölüşüm ve hatta değiş tokuş kalıplarının göz önünde bulundurulması gerekiyor.[105]

İnsanî olmayan çevre de çeşitli belirsizlikler ve tehditler içerebilir. Organik olmayan ortam, kuraklık, rüzgar, gemileri yutan dalgalar, seller, depremler, gelgitler, volkan patlamalarına yol açabilir. Eğer bu doğal afetlerden biri , bir topluluğun ortadan kalkmasına yol açmışsa, sistemin içinde bulunduğu ortamla gerektiği gibi başedemediğini söylemek için çok bilgili olmaya gerek yoktur. Bunlardan daha az yıkıcı ve tekrarlanan tehlikelerinse, önleyici veya telafi edici önlemlere yol açabileceklerini tahmin edebiliriz. Bunlar elde mevcut bulunan teknoloji ve örgütlerin hassaslık derecesine göre, ussal ve büyüsel davranışların bir karışımı olacaktır. İnsan dışı organik çevre de, vahşi hayvanlar gibi, topluluğu kaçmaya, onları kontrol altına almaya ya da kabul edilir ölçüdeyse, ölüm riskini göze almaya zorlayan tehditler yaratır. Zehirli bitkilerin veya hayvanların yenilmesi muhtemelen, sınama yanılma yöntemiyle öğrenme sürecini başlatır. Mikroplar ve virüsler gibi gözle görülmeyen düşmanlardan korunma, gerekli bilginin bulunmadığı yerlerde ancak büyü yoluyla sağlanmaya çalışılır. Ancak burada da, yalnız pişmiş yiyecek yemek, dışkılara ve ölülerin cesetlerine olumsuz büyüsel özellikler atfetmek gibi gizli yapıların varlığı, çevreye akılla düşünülmeden de uyulabileceği anlayışını desteklemektedir.

Öbür toplumlardan, içinde bulunulan duruma göre, tehdit gelebilir de, gelmeyebilir de. Geldiği zaman, pazarlığa, gerçek ya da ritüel (törensel) değiş tokuş veya dar anlamda askerî yollara başvurulması mümkündür. Duruma uymayı sağlayan bu yapıların başarısız kalması halinde toplum ya üyelerinin ölmesi veya muhtemelen köle olarak ya da benzeri bir tabiyet konumunda başka bir topluma katılması yoluyla ortadan kalkar.

Levy'in geri kalan işlevsel gereklilikleri, buraya kadar ele aldığımız salt biyolojik nitelikte yaşayabilirlik koşullarından bir hayli uzak, toplumsal özelliklerin belirginleşmesi olarak kabul edilebilir. "Rol farklılaşması ve rol dağıtımı" en azından yaş ve cinsiyete, bunun ötesinde de fizikî güç ve öğrenme yeteneğini belirleyen genetik değişkenliğe bağlı olarak oluşan asgarî bir görev faklılaşmasının sonucudur. En basit teknoloji düzeylerinde bile, yerine getirilmesi gereken üretim faaliyetleri çok çeşitlidir, ayrıca üretici olmayanlara bakılması söz konusudur. En uzman kişiler arasında bile kimin hangi görevi yerine getireceğinin rastlantıya bırakılması ancak kaosa yol açar. Görevlerde asgarî bir uzmanlaşma olması, aralarında bir biçimde bir koordinasyona gidilmesini gerektirir ve burada, özellikle acil durumlar için, otorite kalıplarına ihtiyaç duyulabilir. Daha önce de değindiğimiz gibi insanların can alıcı bir önem taşıyan beceri ve sorumluluk isteyen görevleri kabul etmeleri için eşit olmayan bir ödüllendirme yönteminin gerekli olup olmadığı kuramsal düzeyde tartışmalıdır. Ama olgusal plânda bu eşitsizlik evrenseldir.

İnsan türünde iletişim esas olarak simgesel bir dille sağlanır. Toplumsal ilişkilere katılabilmek ve insanlararası karşılıklı ilişkileri düzenli ve öngörülebilir bir biçimde yürütebilmek için gereken bilgilerin çocuklara öğretilmesi, büyük çapta dile dayalıdır. Herkesin herkesle, yüzyüze temas kurmasına izin vermeyen büyüklükteki sistemlerde

dil, sistemin sınırları içinde dolaylı iletişimi gerektirir. (Konuşan davullar gibi başka simge sistemleri, esas olarak ana dili destekleyen birer dil görevi görürler.) Tehlike ya da yiyecek bulunduğunu haber veren basit işaretlerin başka hayvan türlerinde de "verilebildiği" biliniyor, ama simgesel dil, hayli karmaşık bilgilerin, düşüncelerin, duyguların ve değer yargılarının paylaşılmasını da sağlar. Bir dili öğrenmek, yalnız herkesin simgelerin ne anlama geldiğini bilmesine olanak vermekle kalmaz, bunun bir sonucu olarak gerçekliğin algılanmasına ilişkin "ortak bilgilenme" yönelimlerinin edinilmesini sağlar. Taraflar arasında bitmeyen yanlış anlamaların sona erdirilmesi için ortak "durum tanımlamalarına" olduğu gibi, zaafların ve belirsizliklerin giderilmesi için de açıklamalara gerek duyulduğunu belirten Levy, bunu da bir başka gereklilik olarak önerir.

Levy'nin işlevsel gereklilikler listesinde bundan sonra "paylaşılan hedefler dizisi" gelmektedir. Ancak ben, birazdan açıklayacağım nedenlerle, bu gerekliliğin Levy'nin sıralamasındaki yerinin yanlış olduğuna inanıyorum. Levy'nin bence de doğru olan savı ana hatlarıyla şöyle: İnsan türünde, salt biyolojik yeniden üretim ve biyolojik katılımla, insanî olmayan çevreyle ve muhtemelen başka insan topluluklarıyla "başetmekle" yetinmeyen, görece (aslında, mutlak olarak demek gerekirdi) kendi kendine yeterli bir toplulugun varolabilmesi için farklılaşma ve bunun sonucu olan karşılıklı bağımlılığın zorunluluğu, insanlık halinin bir gereği olmalı. Oysa insanın doğasında karşılıklı dayanışmayı, çocukları ve öteki fizyolojik yönden bağımlı kişileri korumayı gerektirecek hiçbir şey yok. Hobbes'un herkesin herkese karşı savaşı dediği şey ancak kendi çıkarını kollamaya yönelik eylemlerin bir sonucu olabilir. O halde insanların topluluk halinde yaşamalarından kaynaklanan ilk özellik -ki fizikî varlıklarını sürdürebilmeleri bunu gerektirmektedir- karşılıklı bağımlılık ve iletişimi, ortak bilgiler temelinde anlayabilmeyi sağlayan basit mekanizmaların ortaya çıkmasıdır. Ancak, salt bilgi düzeyindeki ortaklıklar, çıkar çatışmalarını önleyebilecektir. Bu yüzden karşılıklı bağımlılık asıl, insanlararası ilişkileri düzenleyen, onaylayan, izin verilen davranışları yönlendiren kuralların, karşılıklı ilişki içindeki tarafların yetki ve görevleriyle, hak ve sorumluluklarının belirlenmesini gerektirecektir. Böylece ortaya çıkan, sistemin ikinci özelliği düzen olacaktır: Gerektiğinde beraberinde etkin olumsuz sonuçları, cezaları getiren, toplumsal ilişkileri farklı durumların her birinde ve hepsinde öngörülür kılan bir kurallar bütünüdür, düzen.

Toplumsal sistemin temel bir özelliği olan düzen (ki bunun psikolojik düzeyde kişiliğe yansıyan bir karşılığı vardır) , rol ayrışması ve rol dağıtımına ek olarak Levy'nin birbirinden ayırmayı yeğlediği beş gereklilik daha içerecektir: Bunlar, araçların seçiminin düzenlenmesi, duyguların ifadelendirilme biçiminin düzenlenmesi, uygun bir toplumsallaşma biçiminin oluşturulması, düzen bozucu davranışların etkin şekilde denetlenmesi ve yeterli bir kurumlaşmanın sağlanmasıdır. Bunlardan ikisi üzerinde biraz daha durmakta yarar var. Duygusal ifadelendirme biçimiyle ilgili düzenleme, insanların duygusal yaratıklar olduklarını teslim etmekten hareketle gündeme gelmekte ve duygusallığın öğrenme ve rasyonel düşünebilme gibi insanın genetik yapısının bir gereği olduğunu kabul etmektedir. Bu, genellikle rasyonalist toplumsal sistem ve toplumsal eylem kuramlarında ihmal edilen bir gerçekliktir. Aynı şekilde toplumsallaşmayla ilgili olarak, çocukların (ya da öbür yeni üyelerin (*neophytes*) toplumsal açıdan kalıplanmış

davranışlara uyabilmeleri için bilgilenmenin, düzenleyici kodların bilgisini edinmenin ötesinde bir şeylerin gerektiği önerilmektedir. Bunun en ideal şekli, hem normların hem de değerlerin içselleştirdiği ve birşeyin bilinci haline dönüştüğü durumdur. (Freud'un superego terimi bu konuyu anlamamıza yardımcı olacak yeni bir şey getirmiyor.)

Olgulara bakarsak, bilinen bütün toplumlarda kurallara açıktan açığa karşı gelen bir miktar üye bulunduğu, ama bunun yanısıra, ne kadar olduğu tam bilinmeyen bir miktar üyenin de "dışsal uyum" gösterdiği, yani kurullara sırf cezalandırılma korkusuyla uyum sağladığı görülmektedir. Hiçbir toplumsal sistem, üyelerinin tümünün kurallara ahlâken doğru ve kişisel düzeyde uyulmasını zorunlu buldukları için değil de başka gerekçelerle uymaları gerçeğiyle yüzleşmeyi kaldıramaz. Tabiî ki sistemler eğer nüfusun bir kesimi, geri kalanını, güç ve hile, terör ve aldatmacayla kontrol altında tutabiliyorsa, normlarla ilgili ileri bir oydaşma düzeyi varolmadan da varlıklarını sürdürebilirler. Ama kurallara kerhen uyulmasının bedeli öylesine yüksektir ki, herhangi bir otorite sisteminin temsilcileri "meşruiyet"e dayanmayı, yani insanların bilinçli katılımını elde etmeyi daima yeğleyeceklerdir.

Böylece çetrefil bir soruna, değerler ve hedefler sorununa gelmiş bulunuyoruz. Burada ilk önce bölüştürücü (*distributive*) ya da "eşdeğer" hedeflerle, bir bütün olarak topluluğu ilgilendiren "ortak" hedefler arasında bir ayrım yapmakta yarar var. Bölüştürücü hedefler ortak olarak paylaşılsalar bile, eğer aktörlerden birinin hedefine ulaşması başkalarının sırtından gerçekleşiyorsa ya da bu hedeflere ulaşmayı mümkün kılacak olanaklar yeterli değilse ve eşit şekilde dağılmıyorsa, bunlara ulaşılması düzene hizmet etmez. Bu, bir kez daha , salt kendini düşünen taraflara dayandırılan hayalî sistemlerin vahim hatasını gözler önüne sermektedir. Paylaşılan bölüştürücü hedefler yine yalnızca düzen sorununu gündeme getirmeye hizmet ediyor. Nihaî hedeflerin, özellikle toplulukları bir bütün olarak ilgilendiren hedeflerin de başka sorunları var. Burada öne sürülen, nihaî denilen değerlerin, inançların, tartışmasız kabul edilen ideallerin gerekliliği meselesi her şeyden önce mantıklı düşünmeyle ilgili bir sorun yaratmaktadır. Nihaî değerler ve ortak hedefler, normlar düzeniyle ilgili bir dizi itirazcı "neden" sorusuna son yanıtı vermekte, bir gerekçe sunmakta. Bu arada salt idarî kolaylık nedeniyle benimsenen bir çok kuralın, bu araçsal temelde haklı kılındığını ve ahlâkî bir katılım gerektiren başkalarının da ergeç, hayli karmaşık bir araç-amaç zinciri içinde nihaî faziletlere ya da kollektif refaha bağlandığını hatırlatalım. Düzeni sağlamaya çalışan siyasî otorite kullananlar da dahil, bütün sistemlerin evrensel bir özelliğinin, meşruiyetin rasyonel olmayan temellere dayandırılmış olması, bu görüşü desteklemektedir. Bununla birlikte, ortaya atıldığı biçimiyle bu görüş, tümevarımcı genellemelerle değil, tümdengelimci bir akıl yürütmeyle elde edilmiştir.

Saptanabilen ayrışmış işlevsel gerekliliklerin tam sayısı keyfî olarak belirlenmektedir, zira bazı işlevler, diğerlerinin içinde yer alıyor olabilir. Hatırlanacağı gibi, ben, Levy'nın karmaşık bir çözemlemenin tüm nüanslarını ortaya koyabilmek için yapmayı uygun gördüğü analitik bir ayrıştırmayı benimsemeyip, bazılarını bir başlık altında topladım; buna karşılık onun tek bir başlık altında ele aldığı bazı işlevleri aynı nedenlerle, ayrıştırmayı yeğledim. Nitekim şimdi de listeye bir işlev daha eklemeyi öneriyorum. İsterseniz buna güdülenmelerin sürdürülmesi işlevi diyelim. İlk çocuklukta edinilen toplumsallaşma, özellikle koşulların ve bu arada önem verilen başkalarının beklentilerinin

değişmesi yüzünden aynı yönde pekiştirilmemişse, hayat boyu süremez. Düzene boyun eğmenin sadece sapmaların cezalandırılmasıyla sağlanılması ise hem yürüttüğümüz mantığa aykırıdır, hem de gözlemlenen gerçekliğe uymaz. Normlara uymanın ödüllendirilmesi olağandır ve bunların etkin bir "toplumsal denetim" sağlanmasına baskı yöntemlerine kıyasla, genellikle daha fazla bir katkı yaptıkları da bilinir. Bütün toplumlarda boş zaman faaliyeti denilen, rutinden çıkmaya olanak veren, eğlenme, dinlenme gibi çeşitli davranış biçimlerinin varolması, güdülenmelerin yüksek tutulmasına önem verildiğini gösterir.

Öte yandan bir kez "insanların yaşayabilme ve soylarını devam ettirebilmeleri için toplumsal sistemlere katılmaları şarttır" yollu bir ilksav (*axiom*) benimsenmişse (ki bu ilksavın ardında insan doğasıyla ilgili bir dizi, ölümlülük, çocukların güçsüzlüğü, insanlarda karmaşık içgüdülerin bulunmayışı, buna karşılık öğrenme ve bilinçli sorun çözme yeteneğinin bulunduğu gibi önerme yatmaktadır) sistemin sürekliliğini sağlamak açısından analitik olarak ayrılan özelliklerin taktik bazı yararları ve maliyetleri olduğuna da dikkati çekmek gerekir. Gerekli sistem özelliklerini geniş tutmak, araştırıcıya her ihtiyaca cevap veren bir eylem kalıbı, bir yapı arama kapısını açar. Buna karşılık, işlevleri parçalama taktiğinin iki zorluğu, iki tip maliyeti vardır. Bunlardan birincisi, işlevler arasında yapılan böylesine ayrıntılı bir analitik ayrıştırmanın, gözlemlenen farklılaşmış yapılar için söz konusu olmamasıdır. Üyelik birimleri gibi somut yapıların hepsi, belli ölçüde çok işlevlidir, çünkü onların da yerine getirilmesi gereken belirli sistem özellikleri vardır. Böylece işlevsel gereklilikler açısından bakıldığında tüm yapılar, analitik yapılara dönüşür. Tümdengelimci bir mantıkla elde edilmiş öngörü önermelerini gözlemleriyle doğrulamak isteyen tedbirli bilim adamlarıysa, gözlemlerini ancak somut yapılara bakarak yapmak ve yapıların içinde yer aldıkları sistem açısından doğurdukları gerçek etkileri saptamak durumundadırlar.

Analitik olarak ayrılabilen gerekliliklerin ayrıntılandırılmasından doğan ikinci zorluk, bunların arasındaki karşılıklı bağımlılıkların daha genel özellikleri görmemizi engellemeleridir. Örneğin Levy'nin gereklilikler listesindeki "yeterli kurumlaşma düzeyi"ni "toplumsallaşma"ya gönderme yapmadan, anlamlı bir şekilde tartışmanın olanağı yoktur. Tabiî bunun tersi de aynı derecede doğrudur. Çözümleme kabaca toplumsal sistem özelliklerinin karşılıklı bağımlılığı ve düzeni diyebileceğimiz bir kertede yürütüldüğünden, yaşamı idame ettirmenin biyo-ekonomik gereklerinden farklı olarak, gerekliliklerin teşhis sırası tamamen keyfî olabilir ve hatta söz konusu alanın çok ayrıntılı bir haritasını çıkarma çabası, gereksiz bazı ayrımlara önem vermeye yol açabilir. Örneğin, "yeterli kurumlaşma" aslında hem "araçların seçiminin düzenlenmesi"ni hem de "düzen bozucu davranışların etkin şekilde denetlenmesi"ni içermek, çevrelemek zorundadır. Tekrarlarsak, daha geniş bir liste yapmanın tek avantajı, kuramcının ya da gözlemcinin, yapılaşmış davranışların ihmal edebileceği bazı yönlerini, onun dikkatine sunmaktan ibarettir.

Parsons, tahmin edilebileceği gibi analitik olarak birbirinden ayrılabilecek sistem gerekliliklerini Levy'nin yaptığından daha sınırlı sayıda kategoride toplamaktadır. Onun "toplumsal sistemlerin işlevsel öngereklilikleri "[106] diye adlandırdığı ilk denemesi, öğrencilerinin çalışmalarını iyi bildiğini[107] ama onlardan radikal biçimde ayrıldığını ortaya koymaktaydı. Parsons ise üçlü bir ayrımla başlıyor: Organizma ve kişilik olarak bi-

reyler, "karşılıklı etkileşim sistemi" (yani, dar tanımıyla toplumsal sistem) ve kültürel örüntülenme (*paterning*) sistemi. Bireyler için, beslenme ve fizikî güvenlikle, kişiliğin istikrarını koruyabilmenin önemini vurguluyor. Sistem bireylerden gerekli etkinliği gösterebilmeleri için gerekli güdülere sahip olmalarını ve yıkıcı eylemlerden kaçınmalarını beklemektedir. Bunlar toplumsallaşmayla sağlanır ama bunun sonradan kurumlaşmış toplumsal denetimle desteklenmesi gerekir. Kültürel sistemde Parsons dilin, anlamlı görgül (*ampirik*) bilginin ve "yeterince tümleşmiş bir kendini ifade etme simgeselliği ile değer yönelim örüntülerinin" [108] altını çiziyor. Daha sonra bunlara "görgül (*ampirik*) olmayan, varoluşa ilişkin düşünceleri"[109] ekliyor. Üçlü sistem kültürün içselleştirilme yoluyla kişiliğin parçası olduğunun vurgulanmasıyla tamamlanıyor, kendi içinde bir bütün oluşturuyor.

Parsons'un sonradan Robert F.Bales ve Edward A.Shils'le[110] ve bundan bir süre sonra da Neil Smelser'le birlikte yazdığı [111] *Economy and Society* (Ekonomi ve Toplum) kitaplarında , sistem gerekliliklerinin çok daha düzenli, hatta şematik bir ifadesine ulaşıldığı görülmektedir. İşlevsel gereklilikler artık dört başlık altında toplanmaktadır: Uyum sağlama, hedefe ulaşma, tümleşme ve gizillik (*latency*). Bu kavramlar, anlaşılması biraz zor olan tuhaf "gizillik" dışında, oldukça açıktır. Bu terimse, davranış örüntülerinin korunması ve gerilimlere son verilmesi anlamına gelmektedir. Sonradan yazdığı "An Outline of Social System" (Sosyal Sistemin Anahatları)[112] başlıklı kısa makalede de gizillik salt örüntülerin korunmasına indirgenecek, gerilimlerin giderilmesi ise bu işlevin yerine getirilmesi kullanılabilecek yöntemlerden biri olarak tanımlanacaktır. Gruplaştırma yoluyla soyutlama arayışı içinde olan Parsons, aslında pekâlâ bir adım daha gidebilir ve tezlerini ortaya koyduğu genellik düzeyinde pek de anlamlı olmayan, örüntülerin korunması ve tümleşme arasında öngördüğü ayrımı da ortadan kaldırabilirdi.

Bu işlevsel gerekliliklerin tartışması boyuncu Parsons'un kişilikle normatif düzen ve toplumsal sisteme atfedilen değerlerin birbirlerine tam tekabül etmelerinin muhtemel olmadığını, normdan sapmaların olağan olduğunu, hem çıkarlar hem de ideolojiler düzeyinde çatışmaların gözlemlenen bir gerçeklik olduğunu, dolayısıyla normlar ve değerlerin bile tam anlamıyla tümleşmiş olmayabileceklerini ve (daha seyrek olmakla birlikte) değişmenin, örneğin bilgilenme düzeylerinin değişmesinin sisteme özgü bir özellik olduğunu belirtmesi biraz formalite gereği yapılmış gibi görünmektedir.

Toplumlar arasında işlevsel gereklilikler yönünden karşılaştırmalı çözümlemeler yapmanın bazı avantajları vardır. Bu avantajlardan biri, gözlem kategorileri ya da standartlaştırılmış sorular sağlamasıdır: Gözlemlediğimiz sistem toplumsallaşmayı nasıl sağlamaktadır? Rolleri nasıl dağıtmaktadır? Güdülerin düzeyinin düşmesini nasıl engellemektedir? vb. Gerekli bir işlevle , uzmanlaşmış bir eylem örüntüsünün birbirlerine bire bir uymalarının olağandışı bir durum olduğu gerçeğini bir yana bırakırsak, bu sorulara verilen yanıtların, toplumsal sistemlerin birbirlerine karşılıklı bağımlı yapılarını, yine çok geniş bir örgütlenme biçimleri ve farklılaşma düzeyleri yelpazesi içerisinde karşılaştırmaya olanak verdikleri görülür. Eğer standart bir soruya dikkatli bir incelemeden sonra verilebilecek tek yanıt, belli bir gerekliliği karşılayan tek bir çözümün olmadığı ise, oyunun kuralları gereği ancak şu iki sonuçtan birine varılabilecektir: Ya o gerekliliğin önemli olduğu ileri sürülürken bir hata yapılmıştır, ya da gözlemlenen

kalıplar, baştan tanımladığımız anlamda bir toplumsal sisteme ait değildirler; yani kendi kendine yeterli bir toplumsal sistemin varlığını doğrulamamaktadırlar.

Herhangi bir toplumun varolabilmesi için nelerin gerektiğinin belirlenmesi, toplumun ana unsurlarının sayılması yoluyla tanımlanması olarak görülebilir; ama sistemin kendi kendine yeterliliğinin ileri sürülmesi halinde böyle bir sistemin özellikleriyle ilgili olarak gerçek toplum kuramları geliştiriliyor, demektir. Örneğin her toplumun bireyler ve gruplar arasında düzenli ilişkiler sağlamak amacıyla kurallar üretmek için sahip olduğu belli yapısal özellikleri vardır, dendiğinde böyle bir kuram kurulmuş olur.

Bu arada belirtelim ki, işlevsel gerekliliklerin, insan doğasına ilişkin varsayımlardan ve ilksavlardan yola çıkılıp, belirli bir mantık silsilesi izlenerek toplumsal sistem özelliklerine varılmasıyla açıklanması, Homans'ın çok hayran olduğu[113] ve eğer karmaşık bir toplum söz konusuysa, onun psikolojik indirgemeciliğiyle elde edilmesi olanaksız olan, tümden gelimci bir kuram oluşturur.

Herhangi bir toplumun gerekli sistem özelliklerinin belirlenmesi ancak, modele çok uyan gerçek sistemlerin varlıklarını nasıl sürdürdükleri açıklanmaya çalışıldığında evrimci bazı sonuçlar doğurur. Zira bu durumda düşünce silsilesini, "eğer en uygun yaşamıyorsa, hiç değilse görece uygun olan yaşasın" mantığı yönlendirir. Bunun günlük dildeki ifadesi, "mutlaka doğru bir şey yapıyorlardır", ya da daha ihtiyatlı bir deyişle, "herhalde hayatî bir yanlışlık yapmıyorlardır"dır. "Doğal seçim" terimi uygulamada geniş bir değişkenlik bulunduğunu varsayan bir süreç akla getirmekte ve bazı seçimlerin benimsendikleri sistem için ölümcül sonuçlar doğuracağını önermekte, burada giderek yaşayabilenlerin gerekli uyumu sağlayabilenler olduğu sonucuna varılmaktadır.

İnsanların problem çözmeye yönelik, amaçlı davranışlarda bulunma yeteneğine sahip aktörler (*eyleyiciler*) oldukları bilindiğinden, varolan toplumsal yapılardan hiçbirinin, salt tesadüfî yenilenmeyle yaratıldıkları kabul edilemeyeceği gibi, varlıklarını sürdürmeyi başarmaları da yalnız, kabul edilebilir değişkenliğe kesin sınırlar koyan kör güçlerden kaçınabilme talihine erişmenin ürünü olamaz. Genetik yönden, az çok bugün yaşayan insanların sahip oldukları "zekâ" kapasitesine sahip insan türlerinin oluşturdukları örgütlü topluluklarda da insanların bilerek ve isteyerek, ortak kararlarla problem çözme ve seçim yapma olanaklarının bulunduğunu kabul etmemek için hiçbir neden yoktur. Yazılı belgeler, eski uygarlıklarda bu tür kararlı eylemlere girişildiğini ortaya koymakta. İzlenen siyasetlerin hepsi, geçmişe bugünden baktığımızda pek akıllıca görünmeyebiliyor. Ama aynı şey mevcut devletlerin yürütme, yasama ve yargı kararları için de söylenemez mi? Sözlü geleneğe dayalı toplumlarsa genellikle uygulamalarını, belirsiz ve mitsel bir geçmişte kalmış doğa üstü güçlere bağlama eğilimindedirler. (Mitlerin evrensel işlevinin anlamlı belirsizlikleri açıklamak olduğu ileri sürülmüştür.)[114] Biyolojik evrim doktrinlerinin insan toplumlarına uygulanmasının ne kadar hatalı sonuçlara yol açabileceğini gösteren, bunlar gibi pek çok örnek verilmiştir, ama yine de taraftarlarını ikna etmek mümkün olamamıştır.

Durkheim'ın da o sırada hakkında bilgi bulunan bir topluma dayanarak, yiyecek sağlamak için çok basit yöntemler kullanan toplumlarda dinin aldığı "basit" biçimleri incelerken, çıkarsamacı bir yoldan evrimciliği kabul ettiğini belirtmiştik. Ayrıca Durkheim, çağdaş, farklılaşmış bir toplumla, üyelerin birbirlerine bağlılığı benzerliklerine dayanan mitsel (daha doğrusu bulgusal (*heuristic*) bir ilkel kavimi karşı karşıya getire-

rek, artan farklılaşmanın, özellikle sistem üzerinde doğurduğu sonuçlar yönünden bir açıklamasını yapmaya çalışmıştı.[115] Ancak sonradan tümüyle karşılıklı bağımlılık tümleşme sorunlarıyla uğraşmaya başlayan Durkheim, toplumlara ardzamansal (*diiachronic*) süreç yaklaşımı diyebileceğimiz bu yaklaşımını sürdürmedi. Kültürel veya toplumsal özellikleri ve karmaşıklıkları kökenler yerine bugünkü faydalarıyla açıklamaya ağırlık veren antropologlar da evrimci bakış açısını terkettiler.

Yine de artan farklılaşma, esas olarak düzenli sistemlerdeki düzenli değişmeye ağırlık veren "gelişmeciliğin" (*developmentalism*) dirençli temelini oluşturdu. Bugün için Szyman Chodak'ın gösterdiği gibi[116] aynı yöndeki küçük küçük değişmelerin meydana getirdiği yönlendirilmiş değişme (*directional change*) sosyal bilimlerde iki farklı açıklama anlayışıyla bağdaşmaktadır. Bunlardan biri evrimcidir ve zorlu, rekabetçi bir ortamın gereklerine uyum gösterilmesinin sistem değişimine yol açacağını önerir. Diğeri ise az çok açık biçimde hedefe yönelik bir çözümleme önermekte, bireylerin ve toplumların güvenlik arayışı gibi problem çözme girişimleriyle, "modernleşmenin" yaşamın maddî koşullarının iyileştirilmesi gibi "ilerici" yönlerini ele almaktadır.

"Evrimci işlevselcilik" diyebileceğimiz yaklaşım ilk kez Parsons tarafından 1964'te yayımlanan bir denemede [117] savunuldu. Burda Parsons sistemin gerekli özelliklerinden söz ederken daha az soyut bir dil kullanmaktadır. Zira burada sistemin sistem olarak varlığını sürdürebilmesi yerine "sosyo-kültürel" gelişmenin önkoşullarını saptamaya çalışmaktadır. Önerdiği koşullar şunlardır: 1. Simgesel bir dile dayalı iletişim, 2. yakın akrabalarla cinsel ilişkiye girmek tabusuna dayalı bir akrabalık örgütlenmesi, 3. basit de olsa bir teknoloji, 4. din. Bunlar, insan türünün, başka türlerle karşılaştırıldığında, doğal seçimin etkilerini yumuşatarak, genelleşmiş uyum yeteneklerinin kayda değer şekilde artmasını sağlayan "evrimci evrenseller"dir. Bununla birlikte Parsons sistemin kazandığı bu yeni özelliklerin, sistemin sürdürülmesinden çok, gelişmenin sağlanması yönünde birer avantaj oluşturduklarını belirtmektedir. Bu evrenseller, başka sistem özelliklerinin gerekli (ama görünüşe göre yeterli olmayan) koşullarıdır, diye sürdürüyor, Parsons, düşüncesini. Gelişmenin ara "aşamaları"ndan birinde Parsons, ilkel akrabalık sistemlerine özgü, edinilmiş statülerin ötesinde bir tabakalaşmanın ortaya çıktığını ve kültürel meşrulaştırmanın artık din geleneğinden bağımsız, kurumlaşmış organlarca sağlandığını görüyor. Buradan hareketle de modern toplumların ayırıcı özellikleri yönünden büyük önem taşıyan dört yapısal unsur daha öneriyor. Böylece gelişmenin üçüncü "aşamasına" varılmış oluyor. Bu dört unsur, Parsons'a göre, ortak hedeflere varmada kullanılan bürokratik örgütlenme, para ve piyasa sistemleri, evrensel yönelimli yasal sistemler ve siyasî yönelişi belirleyen, liderleri seçimle belirlenmiş demokratik derneklerdir.

İlginç olanı, Parsons'un gerek geleneksel (klâsik) tarihî yorumlara gerek toplumsal evrim öğretisine tamamen sırt çevirmiş veya bunlardan hiç etkilenmemiş gibi görünmesi. Eski tarihçiler, yerleşik tarıma geçişi gerçekleştiren ve dolayısıyla elde edilen besin fazlasıyla yalnız yeni maddî üretim biçimlerini değil, bunların yanısıra, meslekî açıdan farklılaşmış "görevleri" (özellikle rahipler ve hekimler), yöneticileri ve belki de başka hizmet üreticilerini desteklemenin mümkün olduğu toplumlarda bir kopma (*discontinuity*) meydana geldiğini vurgulama gereğini duymuşlardır. Bu yorumun doğruluğunu sorgulamak için herhangi bir neden yoktur. Burada belki de Parsons'un, teknolojinin, her hangi bir toplumun varolması için gerekli asgarî düzeyin ötesinde bir

önem taşıyabileceğini tam kavrayamadığını söylemek gerekir.

Parsons'un "gelişme aşamalarında" ihmal edilen ve daha eski toplumsal evrim kuramlarında yer alan bir başka önemli kopuş da yazının icadıdır. Amerikan Üniversitelerindeki klâsik işbölümüne göre bu fark, antropoloji ile sosyolojinin birbirinden ayrılmasının başlıca dayanağıdır. Daha önce, yazının bilinmeyişinin mutlaka tümüyle "basit" bir toplumsal örgütlenmenin varolduğu anlamına gelmeyebileceğini belirtmiştik. Yine de yazının, aracıların çarpıtamayacağı bir dolaylı iletişimi ya da zaman ve mekânda uzaktan haberleşebilmeyi, kuralların güvenilir biçimde kodlanmasını (tabiî eskiyenlerin yenilenmesi koşuluyla) ve geçmiş olayların veya durumların bilerek yahut da sadece nostalji etkisiyle çarpıtılmasına karşı bir güvence olarak, insan hafızasını destekleyen kayıtların tutulmasını mümkün kılan önemli bir buluş olduğu aşikârdır. Parsons'un bu gibi "gelişme" açısından önemli "yeni unsurları" ihmal etmesi, sonunda demokrasiyi bile işin içine kattığı göz önüne alınırsa büsbütün şaşırtıcı olmaktadır. Eğer demokrasi, sosyal gelişmenin bir varış noktası ya da nihaî hedefi gibi görünüyorsa, bunun Victoria çağı düşünürlerinin sık sık dile getirdikleri, kendini beğenmiş ve Avrupamerkezci toplumsal evrim aşamaları yorumlarından pek de farklı olmadığını söylemek gerekir.

Parsons'un toplumlar arasındaki yapısal farklılıkları çözümleme konusunda attığı bu ilk adımda yaptığı asıl, bazı yapısal özellikleri dörtlü işlevsel gereklilikler modelinden çıkarsanabilenlere göre daha kesin şekilde tanımlamasıdır. Sistemin idamesini sağlayan bu gerekliliklerin yerine getiriliş tarzı, toplumları az sayıda kategori içinde toplamaya olanak vermektedir. Buna göre gelişmenin daha ileri aşamalarında bulunan top-lumlarda yapılar daha ileri derecede farklılaşmışlardır ve böylece her biri kendi uzmanlaşmış yetki alanındaki özerkliğini artırarak, işlevsel yönden daha belirgin alt-sistemler haline gelirler.

Parsons'un çağdaş sosyoloji kuramında, özellikle toplumsal sistemlerin genel özelliklerinin belirlenmesinde kırk yıldan uzun bir süre sahip olduğu merkezî konum dolayısıyla pek çok tartışmaya yol açması, bizi, son zamanlarda eserinde meydana gelen değişikliklere değinmeye mecbur ediyor. Özellikle iki nisbeten kısa, biri toplumları evrimci bir sınıflamaya koyan, diğeri modern toplumların ayırıcı özelliklerini anlatan kitapta,[118] Parsons, daha önceki kuramsal çalışmalarının ana ekseninden yer yer, hayli uzaklaşmaktadır. Parsons'a sık sık, kavramsal bir modelle kuramı aynı şeyler olarak gördüğü, kendi çalışmalarının da bu yüzden büyük ölçüde tanım ve taksonomilere dayalı ama varsayım üretmeyen bir bütün oluşturduğu eleştirisi yöneltilmiştir. Parsons'un zaman zaman daha az soyut ve daha az genel konularla (meslekler, Amerikan akrabalık sistemi, güncel siyasi konular gibi[119]) ilgilendiği doğrudur. Ama bu yakın dönem eserlerine gelene kadar toplumlar arasında görülen yapısal çeşitlilikle fazla ilgilenmediği de açıktır. Parsons kavramlar arasında tanımsal ayrımlar önermek yerine değişkenler arasında sınanabilir ilişkilerden söz etmeye, ilk kez bu son kitaplarında başlamıştır.

İkinci önemli yenilik de hedef saptama, problem çözme ve karar almanın örgütlü biçimler alabileceğini açıkça kabul etmesidir. Ancak bunların modern toplumların ayırıcı özellikleri olduklarını ileri sürmektedir. Parsons her zaman belli bir amaca yönelen aktörlerle ilgilenmiştir ve sonradan da kişilik sistemiyle sosyo-kültürel sistemin kesişme noktalarını ele alarak bu ilgiyi derinleştirmiştir. Ancak, üzerinde oydaşmaya

varılan nihaî değerlere ve bireysel ya da toplumsal hedeflere ulaşılabilmesi için belirli yapılar gerektiği savını sadece vazetmekle yetinmiş, bunların sorunlu niteliğini, çatışma konusu olabileceklerini dolayısıyla bilinçli bir kararlılık gerektirdiklerini gözden kaçırmıştır. Son çalışmalarında ise ortak hedef saptamaya yönelik yapısal mekanizmaların gerekliliğini kabul etmekte ve bunları "gelişmenin" sürdürülmesi için evrimin belli bir aşamasında ortaya çıkan yeni unsurlar olarak görmektedir.

Parsons'un benimsediği biçimiyle evrimci savı[120] kabaca şöyle özetleyebiliriz: Artan yapısal farklılaşma yeni tümleşme ilkeleri ve biçimleri gerektirir. Böylece farklılaşmış sistem, çevresine göre varlığını sürdürmek için yeni yeteneklere elde eder. Şimdi, bu sonucun doğruluğu hiç de apaçık değildir. Organik evrimin basitten karmaşığa doğru belirli bir yönde gerçekleştiği, biyoloji öğretisinin kabul ettiği bir savdır, ama onun da gerçeklikle sınanmaya direnebileceği söylenemez. Basit organizmaların bir tür olarak varlıklarını sürdürebildikleri ve hatta bazılarının, fosil kayıtlarında izlenen ufak çaplı bazı değişikliklerle ya da hiç değişmeden, karmaşık yapıların bugüne kadar kanıtlama olanağını bulamadıkları kadar uzak bir geçmişten beri varoldukları biliniyor. Öte yandan pek çok karmaşık hayvan organizmasının da, insanlar onlar üzerinde yok edici etkilerini duyurmadan önce ortadan kayboldukları malum.

Doğru olan asıl şudur: Modern karmaşık toplumların sahip oldukları teknolojik üstünlüğü (ileri derecede rasyonelleşmiş örgütlerin varlığı da bunun bir unsurudur), daha az gelişmiş toplumları tehdit etmekte, az gelişmiş toplumların şu ya da bu şekilde gelişmiş toplumlara bağımlı olmalarına yol açmaktadır- ki bu durum, az gelişmiş toplumları gerçekten kendi kendine yeterli olabilme noktasından uzaklaştırır. İnsanî olmayan çevreyle ilgili olarak hırsla elde edilmesine çalışılan birikimsel yararlı bilgiler, çevreye edilgin biçimde uyum göstermek yerine, çevre üzerinde "egemenlik" kurulmasına yol açmıştır. Henüz denetim altına alınamayan, yeryüzünün fizyografi, iklim, hava şartları gibi etkilerine karşı bile, bu etkileri en aza indirecek, hesaplı mücadeleler verilmektedir. Doğurganlık ve ölüm eğilimlerinin rasyonel şekilde denetlenmesi, üremede daha az kayıplar verilmesine ve yaygın bulaşıcı hastalıklardan kaynaklanan düzensiz ölüm oranlarının düşmesine yol açmaktadır.

Ancak ileri derecede farklılaşmış toplumlarda da bunun bir bedeli vardır ve istenmeyen sonuçlarla oralarda da karşılaşılmaktadır. Farklılaşmanın, eğer sistem özellikleri korunacaksa, tümleştirmeyi gerektirdiği aşikârdır, ama her tümleşme tarzının da bazı sakıncaları vardır. Her ikisi de ideal-tip niteliği taşıyan, dolayısıyla gerçekte rastlanması zor iki uç durum, norm ve değerlerin oydaşmayla benimsendiği ve güçlü bir azınlığın çoğunluğa, bunlara uyması için baskı uyguladığı durumlar arasında, bunların değişen bileşimlerinin görüldüğü birçok farklı durum vardır. Ayrıca, iktidar, para ve bilgi gibi başlıca denetim araçlarının temerküzü sonucu, ileri derecede karşılıklı bağımlılığı, yapısal tümleşmeyle tamamlayan sistemler, bu kadar tümleşmemiş sistemlere göre, merkezi yıkmak üzere düzenlenen saldırılara daha az dayanıklıdırlar.

Bu denemenin başında, kısa birkaç değinmeyle geçtiğimiz artan farklılaşma sorusuna geri dönmenin zamanı geldi. Toplumsal evrimle ilgili görüşlerini en kapsamlı biçimde sunduğu kitabında Parsons,[121] biyolojiden kaynaklanan yaş ve cinsiyete dayalı farklılaşma ile akrabalık sistemlerinin hem aralarında, hem de kendi içlerinde farklılaşmalarını zorunlu kılan yakın akrabalarla cinsel ilişkiye girme tabusunun yol

açtığı toplumsal nitelikli farklılaşmalara değinmiş; ama farklılaşmanın ilk kez nasıl ortaya çıktığını açıklamamıştır. Bir kez akrabalık yapılarının ötesinde bir farklılık ortaya çıkınca da (her ne nedenle olursa olsun) değişmenin örgütlenmesi ve kurumsallaşması sayesinde farklılaşma kendi kendini doğrulayan bir nitelik kazanmakta ve kendi başına artma eğilimi göstermektedir. Bir başka deyişle, farklılaşmada bir "ara kademeye"ulaşıldı mı, farklılaşma süreci bizzat, farklılaşmayı artturan neden haline gelmektedir.

Evrimci yaklaşımını yeniden kaleme aldığı bir başka eserinde (1975) Parsons, genetik değişkenlik benzetmesinden yararlanarak "toplumsal değişme sürecinde ortaya çıkan bazı kültürel değerler ve normlar somut bazı toplumsal yapılar oluşturabilirken, başka değer ve normlar aynı başarıyı gösterememektedirler" diyor.[122] Bu tezi savunmasına yol açan asıl neden "kuramsallaşmadır", yani, Parsons, kendi açıklama sistemi için hayatî önem taşıyan farklılaşma sürecini gözden kaçırmıştır.

Toplumlar arasındaki değişkenlikle ilgili evrimci görüşünü, modern toplumların ortak yapısal özelliklerine uygulamış olmasına rağmen Parsons, dar anlamda "modernleşme" ile ilgilenmemiştir. Bilindiği gibi bu terim "geleneksel" ya da "geri kalmış" ülkelerin, yüksek teknoloji düzeyine erişmiş ulusal birimlerin ekonomik ve diğer yapısal özelliklerini edinme doğrultusunda geçirdikleri çağdaş dönüşümleri ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Sosyal bilimlerin özellikle II. Dünya Savaşı'ndan sonra ilgilerini bu konuda odaklaştırmalarında iktisatçıların öncü bir rolü oldu. Onlar bu konuya "iktisadî büyüme" ya da "iktisadî kalkınma" diyorlardı. Piyasa ve kâr gibi konulara neoklâsik bir çerçeveden yaklaşan bu iktisatçılar, geri ekonomilerin, sermayenin yayılmasıyla yavaş yavaş büyüyeceklerini düşünmekteydiler. Az gelişmiş ülkelerin geçmişte bu büyümeyi sağlamayamamış olmaları, birkaç temel yetersizliğin sonucu olarak görülüyordu. Bunların başlıcaları, tasarruf yetersizliği ya da tasarrufların yeterince harekete geçirilemeyişi, rasyonelleşmiş ve kişilerin etkisinden çıkmış piyasaların oluşmaması ve girişimci yokluğuydu. İktisadî büyüme böylece, "ileri" toplumlara özgü yapısal dönüşümleri başlatacak bir etken, hatta bu dönüşümün nedeni haline getirildi.

Başka sosyal bilimciler de kısmen, başında seçkin iktisatçı Simon Kuznets'in bulunduğu Amerikan Sosyal Araştırmalar Konseyi'ne bağlı Ekonomik Büyüme Komitesi'nin tartışmalarına katılarak, olaya taraf oldular. 1950'de kurulan bu komite değişik konularda bir dizi disiplinlerarası konferans düzenlemiş, burada sunulan bildirileri, sonradan çok etkili olan birkaç derlemede toplayarak yayımlamıştı.[123] Daha sonra UNESCO da aynı çerçevenin benimsendiği bir dizi bölgesel konferans düzenledi.[124]

Antropologlar, siyasal bilimciler ve sosyologlar, böylece, "az gelişmişlik" ya da "geri kalmışlığın" yapısal ve kültürel nedenlerini incelemeye koyuldular. Bu incelemelerde genellikle geleneksel toplumların işlevsel tümleşmesi üzerinde duruluyor, bu arada, içinde bulundukları "durumu iyileştirmeye" yönelik değerlerin yokluğuna dikkat çekiliyordu. Ekonomik rasyonelleşme ya da sanayileşmenin (genellikle oldukça geniş bir anlamda kullanılmaktaydı[125]) sosyo-kültürel önkoşulları, hangi süreçlerle birlikte geliştiği ve ona çok doğrudan bağlı gibi görünmeyen yapısal sonuçları da, ilgi çeken konular arasındaydı. Birleşmiş Milletler'de Az Gelişmiş Ülkeler diye adlandırılmaya başlanan ülkelerin siyasî yetkilileri hep bir ağızdan iktisadî büyüme ve diğer modernleşme biçimlerini ulaşılması istenen hedefler olarak tanımladıkları ve eğer fırsat verilirse halkların her yerde daha iyi maddî koşullara ulaşmak istedikleri ve geleneksel kültürlerin

bunu engelmesine izin vermemek niyetinde oldukları göz önünde bulundurulursa, kalkınmayı sağlayacak değişmenin araştırmaların odak merkezine yerleşmesine şaşırmamak gerekirdi. (İktisatçıların daha iyi yaşamak isteğiyle ilgili varsayımlarının, hiç değilse sağlık, uzun ömür gibi yaşamsal dürtüler göz önüne alınırsa, doğru olduğu görülüyordu. Bu durumda antropolog ve sosyologların kültürel farklılıklar üzerinde ısrarları bir miktar gölgelendi.)

"Modernleşme" teriminin kullanılması, modernliğin genel nitelikleriyle ilgili çözümlemelere iktisatçıların yanısıra sosyal bilimcilerin de katılmasının bir simgesiydi. Modernliğin temel unsuru olarak iktisadî kalkınma ve dar anlamda imalât artışını ifade eden sanayileşme ele alınmakla birlikte, modernleşmiş toplumları geleneksel ya da daha az gelişmiş toplumlardan ayıran birçok başka yapısal özellik üzerinde de durulmaktaydı. Nitekim, modernleşmiş toplumların ayırıcı yapısal özellikleri dendiğinde, derecelendirilmiş resmî eğitim kurumları, daha geniş akrabalık bağlarının görece zayıflaması ve tercihe bağlı hale gelmesi sonucu oluşan, hareketli çekirdek aileler, çok çeşitli ve yer yer birbirleriyle çatışan gruplardan oluşan halkları plânlanmış değişme için seferber edebilme gücüne sahip siyasal sistemler, ortak iktisadî ya da siyasî çıkarları savunmak ya da sadece boş zaman faaliyetleri gibi kültürel konularda ortak çalışmalar yapmak için kurulan uzmanlaşmış derneklere katılma, mevki ve toplumsal hareketlilikle meslek arasındaki sıkı ilişki, toplumsal denetim konusunda akrabalık örgütlenmeleri ve toplulukların törelerinden çok, yasaların uygulanması ve idarî düzenlemeler yapılması gibi resmî yöntemlerin kullanılması, vb. özellikler sayılmaktaydı.

Bunlar ve başka bazı yapısal özellikler, modernliğin, unsurları sayılarak yapılan bir tanımını verebilir ve bu özellikleri taşıyan toplumlar modernleşmiş kabul edilebilir. Bu tür toplumlarla, geri kalanlar arasındaki karşıtlık zamanla ortaya garip bir akademik gelenek çıkarttı: Modernleşmeyle ilgili olarak, genellikle gizil kalan, üç aşamalı bir modelin benimsenmesi. İlk aşama, işlevsel yönden tümleşmiş ve dolayısıyla görece durağan geleneksel topluma tekabül ederken, ikinci aşamada, modernliğe doğru yapısal değişikliklerin yaşandığı geçiş süreci işlemeye başlamakta; üçüncü aşamada ise yine işlevsel açıdan tümüyle tümleşmiş, ama bu kez "ileri derecede" modernleşmiş toplumlar yer almaktaydı. Benim "örnek (model) modernleşmiş toplum" dediğim şey[126] böylece, "yeni modernleşmekte olan toplumların" belirli değişme programları izleyerek ulaşmaları ya da yakalamaları gereken varış noktası oldu.

Eğer, geleneksel denilen toplumlar, modernleşme için tek bir reçeteyi geçerli kılacak kadar birbirlerine benziyor olsalardı, bunlarla ilgili farkların belgelenemeyişi vahim bir eksiklik olmazdı. Ancak, hem tarihlerinin farklılığı hem de bugün aralarında gördüğümüz farklar durumun hiç de böyle olmadığını gösteriyor. Bugün yaşanan geçiş hali de yeterince incelenmiş değildir, zira kullanılan çözümlemeler, olgulara dayalı bir yapısal değişme aşamaları modeline dayanacak yerde karşılaştırmalı "sabitler" (*statics*) -karşılaştırmadan öncesiyle sonrasının ele alınması- diyebileceğimiz bir tarzda yapılmaktadır. Ayrıca ortak varış noktasında da hem olgusal hem kavramsal açıdan ciddi sorunlar vardır. Şimdi bu sorunları açımlamaya çalışalım.

"Örnek modernleşmiş toplum" iki varsayıma dayalıdır. Birincisi, bütün sanayileşmiş ya da ileri derecede modernleşmiş toplumlar arasında tek bir tip oluşturduklarını ya da aynı sınıfa girdiklerini kabul etmemize olanak verecek yapısal müşterekler bulunduğunu

varsaymaktadır. İkincisi de geri kalan çarpıcı (ya da ince) farkların görece önemsiz veya geçmişten artakalmış oldularını önermektedir.[127] Sonunda "yöneşme (*convergence*) kuramı" diye adlandırılan yoruma göre, değişme süreci modernleşmiş ülkeler kategorisine dahil olan toplumlar arasında görülen anlamlı farkları da ortadan kaldıracaktır. Yöneşme kuramı, modernleşme kuramı diye kabul edilen şeyin asıl kaynağı olduğundan işlevsel erekselliğin (*teleolgy*) bu ince biçimi, bizi konu üzerinde uzun boylu düşünmeye davet etmektedir.

Birkaç yıl önce, özellikle ulusal devletin siyasî (salt idârî olandan ayrılan) yapılarından hareketle modernleşmiş toplumlar arasındaki önemli bazı farkların ortadan kalkmayabileceklerini öne sürmüş[128] siyasî ideolojiler ve hükümetlerin hükümet edebilmek için yaslanmak zorunda oldukları meşruiyet temelleri bakımından aralarında kayda değer farklar bulunduğunu saptamıştım. Bu farklar geçmişten bugüne yaşanan değişik tarihlerle taşınmıştır ve bir yandan günümüze değin çözümlenememiş gerginlikleri, bir yandan da farklılaşmış, çoğu zaman birbirleriyle çatışma halindeki halkların ortak değerlerini dile getiren milliyetçiliğin -ulusal egemenlik öğretisiyle de desteklenen- işlevsel yararlılığı meselesini gündeme getirmektedir. Tabiî, tasavvuru mümkün ama gerçekleşmesi muhtemel görünmeyen bir genel bunalım ya da fetih sonucu tek bir dünya devletinin kurulması gibi varsayımlar altında, dünya siyasî sisteminin, ülkeleri bir tür yakınlaşmaya zorlaması söz konusu olabilir. Ama bu yakınlaşma herhalde bugün yaşanan daha yumuşak değişme sürecinde sağlanabilenden çok farklı olacaktır. (Dünyanın bazı noktalardan, düzensiz de olsa kendine özgü bir sistem oluşturduğu aşikârdır. Ulusal devletler arasında karşılıklı bağımlılığın artışı ve ilişkilerin içiçe geçmesi, toplumları kendi kendine yeterli sistemler olarak kabul eden modeli çürütme yolundadır.)[129]

Son zamanlarda, modernleşme denilen sürecin en iyi, toplumsal yapıların rasyonelleştirilme biçimleri olarak görülebileceğini düşünmeye başladım.[130] Bu süreçlerin başlıcaları, değiştokuşun ticarîleşmesi ve parayla yapılır hale gelmesi, alacak ve borçların muhasebe kayıtlarına geçirilmesi, fizik, kimya ve biyolojinin sağladığı faydalı bilgilerin maddî üretim, taşımacılık, haberleşme, sağlık hizmetleri benzeri birçok dala uygulanması anlamında, yani dar anlamda teknikleşme, uzmanlaşmış görevlerin ileri derecede rasyonelleşmiş bir biçimi olarak bürokratikleşme, yasal kodlar ve usullerin resmîleşmesi (formelleştirilmesi) ve geleneksel değerlerle inançların, sınırlı da olsa, bir hayli lâikleşmesidir.

Lâikleşmenin sınırları genel olarak rasyonelleşmenin de sınırlarını gösteren anlamlı bir işarettir. Karşılıklı ilişkileri etkileyen insan heyacanları ve kaçınılmaz duygusallıkların ötesinde, rasyonelleşmenin ortak ya da sisteme ilişkin sınırları da vardır. Rasyonellik, belli hedeflere varmak için varolan araçlar arasında yapılan bilinçli ya da hesaplı bir seçimi anlatır, ama ulaşılmaya çalışılan hedeflerin temelini oluşturamaz. Hedef dolaylı değilse, yani başka, daha üst bir hedefe ulaşmanın uygun yolu değilse, rasyonel eylem ya da rasyonelleşmiş eylem sistemleri, varılması istenecek hedefleri belirleyemez. Örneğin bürokratik örgütler, savaşmaya veya iç baskı uygulamaya elverişli oldukları kadar, araba üretmeye ya da sosyal yardımları ihtiyaç sahiplerine dağıtmaya yararlar. Max Weber'in siyasal meşruiyetin yasal-ussal (rasyonel) temeli[131] dediği şey, geleneksel ve karizmatik tiplerin taşıdıkları son kerte haklılığını (meşruluğu) taşımaz. Bu

doğru saptamayı Heinz Hartmann yapmıştır.[132]

Böylece, dolaylı bir yoldan da olsa, varlığını sürdürebilen sistemlerde ortak değerlerin ve hedeflerin önemini yeniden keşfetme noktasına gelmiş bulunuyoruz. Ancak bu sistemler artık kendi kendilerini dengeye getiren sistemler olmaktan çıkmış, bilinçli değişme, değişmenin öngörülemeyen sonuçları ve yerleşik davranışların hakim rasyonelleşme sürecine uyum sağlamada eşitsiz bir esneklik konumunda bulunmalarından ötürü, sürekli dengesizlik halinde sistemlere dönüşmüşlerdir.

Tabiî, işlevselciliğin önemli bir bölümü hâlâ ayaktadır. Bu, özellikle, yapısal olarak farklılaşmış parçaların başka parçaları (ama hepsini değil) büyük ölçüde belirlediğini öne süren sistem yaklaşımı için doğrudur. Aynı şey, bazı evrensel yapıların (örneğin bu denemede ele almadığımız çekirdek aile, büyü, mithoslar, kabul törenleri vb.) varlığına işaret eden, ama bunun yanısıra kalıplaşmış davranışların belli bir bileşiminden doğan sonuçların ancak belli sınırlar içinde kabul edilebilir olduklarını öneren işlevsel gereklilikler çözümlemesi için de söylenebilir. Yeni-evrimci bakış açısı, ya yararlı unsurları yaratan yeniliklerin sınama, yanılma yoluyla benimsendiği bir tür rastlantısal uyum öngörmekte, ya da belli bir aşamada kurumsal değişmenin ortaya çıktığını ileri sürmektedir ki bu, evrimci değişme modelinin kullanılabilirliğini giderek düşürmektedir. Modernleşme, gerçek anlamda tümel ilk yapısal değişme sürecidir ve küçük, kendi kendine yeterli kabile gruplarını aşan bir karmaşıklık düzeyinde bir dünya sistemi oluşturmaktadır. Böyle bir dünyanın, bilinenden farklı bir düzen ve ona uygun kuramsal modeller gerektireceği açıktır ama henüz bu modeller kurulmuş değildir.

Bugün hâlâ, geleneksel karşılaştırmalı yapısal çözümleme denilen yöntemlerle yapılabilecek pek çok çalışma vardır. Tabiî belli bir zaman diliminde gözlemlediğimiz yapıların istikrarıyla ilgili varsayımlarımızın, bu yapılar gerçekte hızlı bir değişmeye tâbiyseler hatalı olma olasılığı artmaktadır. Değişme dinamiğinin karşılaştırmalı olarak incelenmesi ise, hem kavramsallaştırma hem de sistemlerin birbiri peşi sıra gelen zaman dilimlerinde ölçülmesi yönünden daha büyük sorunlar yaratır. (Sosyolojide kullanılan en ince ölçme tekniklerini ve durağan işlevselciliğin bundan değişik bir ölçme tekniği yaratmasının beklenemeyeceğini belirtelim.) Tabiî, disiplinlerin keyfî şekilde bölünebilmesi sayesinde birçok sosyolog , hatta sosyologların çoğu, sınırlı gözlem alanları üzerine çalışmayı ve bu alanlarda varsayım sınamaya elverişli ince teknikler kullanmayı seçebiliyorlar. Ancak yeryüzündeki toplumsal yaşamın yapısal özellikleri keşmekeşe varan bir hızlı değişme geçirmekte olduğundan, makrososyolojiye olan ilgilerinden vazgeçmek istemeyen sosyologların önünde duran en önemli mesele, bugüne kadar yapılabilenden daha ileri bir yaratıcı zekâ örneği verebilmeleri olacaktır.

NOTLAR

1. Bkz. örneğin Jonathan H.Turner, *The Structure of Sociological Theory* (Homewood, Ill.:Dorsey Press,1974).

2. Robert A.Nisbet, *Twilight of Authority* (New York: Oxford University Press, 1975) s.250-51.

3.Talcott Parsons, "The Present Status of 'Structural Functional' Theory in Sociology", Lewis A.Coser der., *The Idea of Social Structure: Papers in Honor of Robert K. Merton* (New York: Harcourt Brace Jovanovich,1975) içinde, s.67-83.

4. Talcott Parsons, *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives* (Englewood Cliffs, N.J.:Prentice-Hall,1971).

5. Parsons, "The Present Status of 'Structural Functional' Theory in Sociology."

6. Kingsley Davis, *Human Society* (New York: Macmillan,1949).

7. Kingsley Davis ve Wilbert E.Moore, "Some Principles of Stratification", *American Sociological Review*, C.10 (April 1945) s.243-49.

8. Kingsley Davis, "The Myth of Functional Analysis as a Special Method in Sociology and Anthropology", *American Sociological Review* C.24 (December 1959)s.757-72.

9. Kingsley Davis, *Human Society*, s.555-86; Davis ve Judith Blake, "Social Structure and Fertility: An Analytical Framework", *Economic Development and Cultural Change*, C.4 (1956) s.211-36.

10. Robert K.Merton, *Social Theory and Social Structure* (Glencoe, Ill.: Free Press,1957) ayrım 1, "Manifest and Latent Functions", s.19-84

11. Robert K.Merton, *The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations* (Chicago: University of Chicago Press,1973).

12. Marion J.Levy, Jr., *The Structure of Society* (Princeton N.J.: Princeton University Press, 1952) ayrım 4, "The Functional Requisites of Any Society"s.149-97.

13. Talcott Parsons, Robert F.Blase ve Edward A.Shils, *Working Papers in the Theory of Action* (Glencoe Ill.:Free Press, 1953) ayrım 5, "Phase Movement in Relation to Motivation Symbol Formation, and Role Structure", s.163-259; Parsons ve Neil J.Smelser, *Economy and Society* (Glencoe Ill.: Free Press, 1956) s.13-29.

14. Mario J.Levy, Jr., *Modernization and the Structure of Societies* (Princeton N.J.: Princeton University Press,1966) 2 cilt; Levy, *Modernization: Latecomers and Survivors* (New York: Basic Book,1972).

15. Wilbert E.Moore, *Social Change*, 2. baskı (Englewood Cliffs, N.J., 1974).

16. Wilbert E.Moore; *The Impact of Industry* (Englewood Cliffs ,N.J.: Prentice - Hall, 1965); Moore, "The Singular and the Plural: The Social Significances of Industrialism Reconsidered", Nancy Hammond, der., *Social Science and the New Societies* (East Lansing: Social Science Research Bureau, Michi gan State University, 1973); Moore, "Modernization as Rationalization: Processes and Restraints," Manning Nash, der., *Essays on Economic Development and Cultural Change in Honor of Bert F.Hoselitz. Economic Development and Cultural Change* (1957)'in 25. cildine ek olarak yayımlanmıştır.

17. Davis, "The Myth of Functional Analysis as a Special Method in Sociology and

Anthropology".

18. Emile Durkheim *The Rules of Sociological Method,* çev: Sarah A.Solovay ve John H.Mueller (Glencoe, Ill.: Free Press, 1938). İlk kez 1895'de Fransızca basılmıştır.Özellikle bkz. ayrım VI, "Rules Relative to Establishing Sociological Proofs", s.125-40

19. Emile Durkheim, *The Division of Labor in Society,* çev. George Simpson (Glencoe, Ill. : Free Press, 1960). İlk kez 1893'de Fransızca basılmıştır.

20. Robert A.Nisbet, *Social Change and History* (New York: Oxford University Press, 1972).

21. Parsons, *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives.*

22. Neil J.Smelser, "Mechanisms of Change and Adjustment to Change", Bert F.Hoselitz ve Wilbert E.Moore, der., *Industrialization and Society* (Paris and The Hague: UNESCO and Mouton, 1963), s.32-54. Ancak, daha sonraki bir çalışmasında Smelser farklılaşmanın nedenleri üzerinde durmaktadır. Bkz. Smelser, *Essays in Sociological Explanation* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1968) ayrım 8, "Toward a General Theory of Social Change", s.243-54.

23. Claude-Henri de Saint Simon'un oylumlu çalışmalarının kısa bir özeti için bkz. *Selected Writings,* der. ve çev: M.H.Harkham (Oxford: Blackwell, 1952). Comte hakkında bkz. Auguste Comte, *System of Positive Polity* (Londan: Longmans, 1875-77) 4 cilt. İlk olarak Fransızca basılmıştır.

24. Özellikle bkz. Karl Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844* (New York: International Publishers, 1964).

25. Ferdinand Tönnies, *Community and Society (Gemeinschaft und Gesellschaft),* çev: Charles P.Loomis (East Lansing: Michingan State University Press, 1957). İlk kez 1887'de Almanca basılmıştır.

26. Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization,* çev: A.M. Henderson ve Talcott Parsons (New York: Oxford University Press, 1974), s. 329-41

27. Durkheim, *The Rules of Sociological Method.*

28. Karl Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy* (Chicago: Kerr, 1913). İlk kez 1859'da Almanca basılmıştır.

29.Durkheim, *Division of Labor,* kitap 1, ayrım 7, "Organic Solidarity and Contractual Solidarity".

30. Durkheim'ın bu yorumu hakkında bkz. Talcott Parsons, *The Structure of Social Action* (New York: McGraw-Hill, 1937)s.409-29.

31. Emile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life* (New York: MacMillan,1954). İlk kez 1912'de Fransızca basılmıştır.

32. Bkz. W.Lloyd Warner, *A Black Civilization: A Social Study of an Australian Tribe* (New York: Harper,1937).

33. Bkz. Örneğin Emile Durkheim, *Suicide: A Study in Sociology* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1951), ilk kez 1897'de Fransızca basılmıştır; Durkheim, *On Morality and Society: Selected Writings,* der. Robert N.Bellah (Chicago: University of Chicago Press, 1973), Durkheim'ın denemeleriyle kitaplarından seçmeleri kapsar. Durkheim, *Moral Education: A Study in the Theory and Application of the Sociology of Education* (New York: Free Press, 1961), 1902-06'da ilk kez Fransızca basılmış ders notları,.

34. Emile Durkheim ve Marcel Mauss, *Primitive Classification* (Chicago: University of Chicago Press,1963), ilk kez *L' Année Sociologique*'de Fransızca basılmıştır(1903).

35. Marcel Mauss, *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1954). İlk kez 1925'te Fransızca basılmıştır.

36. Arnold van Gennep, *The Rites of Passage* (Chicago: University of Chicago Press, 1960), ilk kez 1908'de Fransızca basılmıştır.

37. Marcel Granet, *Le Pensée Chinoise* (Paris: La Renaissance du Livre, 1934), Michel tarafından 1950'de yeni baskısı yapıldı.

38. Özellikle bkz. A.R.Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Societies: Essays and Addresses* (New York: Free Press, 1961), 1923-49 arasında yaptığı çalışmaları temsil eder. Ayrıca, karşılaştırmalı sosyal antropoloji hakkında ölümünden sonra derlenmiş yazılarına bakınız, der. M.N.Srinivas: *Radcliffe-Brown, Method in Social Anthropology: Selected Essays* (Chicago: University of Chicago Press,1958).

39. Durkheim, *Division of Labor,* kitap 1, ayrım 3.

40. Özellikle bkz. Herbert Spencer, *The Principles of Sociology* (New York: appleton, 1925-29), 3 cilt; ilk kez 1876-96'da basılmıştır.

41. Bkz. Merton, "Manifest and Latent Functions."

42. *Ibid.*, s.30-32.

43. Nicholas S.Timasheff, *Sociological Theory : Its Nature and Growth* (Garden City N.Y.: Doubleday, 1955) s.225,243.

44. Spencer hakkında bkz. *Ibid.*, s.30-42.

45. Parsons, "The Present Status of 'Structural Functional' Theory in Sociology."

46. Parsons, *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*; ve Parsons, *The System of Modern Societies.*

47. Bkz. Amos Hawley, *Human Ecology: A Theory of Community Structure* (New York: Ronald,1950).

48. Parsons, *The Structure of Social Action,* s.89-94.

49. Durkheim, *The Rules of Sociological Method,* s. 64-75.

50. Ayrıca, yukarıda adı geçen eserin 309, 318-19, 402-3 sayfalarına bakınız.

51. Merton, *Social Theory and Social Structure,* ayrım 4 "Social Structure and Anomie", s.131-60.

52. *Ibid.*, ayrım 5, "Continuities in the Theory of Social Structure and Anomie", s.161-66

53. Moore, *Social Change,* s.27-29.

54. *Ibid.*, s.27.

55. Bronislaw Malinowski, "Culture", *Encyclopedia of the Social Sciences* (New York: MacMillan, 1930-34) C.4 içinde, s.621-45; Malinowski, *Magic, Science and Religion, and Other Essays* (Glencoe, Ill. Free Press, 1948).

56. Özellikle bkz. Lucien Levy-Bruhl, *Primitive Mentality* (New York: MacMillan,1923).

57. Malinowski, *Magic, Science and Religion.*

58. Kingsley Davis, "The Sociology of Prostitution", *American Sociological Review,* cilt.2 (October, 1937), s.744-55.

59. Bernard de Mandeville, *The Fable of the Bees, or Private Vices, Public Benefits*

(Oxford: Oxford University Press, 1924),2 cilt. Sonradan yazarın yaptığı düzenlemelerle ilk kez 1714'de basılmıştır.

60. Merton, *Social Theory and Social Structure*, s.71 - 82.

61. Lewis A.Coser, *The Functions of Social Conflict* (New Yok: Free Press, 1956); Coser, *Continuities in the Study of Social Conflict* (New York: Free Press, 1967)

62. Davis ve Moore, "Some Principles of Stratification."

63. Bkz. Leonard Broom ve Robert G.Cushing, "A Modest Test on Immodest Theory: The Functional Theory of Stratification", *American Sociological Review*, C. 42 (February 1972) s.157-69.

64. Davis ve Moore, "Some Principles of Stratification", s.243.

65. Broom ve Cushing, "A Modest Test of an Immodest Theory ", ayrıca bkz. Mark Abrahamson, "Functionalism and the Functional Theory of Stratification: An Empirical Assessment", *American Journal of Sociology*, C.78 (1973) s.1236-46; Burke D.Grandjean ve Frank D.Bean, "The Davis-Moore Theory and Perceptions of Stratification: Some Relevent Evidence", *Social Forces*, C.54 (1975) s.166-80; K.C.Land, "Path Models of Functional Theories of Social Stratification as Representations of Cultural Beliefs on Stratification", *Sociological Quarterly*, C.11 (1970) s.474-84; Joseph Lopreato ve L.S.Lewis, "An Analysis of Variables in the Functional Theory of Stratification", *Sociological Quarterly*, C.4 (1963) s.301-10; Arthur L.Stinchcombe ve T.R.Harris, "Interdependence and Inequality: A Specification of the Davis-Moore Theory", *Sociometry* , C.32 (1969) s.12-23

66. Merton, *Social Theory and Social Structure*, s.36, 51-53.

67. Levy, *The Structure of Society*, s.76-83.

68. Bkz. Parsons ve diğerleri, *Working Papers...*, s.163-269; ayrıca Parsons ve Smelser, *Economy and Society*, s.13-29.

69. Wilbert E.Moore ve Arnold S.Feldman "Society as a Tension - Management System", George Baker ve Leonard S. Cottrell, Jr., der. *Behavioral Science and Civil Defence, Disaster Research Group* No. 16 (Washington: National Academy of Sciences-National Research Council, 1962) s.93-105. Ayrıca, Moore, *Social Change* s.11-12.

70. Parsons, *The Social System* (Glencoe, Ill. : Free Press, 1951) s.3-36.

71. Özellikle bkz. Parsons ve diğerleri, *Working Papers...*

72. Moore, *Social Change*, s.77-80.

73. Pitirim A.Sorokin, *Social and Cultural Dynamics* (New York: American Book Co., 1937-41) 4 cilt, tek ciltlik basım. (Boston: Porter Sargent,1957).

74. Sorokin, *Sociological Theories of Today* (New York: Harper and Row, 1966) s.609-11.

75. Davis, *Human Society*, s.555-86; Davis ve Blake, "Social Structure and Fertility".

76. Bkz. Moore, *Social Change s.13-22.*

77. Bkz. Ayrım 14 içinde.

78. Leopold von Wiese, *Systematic Sociology: On the Basis of the Beziehungslehre and the Gebildelehre of Leopold von Wiese*, uyarlayan ve genişleten Howard Becker (New York: Wiley, 1932), İlk kez 1924-29'da Almanca basılmıştır.

79. Robert E.Park ve Ernest W.Burgess, *Introduction to the Science of Sociology.*

2. baskı (Chicago: University of Chicago Press, 1924).

80. Robert L. Sutherland ve Julian L.Woodward, *Introductory Sociology* (Chicago: Lippincott, 1937 ve sonraki baskılar).

81. Davis, *Human Society.*

82. Davis and Moore, "Some Principles of Stratification", s. 243.

83. Örneğin bkz. Adam B.Ulam, *The Unfinished Revolution: An Essay On the Sources of Influence of Marxism and Communism* (New York: Random House 1960); Irving M.Zeitlin, *Marxism : A Re-Examination*(Princeton: Van Nostrand, 1967).

84. Örneğin bkz. Parsons ve Smelser, *Economy and Society.*

85. Örneğin bkz. Moore, *Social Change.*

86. George P.Murdock, *Social Structure* (New York : MacMillan, 1949).

87. Stanley H.Udy, Jr., *Organization of Work: A Comparative Analysis of Production Among Nonindustrial Peoples* (New Haven: HRAF Press, 1959).

88. Örneğin bkz. Moore, *The Impact of Industry.*

89. Bkz. Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism,* çev: Talcott Parsons (New York: Scribners,1930) , ilk kez 1904'de Almanca basılmıştır.

90. Merton "İşlevsel seçenekler" terimini kullanıyor. Bkz.Merton, *Social Theory and Social Structure,* s.33-36,52.

91. Bkz.Robert K.Merton, "The Unanticipated Consequences of Purposive Social Action", *American Sociological Review,* C.1 (1936) s.894-904.

92. Levy. *The Structure of Society,* s.88-100.

93. Bkz. Wilbert E.Moore, "Recreation and Modernization: Themes and Variations", American Sociological Association'a sunulan yayımlanmamış bildiri, New York, 1973.

94. Merton, *Social Theory and Social Structure.*

95. Levy, *The Structure of Society,* s.85-88.

96. Bkz. George Caspar Homans, "Comtemporary Theory in Sociology", Robert E.L.Faris der., *Handbook of Modern Sociology* (Chicago: Rand McNally, 1964) içinde, ayrım 25, s. 951-77; Turner, *The Structure of Sociological Theory,* 3. ve 4. ayrımlar; Francesca M.Cancian, "Functional Analysis: Varieties of Functional Analysis", David L.Sills, der., *International Encyclopedia of the Social Sciences* (New York: Macmillan and Free Press, 1968) içinde, C.6, s.29-43. Ayrıca, Cancian birkaç bilim felsefecisinin eleştirilerini özetliyor.

97- Bkz. Peter M.Blau, "Structural Constraints of Status Complements", Lewis A.Coser, *The Idea of Social Structure: Papers in Honor of Robert K.Merton* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1975) içinde, s.117-38.

98. Homans, "Contemporary Theory in Sociology", s.963-67.

99. Yukarıda adı geçen eserde zikredilen yazıdan başka bkz. Homans, *The Human Group* (New York: Hrcourt, 1950); Homans, *Social Behavior: Its Elementary Forms* (New York: Harcourt, 1961).

100. Turner, *The Structure of Sociological Theory,* s.52-59. Turner, Walter L.Wallace'ı izleyerek, Talcott Parsons'ın çalışmalarındaki kuramsal konumunu "işlevsel buyrukçuluk (imperativism) " şeklinde niteler. Bkz. Walter L.Wallace, der, *Sociological Theory* (Chicago: Aldine, 1969), "Introduction", s.37-43.

101. Bkz. Moore, *Social Change,* s.1-30,68-70.

102. Levy, *The Structure of Society,* s.113. Daha önceki çalışması için bkz. David F.Aberle, Albert K.Cohen, Arthur K.Davis, Marion J.Levy, Jr. ve Francis X. Sutton, "The Functional Prerequisites of a Society", *Ethics,* C.40 (January 1950) S. 100 - 11.

103. Levy, *The Structure of Society,* s.151-97.

104. *Ibid.*, s.151-57.

105. Bkz. Cyril S.Belshaw, *Traditional Exhange and Modern Markets* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1965).

106. Parsons , *The Social System,* s.26-36.

107. Aberle ve diğerleri, "The Functional Prerequisites of a Society".

108. Parsons, *The Social System,* s.34.

109. *Ibid.*, s.35.

110. Parsons ve diğerleri, *Working Papers...*

111. Parsons ve Smelser, *Economy and Society.*

112. Parsons, "An Outline of the Social System", Talcott Parsons, Edward Shils, Kaspar D. Naegele ve Jesse R.Pitts, der., *Theories of Society,* C. 1 (New York: Free Press, 1965) içinde s. 30-79.

113. Homans, "Contemporary Theory in Sociology".

114. Bkz. Neil H.Cheek, Jr. ve William R.Burch, Jr., *The Social Organization of Leisure in Human Society,* (New York: Harper and Row,1976) ayrım 8, "Myth and Realms of Social Conduct", s.180-94.

115. Durkheim, *Division of Labor.*

116. Bkz. Szymon Chodak, *Societal Development* (New York: Oxford University Press, 1973).

117. Talcott Parsons, "Evolutionary Universals in Society ", *American Sociological Review,* C. 29 (June 1964) s. 339-57.

118. Parsons, *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives:* ve Parsons, *The System of Modern Societies.*

119. "Uygulamalı kuram"a ilişkin girişimlerinin bir bölümü *The Social System*'da, geri kalanı Parsons'ın kariyerinin ortalarındayken yaptığı çalışmalarından derlemeleri içeren *Essays in Sociological Theory : Pure and Applied* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1949)' da bulunabilir.

120. Parsons, *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives.*

121. *Ibid.*,

122 Parsons, "The Present Status of 'Structural-Functional' Theory in Sociology", s.77.

123. Örneğin bkz. Simon Kuznets, Wilbert E.Moore ve Joseph J.Spengler, der., *Economic Growth: Brazil, India, Japan* (Durham, N.C.: Duke University Press, 1955); Wilbert E.Moore ve Arnold S.Feldman, der., *Labor Commitment and Social Change in Develeoping Areas* (New York: Social Science Research Council, 1960); Melville J.Herskovits ve Mitchell Harwitz, der., *Economic Transition in Africa* (Evanston, Ill.: North - Western University Press, 1964) Neil J.Smelser ve Seymour Martin Lipset, der., *Social Structure and Mobility in Economic Development* (Chicago: Aldine, 1966).

124. Bkz.Bert F.Hoselitz ve Wilbert E.Moore, der., *Industrialization and Society* (Paris and The Hague: UNESCO and Mouton, 1963).

125. Moore, *The Impact of Industry.*
126. Moore, "Modernization as Rationalization".
127. Moore, "The Singular and The Plural".
128. *Ibid.*
19. Moore, "Global Sociology: The World as a Singular System", *American Journal of Sociology,* C.71 (March 1966) s.475-82.
130. Moore, "Modernization as Rationalization".
131. Weber, *Theory of Social and Economic Organization,* s. 324-423.
132. Heinz Hartmann, *Funktionale Autorität* (Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag 1964).

10

TOPLUMSAL EYLEM KURAMLARI*

Alan Dawe

Çevirenler: Füsun Akatlı ve Arda Uykur

Marianne Weber, kocası Max Weber için, "O herşeyden önce, bir düşüncenin, dünyevî seyri içerisinde, her zaman ve her yerde asıl anlamının karşıtı yönünde işlediği ve dolayısıyla kendisini ortadan kaldırdığı olgusundan hareket ederdi"[1] diyor. Hiçbir cümle, toplumsal eylem kavramının sosyolojik seyrini ve bu kavramın (ironik bir biçimde Weber'in de aralarında bulunduğu) taraftarlarının toplumsal eylem kuramları oluşturma girişimlerinin serüvenini daha iyi özetleyemezdi. Çünkü kavramın seyri, toplumsal eylem *sabit fikri*nin, hükmeden ve kısıtlayan bir toplumsal sistem anlayışına ulaşmakla, her zaman ve her yerde kendi olumsuzlanmasını doğurması paradoksunun seyri ile aynıdır. Bu, sosyolojideki kavramlardan sadece bir tanesinin tarihi de değildir; temelde, sosyolojinin kendisinin tarihidir bu.

---

* Elbirliğiyle gerçekleştirilen bir işteki tek bir katkı, insanın her çeşitten borçlarının tümü için şükranlarını belirtmesinin yeri değildir. Ama bu bölümü yazarken, iki düşünsel borç benim için o kadar önemli oldu ki, onları anmadan geçemeyeceğim. İlki, gerek metinde belirtilmiş olan hususlar için, gerek burada tartışılan konuların çoğu üzerinde uzun bir dönem boyunca sürdürdüğümüz diyalogun yoğun özendiriciliği ve yüreklendiriciliğinden ötürü, John Heritage'a olan şükran borcudur. Soğuk, hizipçilik güden, dar kafalı bir düşünsel ortamda, onun tepkileri ve yüreklendirmesi, gerçekten hayatî önem taşıyordu.

İkinci şükran borcum, bu bölümün büyük bir kısmının, bir toplumsal sistem sosyolojisi ile bir toplumsal eylem sosyolojisi arasındaki (sosyolojik çözümlemeler tarihi açısından belirleyici) karşıtlık üzerine birkaç yıl önce sunduğum bir tezin, radikal bir revizyonu üzerine kurulmuş olmasından kaynaklanmaktadır. Revizyon, bu karşıtlığın aslında, eylemdeki insan - dolayısıyla toplumsal eylem - üzerine iki farklı görüş arasındaki daha temel bir karşıtlığın bir türevinden ibaret olduğu, böylece iki sosyoloji arasındaki ayrılığın, toplumsal eylem örüntüsünün içerisinde başgösterdiği savında biçimlenmektedir. Bu bölümde ele aldığım iki tip eylem arasındaki ayrımın ilk formüle edilişini, bunun "iki sosyoloji" bağlamında ilk işlenişi ile birlikte, Pamela Nixon'a borçluyum. Fikir onundu, onundur. Dolayısıyla, bu gözden geçirilmiş tezi filizlendiren tohumu da ona borçlu oluyorum. Bu tezi geliştirmede benimsediğim yolun sorumluluğunu tek başıma üstleniyorsam da, borcumun ne kadar büyük olduğu, metinde rastlanacak Pamela Nixon'un çalışmasından yapılan alıntılardan açıkça anlaşılmaktadır. Bu, derin bir şükranla andığım bir borç.

Böylece, varacağım noktayı önceden söylemiş oluyorum. Ama öncelemek, bu bölüm için, hem düzenleyici hem de temele konacak bir amacın belirlenmesine yarıyor. Burada sunulan düzenleyici amaç, zorunlu olarak, toplumsal eylem sosyolojisinin benim gözümden yansıtılışıdır. Ya da daha doğrusu, benim de katıldığım bir görüşün sunuluşudur; çünkü kavramın oluşturduğu tüm sosyolojik geleneğe sahip çıkma savında bulunmam güç. Bu; beni, kavramın başkalarının çalışmalarındaki anlamının hesabını lâyıkıyla vermek durumunda olmaktan kurtarmıyor. Böylesi bir iş, temel amacı bir serimleme sunmak olan bir kitabın özellikle gerektirdiği bir görev. Ne var ki, -diyelim- Emile Durkheim'ın yapıtının, ya da 'sınıf'ın anlamının, ancak tek bir "geçerli" ve "doğru" açıklaması olabileceğini yasa hükmüne koyan, tamamiyle otokratik ve alabildiğine pozitivist "meşru sosyolojik" kuramlaştırma okuluna karşı, ben bu açıklamaların birden fazla olduğu üzerinde ısrar etmek isterim. Nitekim bu kitapta bunun örnekleri bol. Bu da gösteriyor ki, bütün böylesi açıklamalar, her zaman, şu ya da bu sosyoloji geleneğinden türetilmiş özel yorumlardır. Bunlar, olanaklı yorumlar olmalıdırlar; yani, üzerine eğilinen konunun tanıklığına başvurmakla hesabı verilebilecek yorumlar olmalıdırlar. Ama, sosyoloji yönetiminin bütün yoklamaları hesaba katılıp uygulandığında bile, her zaman, birden fazla olanaklı yorum bulunacaktır. Kısacası; hiçbir zaman serimleme, yorumdan bütün bütüne ayrılamaz. Ve bence, toplumsal eylem kavramının kendisi, sosyolojiye belli bir yaklaşımın ve bunun yanısıra, sosyolojik düşüncenin kaynaklarına ve gelişimine ilişkin bir bakış açısının bir arketipidir. Bundan ötürü de, kavramın sosyolojik gelişimi, konumu ve anlamına ilişkin olarak söyleyeceklerimi ancak bu yaklaşımın ve bakış açısının çerçevesi içinde söyleyebilirim.

Dayanılan ana nokta, toplumsal eylem düşüncesinin, sosyolojik düşünce içerisinde bir kuram, ya da biçimsel anlamda herhangi bir kuramlar kümesi olmaktan çok, temel bir moral ve analitik kabul olarak yer aldığıdır. Gerçekten de, sosyolojide toplumsal eylem "kuramları" yoktur. Sosyolojinin yaptığı, toplumsal eylem *üzerine*, toplumsal eylemin yapısı, kaynakları, sonuçları *üzerine* bol bol kuramsal düşünce üretmektir; ve tek bir kavram çevresinde üretilen bunca kuramsal düşünce, sosyolojik çözümlemenin tüm tarihini ve yapısını ta başlangıcından bu yana belirlemiş ve tanımlamıştır diyeceğim. Tartışma, sosyolojinin oldum olası bireyle toplum arasındaki ilişki sorunuyla ilgilendiği yolundaki, bilinen basit gözlemle başlar. Sorun, bireyin ve toplumun karşı karşıya gelen istemlerini uzlaştırma sorunudur. Değil mi ki, sosyoloji yazını böylesi bir karşıtlığın olmadığını "birey" ile "toplum"un aynı madalyonun iki yüzünden ibaret olduğunu ileri süren önermelerle doludur; elbette, bu önermeye karşı çıkılacaktır. Gelgelelim, sosyoloji yazını, aynı zamanda, birey ile toplum barıştırma anatemasına ısrarlı dönüşlerle de doludur; bu ısrarlar ise, çok derinlerde de olsa, sosyolojik zihnin ücra köşelerinde birey ile toplumun işlerinin rekabet halinde olduğuna ilişkin tedirginlik yüklü bir önsezinin bulunduğunu kanıtlamaktadır.[2] En azından sosyolojik çalışmada, bunlar arasında diretken bir gerilim bulunduğunun ve bu gerilimin sürekli ve merkezi bir ilgi sorunu oluşturduğunun ister istemez kabul edilmesi hep yer alır. Ama kuşkusuz, bu ilgi ve bu gerilim, sosyolojiye özgü konular olarak kalmaktadır. Tersine, batının toplumsal, siyasal, ahlâkî ve yaratıcı düşünce ve yapıtlarının tüm çeşitlenmelerini kapsamak üzere, felsefe ve ahlâktan, roman ve sinemaya kadar temel bir izlek olarak uzanırlar. Bunların merkezî konumu da bizi şaşırtmayacaktır. Çünkü bireyle toplum arasındaki

ilişki sorunu, varoluşsal bir sorundur: büyük sanayi toplumlarında günlük yaşayışımızın merkezinde olan bir sorun. Bireyler olarak, büyük örgütlerin çok çeşitli, akıl karıştıran ve çatışan toplumsal beklentilerinden oluşan ağların, bireyselliğimize hiç yer bırakmıyormuş gibi görünen her çeşit dış talep ve baskıların bize hükmettiğini hissettiğimiz her an, bu sorunu yaşamaktayızdır.

"Nasıl oluyor da daha çok adam fıttırmıyor, anlamıyorum. Çünkü bu tür birşeye çattığın zaman bir makineden başka birşey değilsin. Sana gösterdiklerinden daha çok özen gösterirler o makineye. Daha çok saygı duyacaklardır, daha çok ilgi göstereceklerdir o makineye. Ve sen, *bilirsin* bunu. Bir biçimde, makinenin senden iyi olduğu duygusuna kapılırsın. Makine bozulursa onu tamir edecek biri bulunur. Ben yıkılırsam, yerimi bir başka adam alıncaya kadar öte tarafa itiliveririm."[3]

Bize soyut, bulanık, nüfuz edilmez, yabancı ve denetimimizin dışında görünen etkili güçlerin, kişisel yaşamlarımıza tecavüz ettiğini hissettiğimiz her an bunu yaşarız ve sürekli bir tecavüz tehdidi gibi duyumsadığımız dış dünyaya karşı evimizi, ailemizi, özel yaşamımızı hararetle ve kıskançlıkla koruyuşumuzda, bu yaşantımızı açığa vururuz.

"Sakin, sakin, yönetsel makinenin denetiminde, esnekliği olamayan bir sistem içinde çalışa çalışa, nasıl geçiyorsak koridorlarda geçiyoruz ve pek çokları, ülkeden ve insanlardan kopuyor. Örgütün aracılığı olmaksızın kimse bizi kabul etmez ve ancak bu aracılıkladır ki, bir dizi onaylanmış hareketin içine sokuluruz. Yine bunun gibi, kimseye ulaşamayız, altı ila sekiz onaylanmış sansürün ve bir o kadar kanalın çarkından geçmeden, basit bir rapor bile yazamayız. Karmaşık ve gayrı insanî olduğu kadar, bildiğim kadarıyla, belki bir trafik kesişmesi kadar zorunlu olan koca bir tartışmalar, danışmalar, toplantılar ve kırtasiye mekanizmasının "insansızlık ülkesi"nde çalışırız. Ve Cuma geceleri herkes herkese haftasonunun geldiğini söyler ve akşamını kendi özel kişiliğini keşfetme yöntemiyle geçirir-çocuklar, içki, bahçe, araba."[4]

Ve sonunda, "Bundan yoruldum artık. İnsan olmamız gerektiğini düşünüyorum, o kadar."[5]

Kaçımız böyle hissediyoruz? Kaçımız, bireyler olarak, bizim amaçlarımız ve özlemlerimizle ilgisiz ve yıkıcı olması dışında işleyişini hiç anlamadığımız gayrı şahsî bir canavar makineye kapılmış hissediyoruz kendimizi? İşte tam bu duygu, aynı zamanda kendi bireysellik deneyimimize de işaret eder. Modern sanayi toplumunun insanı insanlıktan çıkaran baskısını yaşamanın her tanıklığında, aynı zamanda buna aykırı bir benlik, kişisel kimlik, insan olma duygusunun da kanıtları bulunur: Kendi yaşamlarımızın denetiminin kendi elimizde olması, dünyanın içinde ve dünyaya yönelik eylemde bulunmak, etkin eylemli insanlar olmak nasıl birşeydir, ya da nasıl birşey olabilir? Böylelikle, kişisel kimliklerimiz, kişisel umutlarımız, tasarılarımız, özlemlerimizin adına, *benliklerimiz* adına, direniriz: "Başetmeye uğraşacağım. Makineye karşı mücadeleyi sürdüreceğim."[6] Çoğu zaman bizim direnişlerimiz, hayatlarımıza hükmeden kurumsal cesamet içerisinde küçük, özel, yeraltında, yarı gizlenmiş çatlaklar olarak kalır. Ama her zaman değil. Bir zamanlar açık, genel, yerüstünde olmuştu bu direnişler. Bir zamanlar türlü türlü protesto hareketleri halinde mantar gibi biterlerdi. Bunların hepsi; özgül tarihsel nedenleri, bağlamları, amaçları olan özgül tarihsel olaylardır. Ama, hepsi insanın eylemliliğinden kaynaklanır, hepsi insanın denetiminde çabalardır,

hepsi insanın eylemiyle patlak verir. Şöyle ya da böyle, hepimiz, kesintisiz olarak yaratıcılığımızı, kişisel eylemliliğimizi, şu canavar, gayrı şahsî, nüfuz edilmez ve yabancı makine karşısında dünya üzerindeki denetimimizi ortaya koymaya çalışırız. Özet? Makine, bürokrasi, insan eylemliliğie karşı sistem, insan yaratıcılığı, insan denetimi: işte hepimizin yaşamında, çoğu zaman küçük çapta ve olağan, ama bazen başat ve dramatik biçimde rol oynayan çelişkili çağcıl yaşantı budur. Bir yandan sürekli olarak kendimizi eylemde bulunan, seçen, amaçları, emelleri olan bir insan gibi hissederiz; ama bir yandan da, arkamızdan kapanan fabrika kapılarının, kendimize ait olmayan iş günlerinin, kimsenin yürütmediği örgütlerin baskısı duygusunun, çoğunlukla içinde yaşamaya zorlandığımız "yetmeyen dünya"nın bilincinde olmaktan geri kalmayız.[7] Bir yandan "bir makineden başka bir şey" değilizdir; öte yandan, bu ağır eşitsizliğe karşı, "tam insan"dan geride olmamızı inatla yadsımakta direniriz. Ve elbette, ne kadar merkezî ve belirleyici olursa olsun, bu çatışma salt çalışma dünyasına özgü olmakla kalmaz. Tüm yaşamımıza, benlik, kimlik, bireylik duygumuzla, bu insanî nitelikleri acımasızca yadsıyan makine, bürokrasi ve sistemle karşı karşıya geldiğimiz her alana yayılır.

İşte böylece, toplumsal yaşantının bu ikili yapısı, modern toplumdaki varoluşumuzun ta özünde yer almaktadır. Bundan ötürü de, aynı ikilik, bu toplumda yaşamamızı biçimlendiren bütün düşünce va çalışma biçimlerinin de merkezindedir. Çünkü bu düşünce ve çalışma biçimlerini, felsefeden sinemaya kadar, içinde bulundukları toplumsal, siyasal ve ahlâkî bağlamlar yaratmaktadır. Bu nitelikleriyle bunlar, bu bağlamlara ilişkin günlük yaşantılarımıza nüfuz eder ve onların ifadesi olurlar. Sosyoloji için de aynı şey. O da, diğer bütün düşünce ve etkinlik biçimleri gibi, kendisinde yansıdığı toplumsal dünyanın bir ürünüdür. O da, biçimlendirici etmenlerinden biri olduğu toplumlar içerisindeki günlük deneyimimizin yaşantımızın bir ifadesidir. Sosyolojinin izleksel uğraşları, tam da bu toplumun üyelerinin yaşamlarıdır - günlük yaşamda seslerini duyduğumuz yaşamların! Bu seslere kulak vermenin önemi şuradadır: Sosyoloji modern profesyonalizmin ve akademik kurumsallaştırmanın buyruklarınca sunulduğu gibi, tam anlamıyla günlük yaşamdan kopuk, tarafsızca analitik bir disiplin değildir. Tersine, kökleri bu seslerin anlattığı insanî toplumsal yaşantının içindedir ve bu toplumsal yaşantıyı dile getirir. Sosyolojiye amacını ve önemini kazandıran, ona anlam ve hayat veren de budur.

Bu, ilkin, sosyolojiye onun ahlâkî niteliğini verir. Çünkü yaşantıyı dile getirmekle, zorunlu olarak, toplumsal yaşamın temelde ahlâkî olan dokusuyla, "yaşandığı biçimde ahlâkî seçimlerle içiçe yaşam"[8] ile bağlantıya girmektedir. İkinci olarak, sosyolojinin bir bu kadar temel olan yaratıcı girişim olma niteliği de yine buradan kaynaklanır. Çünkü deneyim, dile gelmediği, dolayısıyla da *deneyim* olarak kavranıp bilinmediği sürece, tam bir deneyim değildir ve bu yüzden de sosyoloji deneyimleri dile getirdiği ölçüde, onları yaratmakta da merkezî bir rol oynar. Üçüncü olarak, sosyolojinin insanın toplumsal yaşantısı ile temellenmesi, onun, izleksel uğraşları itibariyle kökleri aynı toplumsal, siyasal ve ahlâkî bağlamda bulunan düşünce ve etkinlik biçimleriyle bağını kurar. Dördüncü olarak, bugün içinde yaşadığımız dünya ile; kendi yaşadıkları dünya hakkında Marx, Weber, Durkheim, ya da zaman içinde daha geriye giderek, Hobbes, Rousseau gibi kişilerin ileri sürdükleri düşüncelerin bağlantısını kurar. Çünkü tarihsel bakımdan taşıdıkları özellik bir yana, onların yapıtlarının bugün de yaşarlıklarını

sürdürmeleri, onların ilgilerinin bizim yaşantılarımız için de geçerliklerini korumalarındandır. Weber bize, kendisi için bir bürokratik karabasan olan bir dünyayı anlatırken, bizim dünyamızı da anlatıyordu. Yine, Marx kendi yabancılaşma ve insansızlaşma dünyasını anlatmakla, bize bizim dünyamızdan söz ediyordu. Durkheim, onun ve bizim anomi dünyamızı anlatıyordu. Onlar düşünce ve çalışmalarının *yaratıcı* gücüyle, kendi deneyimlerinin bizimkileri de *temsil etmesini* sağlayan tarihsel ve insanî sürekliliği açığa çıkarmışlardır.[9] Önemli olan, her zaman için, deneyimle kurulan bağlantıdır. Yoksa Marx'ın 19. yüzyılın ortalarında, ya da Parsons, Mills, Fromm, Goffman, Aron, Gouldner, Castaneda vb.'nin günümüzde yaşamış olmaları hiçbir şey ifade etmez. *Bizim* yaşamlarımıza ve zamanımıza ilişkin *bizim* deneyimlerimize seslenmeyi sürdürdükleri sürece yaşayacaklardır. Bizim onlara kulak vermeyi sürdürmemizin tek nedeni de budur. Sosyolojik çözümlemenin tüm ve tek dayanağını ve amacını bu oluşturur. Eğer bir tarih --çoğu zaman olduğu gibi-- deneyime bağlanan köklerinden koparılmış bir fikirler müzesinden başka birşey değilse, hiç bir şey söylemeyen boş gevezelikten ibarettir. Tarih ancak, şimdi yaşadığımız ve yaptığımız tarihin dile getirilmesi olarak bir anlam ve geçerlik taşıyabilir.

Bunu yapar da. Çünkü günlük yaşamdan yükselen seslerin tanıklık ettiği modern toplumsal yaşantının temel ikiliği sosyolojinin içinde; bu disiplinin tüm tarihinin gelip dayandığı, sosyolojik düşüncenin ve özümlemenin temel ikiliği biçiminde kendini gösterir. Bu tarih boyunca, iki tip toplumsal çözümleme arasında hep açık bir çatışma olagelmiştir. Bu çatışma; kâh organist ve mekanist yaklaşımlar, kâh yöntemsel kollektivizm ile bireyselcilik, kâh holizm ile atomizm, kâh muhafazakâr ve özgürlükçü bakış açıları vb. arasındaki çatışma olarak etiketlendirilmiştir. Sosyolojik söylem içerisinde bu konular üzerindeki tartışmalar merkezî bir önem ve süreklilik taşır ve kökende hepsi, sistemin egemenliği ile eylemli insanın çabası arasındaki sürekli çatışmanın değişik görünümleridir. Ve modern sosyoloji, profesyonelleşmiş dilinin görünüşteki deneysel kuruluğu sayesinde, bu tartışmaları ve bunların gerisindeki çatışmayı, elde etmiş oldukları ve temele aldıkları deneyimin en tam ifadesi ve dile getirilişi ile yeniden biçimlendirmiştir. Çünkü modern sosyolojinin merkezinde, bir toplumsal sistem sosyolojisi ile bir toplumsal eylem sosyolojisi arasındaki karşıtlık bulunmaktadır. Bu da tam anlamıyla, sistem ile, modern toplumsal yaşantının eylemli insanı arasındaki karşıtlıktır.

Bu iki sosyoloji arasındaki karşıtlık, her türlü toplumsal eylem kuramının tartışılmasında merkezî önem taşır; ama hâlâ açıklığa kavuşturulması ve daha tam bir irdelemeye dayandırılması gereken bir karşıtlıktır bu. Yine de, savımızın bu aşamasında, çok kısa ve basit bir özetle ana çizgilerinin belirtilmesi kaçınılmazdır. Bir toplumsal sistem sosyolojisinde, toplumsal eylem kişisi toplumsal sistemin sadece alıcı ucunda resmedildi. Toplumsal varlıklar olarak, varoluşları ve doğalarından toplumsal davranış ve ilişkileri ve insan olarak kişisel kimliklerine ilişkin kendi duygularından hareketle belirlenmişlerdir. Süreç, toplumun temel değerlerine ve iş bölümünde oynayacakları rollere uygun normlara uyarlanarak toplumsallaşmaları sürecidir. Bu roller onlara hem öz kimliklerini, hem de sistemin işlevsel gereksinmelerini karşılayacak toplumsal yerlerini ve amaçlarını sağlayacaktır. Bütünüyle, ipleri sistemin elinde olan yaratıklardır onlar. Yani, işlevlerin yerine getirilmesi için gereken değerlerin ve belli davranışları uyaracak etmen-

lerin, üzerlerine damga gibi basılabildiği ve basıldığı *tabula rasa*'lardır. Dolayısıyla, kendi parçası olanlara göre ontolojik olarak da, metodolojik olarak da öncelik taşıyan, insanüstü, kendi kendini doğuran, kendi kendini ayakta tutan toplumsal sistemin değerleri ve uyarıları da, bu tabula rasa'lar üzerinde hâkkedilmiş olur. Böylelikle, sistem, üyelerine durumlarının, ilişkilerinin, amaçlarının ve yaşamlarının tanımlarını - bütün bunların öznel anlamlarını - ve bu tanımlardan doğacak edim ve etkileşimleri hazır etmiş olur. Böylece de, toplumsal eylem, tamamiyle toplumsal sistemin bir ürünü ve türevidir.

Bunun tam karşıtı olmak üzere, bir toplumsal eylem sosyolojisi, toplumsal sistemi, toplumsal edim ve etkileşimlerin bir türevi ve etkin, amaçlı, kişisel ve toplumsal yaratıcılığı olan varlıklar olarak görülen üyelerden oluşmuş bir toplumsal dünya şeklinde kavramsallaştırır. Böylece toplumsal eylemin dili, toplumsal eyleme katılanların, yaşamlarını, amaçlarını ve durumlarını tanımladıkları bir öznel anlamlar dilidir: öznel anlamlar temeli üzerinde geliştirdikleri hedef ve tasarılarının dili; hedeflerine ulaşmak ve tasarılarını gerçekleştirmekte başvurdukları araçların dili; böylesi çabaları yürütmek üzere giriştikleri toplumsal eylemin dili; hedef ve tasarılarının peşinde koşarken girdikleri toplumsal ilişkilerin dili; ve toplumsal rollerin, kurumların ve bunların toplumsal etkileşimlerinden doğan bir ürün olarak kavramsallaştırılmış toplumsal sistemin dili. Açıkça görülmektedir ki, tüm bu tablo, özellikle de toplumsal eylemle toplumsal sistem arasındaki ilişkinin sunduğu tablo, bu açıdan bakıldığında bir toplumsal sistem sosyolojisinin sunduğu tablonun tam karşıtıdır.

Aynı açıklıkla görülen birşey daha var. O da, iki sosyoloji arasındaki karşıtlığı böylesine kaskatı ve basitleştirici bir şekilde ortaya koymanın; toplumsal eylemle toplumsal sistem arasındaki ilişki hakkında birçok önemli soruyu davet etmek olduğudur. İşte bu bölümün bundan sonraki kısmında işimiz, bu soruların cevaplarını araştırmak olacak. Yine de, şimdiden, iki sosyoloji arasındaki bağıntıyı ve bunların doğurduğu çelişkili modern yaşantıyı apaçık ortaya koymuş bulunuyoruz. Sistemin egemen olmasından doğan modern yaşantı ile, toplumsal sistem sosyolojisinin çizdiği toplumsal dünya resmi arasındaki bağıntı besbellidir. Bu, içerisinde sizin "bir makineden başka birşey olmadığınız", "katı sistem"in dünyasıdır. Modern toplumsal-sistem sosyolojisinin toplumsal dünyası, tam anlamıyla bir makine, bir bürokrasi, bir sistemdir. Modern toplumsal yaşantının engin, gayrı şahsî, nüfuz edilmez, yabancı makinesidir. Bu yaşantının yabancılaşmış boyutu, soyut, uzak, cansız ve aşırı bir kudretle engelleyici, kendi kendine üreyen kavramsal sistemlerin nüfuz edilmez dokusuyla biçimlenir. Bir yanda modern yaşantının, bize kendi umutlarımızdan, özlemlerimizden, kendi amaçlarımızdan, kendi etkinliğimizden, kendi yaratıcılığımızdan söz açan diğer parçası; öte yanda, insan etkinliğinin temel kavramları ve emellerine, insan denetiminde, insanoğlunun bireysel ve toplumsal yaratıcılık potansiyeline ve yeteneklerine dayanan ve bunları tam anlamıyla biçimlendiren toplumsal eylem sosyolojisi bulunmaktadır. Bunlar arasındaki bağlantı da besbellidir. Toplumsal düşünce tarihinin bu yakasında, şu geçerlidir:

> "*Tarih*, hiçbir şey yapmaz, "sınırsız bir servete sahip *değildir*," o "savaşlara girişmez". Bütün bunları yapan, sahip olan ve savaşan, *insandır*; gerçek, yaşayan *insan*."[10]

Marx böyle diyordu. Sosyolojinin ve yaşantının ve bu ikisi arasındaki bağın, daha

özlü, daha uygun bir ifadesini bulmak güç.

Bu bizi, bu bölümün amaçları açısından, konuyu artık yalnızca toplumsal eylem sosyolojisinde odaklandırma noktasına getirecek gibi görünüyor. Toplumsal eylem sosyolojisi, temelini insan etkinliği kavramında bulunduğuna göre, bu kavram da kapsanmalı, bu kavramla hiç ilgisi olmadığı açık olan toplumsal sistem sosyolojisi tartışmaları ise dışarıda bırakılmalı. Ne var ki, durum oldukça farklı. Çünkü, 'herbir sosyoloji modern toplumsal yaşantının bir boyutunu dile getirir, bizi burada biri ilgilendirir, öbürü ilgilendirmez' diye basitleştirebileceğimiz bir konu değil bu. Hatta bunlar arasındaki karşıtlık ve gerilim, iki tür yaşantı arasındaki karşıtlık ve gerilimle paralellik gösterir. Başka bir söyleyişle, iki sosyoloji arasındaki çelişki, başat modern yaşantının ta kalbinde yer alan ve hayatımıza, zamanımızın ve mekânımızın değişmez varoluşsal gerilimi olarak sızıp yayılan çelişkiyi dile getirmektedir. Buradan da analitik olarak şu sonuç çıkar: Dile getirdikleri deneyimlerden hareketle, bu iki sosyoloji, toplumsal eylemle toplumsal sistem arasındaki ilişkinin iki alternatif biçimini önerirler. Hangi seçenek alınırsa alınsın, toplumsal eylem kavramının her türlü ele alınışında, bu ilişki esastır. Bu ise bizi, iki sosyoloji arasındaki daha ileri ve temel bir ilişkiye, yani daha da temelde yer alan bir konuya götürür. Bu ilişki, her ne kadar sosyolojiler arasındaki karşıtlığın temelini oluşturmaktaysa da, artık bir karşıtlık ilişkisi değildir. Bu konuya en iyi yaklaşım yolu; önce her ikisinin de ahlâkî temellerine bakmaktır.

Görünüşteki "bilimsel nesnellik"lerine ve "değer yargılarından arınmış" dillerine rağmen, böyle bir temelleri vardır ve eğer sosyolojik çalışmaların, temelde ahlâkî yapıda olduğuna ilişkin önceki iddia doğruysa, olması da gerekir. Süreç içinde, ilkin bu iki sosyolojinin ahlâkî temellerin, tüm sosyoloji tarihi boyunca olduğu gibi, bunların dillerini ve yöntemlerini belirlediğini göreceğiz. İkinci olarak da, ta başlangıcından buyana tüm sosyoloji geleneğini belirlemiş ve tanımlamış olanın, *aynı* ahlâkî temeller, yani aynı ahlâkî ilgi ve yüce amaçlar geleneği olduğunu bulacağız. Bütün bunlar da bizi, her iki sosyolojinin de, sosyolojik çözümlemelerin tarihinde en merkezî durumda olan tek bir sorunsalın karşılığı olduğu sonucunda götürecektir: O sorunsalın da en temel ve en tam dile getirilişi, toplumsal eylem kavramıdır. Öyle ki, bu kavram paradoksal bir biçimde, her iki sosyoloji için de merkeziyet kazanır ve dolayısıyla her ikisinin de gerçek önemi ve aralarındaki gerçek bağını, bu merkeziyet üzerinde kuruludur.

O halde, bu iki sosyolojinin ahlâkî temellerine bakıldığında, bir genel noktanın altını çizmek çok önemlidir. Bütün düşünce ve imgelem yapıtları gibi, sosyolojik yapıtlar da, ister açıkça ortaya konmuş olsun, ister örtülü - ve hatta onlara dayanan çalışmalar tarafından bile tanınmamış kalsın, insan doğasına ilişkin görüşler üzerine kurulur ve anlamını buradan alır. Açıkça belirtildiklerinde, onlara hangi statü yüklenirse yüklensin --ampirik, bilimsel ve evrensel, ya da varsayımsal, koşullu ve bulgulayıcı densin-- bunların asıl yapıları ve önemleri, etik kaynaklıdır. Bunlar, etik yapıntılardır. Ama bir amacı ve sonucu olan yapıntılar. Çünkü gerek pratikte, gerek çözümleme sırasında, bunlar *doğruymuş gibi* hareket edilir; dolayısıyla, sonuçları itibariyle doğru olurlar. Yani onlara uyarak hareket eden insanlar, o yapıntıların gerektirdiği ve o yapıntıları *doğrulayan* dünyalar yaratırlar. Bu da, hem kurama, hem pratiğe; toplumsal çözümlemeye ve toplumsal eyleme uygulanır; toplumsal eyleyiciler tarafından yaratılan pratik dünyalara ve toplumsal çözümlemecilerin ürettiği kavramsal dünyalara uygulanır.

Pratikte kuşkusuz durum daha sorunludur. Pratik dünyada, egemen kültür ve iktidar yapısıyla uyuşmazlık halinde olan bir insan doğası görüşüne dayanarak eylemde bulunan kimse, en azından zor zamanlar geçirecek ve o görüşle uyum halinde olacak bir dünyayı yaratma çabasında büyük engellerle karşılaşacaktır. Çözümleme dünyasında ise, kuramla pratik arasındaki ilişki, kuramın kaçınılmaz olarak pratik içinde gömülü olduğu ve pratiğin bir yansıması olduğu şeklinde kabul edildikte, böyle insan doğası görüşleri ve onlara dayanan çözümleyici şemalar, kolay kolay kavramsal bir geçersizlikten kurtulamazlar. Bunlar, pratik dünyada geçerlik taşıyan görüşlere çözülmez bir biçimde bağlıdırlar ve onların ifadesidirler; ama bu niteliklerin hiçbiri esas noktayı zayıflatmaz; hatta aslında vurgular. Zira, egemen kültürler ve iktidar yapıları, tek tek insan doğası görüşlerinin temelinden hareketle eylemde bulunan kişilerin eylemleri sonucu oldukları kadar, alternatif insan doğası görüşleriyle temellenen farklı toplumsal dünyalar ve toplumsal örgütlenme biçimleri yaratma girişimleridirler. Gerçekleşen çatışma olarak, bu alternatiflerle, onlar üzerine kurulu toplumsal ve siyasal eylem arasındaki çatışma son üç yüzyıla yakın zamanın tarihini yapmıştır; *"insan, gerçek yaşayan insan"* tarafından yaratılan tarihi. Böylece de son üç yüzyıllık zamanın toplumsal ve siyasal çözümlenmesini doğuran da, daha fazlasını yapabilmek üzere kendi yaptığı tarih üzerinde düşünen de "gerçekten yaşayan *insan*"dır.

Öyleyse insan doğası görüşleri salt etik yapıntılar değil, fakat toplumsal dünyanın pratiği ve bu pratiği ifade eden ve ondan, başka pratikler üreten kuram için, önemli sonuçları olan etik *reçetelerdir*. Ayrıca bunlar, belli bir tür reçetedirler. İnsan doğası görüşleri, esas olarak insan kapasitesi ve insan potansiyeli, yani insan *varlığı* görüşleridir. Toplumsal pratik ve çözümleme bağlamında, bunlar insan varlığı ile toplum varlığı arasındaki ilişki üzerine de, dolayısıyla toplum varlığı üzerine de bir görüşe yol açarlar. Doğrudan doğruya sosyolojik kullanılışına ilişkin olarak bakıldıkta; ilerleme, bir insan görüşünden, bir insan-toplum ilişkisi görüşüne, ve buradan da bir toplum yapısı görüşüne doğrudur. Başlangıçtaki insan görüşünde bulunan hareket noktasından kalkıldıkta, ilerleyiş tamamen mantıksaldır ve tüm aşamalarda, bir etik reçete olma ana karakterini korur. Bu, insanla toplum arasındaki ilişki biçimlerinin ve toplumsal örgütlenme yapı ve tiplerinin araştırılmasında işin içine giren; çözümleyici kavramsallaştırma, (ampirik) önerme ve kuramsal açıklama öğelerini reddetmek anlamına gelmez. Ama bunların, zorunlu olarak üzerine kuruldukları insan doğası görüşlerinden çıkan etik reçete bağlamında temellendikleri ve anlamlarını bu reçeteden aldıkları üzerinde ısrarla durmak anlamını taşır. Başka türlü ifade edersek; düşüncenin ve pratiğin her biçimi, bir yerden yola çıkmalıdır ve dolayısıyla ana konularının ya da tasarılarının yapısına ilişkin kimi kabullere dayanmalıdır; ve eğer düşünce ya da pratik ileri götürülecekse, bu kabullerin "doğru"luğu ya da "kendiliğinden apaçık" oluşu sağlama alınmış olmalıdır. Yani kısacası, söz konusu düşünce ya da pratiğin her türlü yaşayabilirliğini kaybetmesi istenmiyorsa, bunlar sorgulanamayacak ilksavlara *(axiom)* dayandırılmalıdır. Görmüş olduğumuz gibi, toplumsal düşünce ve pratik, köklerini kaçınılmazcasına toplumsal yaşamın içsel olarak ahlâkî karakterinde bulmaktadır. Şu halde temel ilksavlarının ahlâkî karakteri, zorunlu olarak, kendisinden yola çıktıkları şüphe-götürmez kabullerde ve dolayısıyla bu kabullerden çıkan her sonuçta içkin olarak bulunmaktadır. Özetle, insanın, insanla toplum arasındaki ilişkinin ve dolayısıyla toplu-

mun doğasına ilişkin görüşler; özgül sosyolojik kavramlar, önermeler ve kuramlar için anlam evrenleri belirleyen "öğretiler"[11] oluştururlar. Bundan başka, öğretiler, çözümlemenin gerek aslî gerek üstkuramsal (metateorik) düzeylerinde sosyolojinin içine nüfuz eder ve onu biçimlendirirler. Çünkü bunlar, sadece toplum kuramlarını kapsamakla kalmaz, bu kuramlardan çıkan karakteristik toplum çözümlemesi yaklaşımlarını da kapsarlar. Yani bu çözümlemelerle birlikte, sosyolojinin kendisinin, yöntemine ve diline ilişkin önerme kümelerini de içlerine alırlar.

Şimdi göreceğiz. Çünkü, iki sosyolojinin ahlâkî karakterini, bağlı oldukları insan doğası görüşleri ve bu görüşleri izleyen gelişmeler açısından özetle kurabilecek, yani, bunların öğreti olarak ana karakterlerini çıkarabilecek bir noktaya geldik artık. İlkin toplumsal sistem sosyolojisini ele alalım. Bu, toplumsal eyleyicileri tamamen yönlendirilebilir yaratıklar olarak gören bir insan kavramına yol açan, açıkça karamsar bir insan görüşüdür. Bu yaratıkların içine, gerek kendi kişiliklerinin gerek toplumsal sistemin istikrarı için zorunlu olan değerler ve davranışsal uyarımlar aşılanmıştır. Ama karamsarlık, bundan daha derindir; çünkü bu görüş, toplumsal eyleyicilerin bu şekilde toplumsallaşmaları gerektiği, aksi halde kendi kendilerine hiçbir şey yaratamayacakları savından ibaret değildir. Bundan çok, onlar kendi hallerine bırakılırlarsa, kendilerini ve toplumu mahvedecek bir anarşi ve kaos yaratabilecek ve yaratacak varlıklar olarak görürler. Bu açıdan bakıldıkta toplumsal eyleyicilerin ellerinden gelenin neden ibaret görüldüğü ileride daha ayrıntılı olarak incelenecek. Şimdi üzerinde duracağımız nokta, bunun ilksavsal *(axiomatic)* insan doğası görüşlerinden hareketle mantıksal olarak ileri görüldüğünde bir takım aşikâr sonuçları olacağıdır. Açıktır ki, eğer insanın doğası böyle ise, yani insan kendi istemiyle ancak kendini ve toplumu mahvedecek bir anarşi ve kaos yaratabiliyorsa, o zaman birey olarak ve toplumsal bir varlık olarak kendisinin yaşamını sürdürebilmesi, ve herşeyin üzerinde, bizzat toplumun yaşamını sürdürebilmesi için, kendi dışında ve üzeride bulunan bir düzenleyici varlık tarafından, kendini ve toplumu kuracak davranışa zorlanmalıdır. Böylece insan ve toplum arasındaki ilişki hakkındaki görüş de, insanların toplumun alımlayıcı ucunda bulundukları bir ilişki olarak, onların öznel anlamları ve buna bağlı eylem ve etkileşimleriyle, onların kendi varoluşları ve toplumsal varlık olma yapıları ile ve insanî varlık olarak kendi kişisel kimlik duyguları ile, bu üst-varlık tarafından belirlenir. Yine bundan dolayı, aynı mantıksal ilerleyiş içinde, topluma insan-üstü, kendi kendine doğuran ve kendi kendini hayatta tutan bir toplumsal sistem olarak bakar. Durkheim'ın ünlü sözleriyle, "toplum", *"kendine özgü* (sui generis) bir varlık"[12] doğrudan doğruya, tüm bu ilerleyişten çıkan üstkuramsal (metateorik) sonuca işaret eden bir genel kavramdır.

Toplum, kendine özgü bir gerçeklik olarak, doğa bilimlerinin konusunu oluşturan *şeyler* gibi bir *şey*'dir. Dolayısıyla doğa biliminin nesneleriyle aynı şekilde incelenebilir; onların mantığı üzerine bir sosyoloji modeli kurulabilir. Böylece, toplumsal sistemler, doğa bilimlerinden alınmış elverişli benzeşimlerle (analoji) -- organik ya da sibernetik modellerle kavramsallaştırılabilir. Durkheim'ın bu konuda da ünlü bir sözü var: "Toplumsal olguları şeyler gibi düşününüz... şeylerin zihinde oluşturulmuş bilinçli tasarımları gibi değil."[13] Burada Durkheim, bir adım daha atarak, insan bilincinin bu süreçte bir farklılık yaratmayacağını belirtiyor. Çünkü, toplumsallaştırma ve içselleştirme ona, [bu sürece] farklı bir inceleme tarzı gerektiren farklı bir konu

oluşturuyormuş gibi bir görüntü veriyorsa da, kaynağı yine dış gerçeklik ve *"kendine özgü* bir varlık" olarak toplumun zorlamasıdır. Gerçeklik ve zorlama, tam da toplumsallaşma ve içselleşmenin doğurduğu bu ayırt edici insanî bilinçlilik *görüntüsü* tarafından daha da etkili bir şekilde pekiştirilir. İnsan doğasına ilişkin karamsar görüşten başlayıp toplumsal sistem sosyolojisi olarak bilinen öğretinin tüm aşamaları boyunca gelişimi sırasında tamamen mantıksal olan ilerleyişi, bir bütündür. Bundan başka, insan doğasına ilişkin karamsar görüş, merkezî sorunu da açıklığa kavuşturur; ya da öğretinin yöneldiği ahlâkî ve çözümsel ilgi alanını: toplumsal düzen sorununu. Toplum nasıl mümkündür? İnsanın temelde kendini ve toplumu mahvedici doğası verili olduğuna göre, nasıl olur da herhangi bir biçimde toplumsal düzen varolabilir?

Burada sosyolojinin birkaç ortayolcu (ortodoks) noktasından birine geliyoruz. Disiplinin yapısına ve tarihine ilişkin her düzeydeki verimli ve çok sayıda metnin, bu noktayı yarı alaylı bir biçimde, kendilerinin sorunsallık taşımayan hareket noktası olarak kabul etmeleri, bu ortayolculuğun tanığı oluyor. Bunlar, düzen sorununun sosyolojinin merkezî sorunu olduğu savının gerçekten evrensel kabul gördüğüne tanıklık ederler. Ama bu savın da iki değişkesi (versiyon) vardır: Biri, mantıksal değişkedir.Hakkında herhangi birşey söylemeden önce, ilk önce bir toplumsal *düzenin* tanımını yapmamız gereken alanda, düzen sorununun bütün diğer sorunları mantıksal olarak önceklediğini ileri süren değişkedir bu. Bu değişkenin bizi uzun uzadıya yolumuzdan alıkoymasına gerek yok. Çünkü eğer çözümlemenin aslî ve kavramsal düzeylerini birbirine karıştırmıyorsak, ampirik verilere kavramsal bir düzen uygulamamızdan daha ürkütücü bir şey demek değildir bu. Gündelik düşünce dahil her türlü düşüncede sistemleştirme yaptığımız gibi, sosyolojik düşüncede de sistemleştirme yaparız. Bu düzeyde, düzen sorunsal olmaktan çok *ilksavsaldır.* Tıpkı mantıksal ve işlevsel olarak eşdeğer "insan toplumsaldır" önermesi gibi bu da, bizzat sosyolojinin varoluşu için kavramsal bir ön koşuldur. Öyleyse, mantıksal formüllendirilişiyle düzen sorunu, dışta bırakılamaz; ama banaldir ve bir sorun değildir. Bu düzeydeki gerçek sorun, düzenin *kavramsal* varoluşu değil, bizim çözümlemede kullandığımız kavramsal düzenin *türü*'dür. Bu da tabiî, iki sosyoloji arasındaki tartışmalı konulardan birini oluşturur.

Açıktır ki, "düzen sorunu" savı, sosyolojik düşünce üzerindeki etkisini, bu kadar dayanıksız temeller üzerinde koruyamazdı. Bu savın ayak direyebilmesine gerçek bir açıklama getirmek için, öbür değişkeye geçmemiz gerekiyor. Bu değişke, son derece daha inandırıcı ve öze değgindir.

Nisbet, kısa bir özet veriyor:

> "Avrupa sosyolojisinin temel kavramlarını anlamanın en iyi yolu, onları 19. yüzyılın başlarındaki sanayi ve devrimci demokrasi saldırısı karşısında eski rejimin çöküşünün yarattığı düzen sorununa getirilen cevaplar olarak görmektedir."[14]

Bu, kısaca göstereceğim gibi, söz konusu kavramların tarihinin ancak bir kısmıdır. Yine de şurası şüphe götürmez ki, düzen sorunu üzerinde odaklanmış tutucu bir 19. yüzyıl tepkisi vardı ve bu, ifadesini; Bonald'ın, de Maistre'in, Comte'un, Burke'ün, Coleridge'in, Southey'nin ve daha pek çoklarının yapıtlarında bulunuyordu. Buna yol açan da, o felâketli zamanları, düzen sorununu kişisel bir yaşantı olarak bizzat hissedip temsil edici bir yaşantı olarak dile getirilecek kadar dolaysızca yaşayan insanların baskısı idi. Bu insanî ilerlemenin aracı ve ölçütü olarak insan aklını yücelten ve geleneksel kurum

değerleri toptan eleştiren aşırı iyimser Aydınlanma görüşüne karşı bir tepkiydi; bu tepkiyi gösterenler geleneksel kurum ve değerleri toplumun lüzumlu tutkalı olarak görüyorlardı. Yine bu tepki, aynı kurum ve değerleri yerle bir ettiği için, tam eşitliğe olan açıktan açığa anarşik inancı yüzünden ve tutucu görüşün yorumcularınca, Fransa'dan tüm Avrupa uygarlığına sıçrayıp yayılacağı düşünülen toplumun düzensizleşmesinin, kaosun ve istibdadın babası olarak gördüğü işlerden ötürü, Fransız devrimine karşı bir tepkidir. Herşeyden önce de, insan topluluklarının bireyleri arasındaki bağları mahvettiği ve bunun sonucu olarak, tamamiyle parçalanmış, bağlantısızlaşmış, anomik bir toplumsal ve ahlâkî dünya yarattığı için ve heryerde böyle bir dünyanın izini süren, gözle görülür, kitlesel çaptaki aşikâr insanî düşkünlük yüzünden, yeni endüstrializme karşı bir tepkidir. Böylece, Aydınlanma'nın yıkıcı akılcılığı olarak görülen şeye, Fransız Devrimi'nin getirdiği sarsıcı düzensizliğe, sanayi devriminin ahlâk dışı egoizmine karşı tutucu tepki hareketi, bireyler üstü bir toplumsal ve ahlâkî egemenlik kurmanın yollarını aramıştır. Bunu yaparken, düzen sorununun çözümünü derhal belirleyen ve bunun sosyolojinin merkezî sorunu, sosyolojinin bakış açısı olduğunu ileri süren bir ahlâkî yetkenin -bir grubun, kutsal ve herşeyden önce organik bir topluluğun- dilini yaratmıştır. Tutucu tepki hareketinin, sosyolojinin gelişim süreci üzerindeki etkisi, ya da toplumsal düzen sorunuyla ilgilenen disiplinler için önemi, görmezden gelinemez. Dolayısıyla, modern toplumsal-sistem bakış açısı ile bunun klasik gelenekteki kökenleri arasındaki bağıntı - öğretisel bağıntı - aşikârdır.

Ne var ki, eğer sosyolojinin merkezî sorunu düzen ise, sosyolojinin bakış açısının da toplumsal-düzen bakış açısı olması gerekir. Oysa, görmüş olduğumuz gibi, öyle değildir. Şu halde şimdi, artık, toplumsal eylem sosyolojisinin ayırt edici ahlâkî karakterini, bu sosyolojinin temelindeki insan doğası görüşü ve bu görüşü izleyen ilerleyiş bakımından kurmak zorunlu hale geliyor. Nasıl toplumsal sistem sosyolojisinin temelindeki insan görüşü karamsar bir görüş ise, toplumsal eylem sosyolojisinin kökenindeki de, iyimser görüştür. İnsan özerk bir toplumsal eyleyici olarak, kendinden yaratıcı ve toplumsal olarak yaratıcı, gerek kendi kişiliğinin gerek toplumun oluşum ve gelişiminin tek ve etkin kaynağı olarak alınmaktadır. İnsanla toplum arasındaki ilişki dış kısıtlamaların ürünü olmaktan uzak, dolayısıyla toplumun; insan eylemliliğinin, anlam kurmakta ve bu anlama dayalı eylemde bulunmadaki insan yeteneğinin bir türevi olduğu, insan denetiminde bir ilişkidir. Şu halde, bunun yanısıra ve aynı mantıksal gidişle; toplum görüşü de, toplumu, insan üstü, kendi kendini doğuran ve yaşatan bir varlık olarak değil, insanla tamamlanan toplumsal bir dünya, toplumsal eylemin ve üyeleri arasındaki etkileşiminin dolaysız bir ürünü olarak kavramsallaştırılmış bir toplumsal sistem olarak kabul eden bir görüştür. Bu demek değildir ki bu bakış açısı kısıtlamanın aşikâr varlığını inkâr eder. İnkâr etmekten çok, kısıtlamanın yerini, insanın dışında ve ona hükmeden bir varlık içerisinde değil de, oldukça basit bir şekilde, diğer eyleyicilerin eylemlerinde görür: Yani insan tarafından oluşturulan iktidar ve egemenlik yapılanmalarında görür. Sartre'a bir anıştırma yapmak gerekirse kısıtlama, başkalarıdır.

Toplumsal sistemi odağa alan bakış açısında olduğu gibi toplumsal eylemi odağa alan bakış açısında da bütün ilerleyiş üstkuramsal (metateorik) bir sonuca doğru yönelir. Anlam ve eylem yine belirleyici terimlerdir. Buna dayanarak, toplumsal sistem öznel anlamın sonucu olan toplumsal eylem ve etkileşimden ortaya çıkmış ürün olarak görülür.

Toplumsal sistemi odağa alan bakış açısındaki ihmal edilişinin tersine, bu anlamın ve onun eylemle bağının anlaşılması, toplumsal eylemi odağa alan bakış açısında bulguya yönelik varsayımsal *(heuristic)* bir canalıcı öneme sahiptir. Bundan dolayı insanın anlam kurma yeteneği sosyolojinin konusunu kavramsallaştırmak ve doğa bilimlerinin konusunu kavramsallaştırmamak arasındaki önemli farkı oluşturmakta kullanılır. Öyleyse toplum bir "şey", bir "kendine özgü varlık" *(being sui generis)*, doğal biliminkine eş bir nesne değildir. Toplum ayırt edici özellikleri olan bir varlıktır, mahiyeti insanca kurulmuş anlamın temelleri üzerindeki toplumsal eylem ve etkileşim tarafından oluşturulmasına dayanır. Böylece, sistemlerin doğabilimsel modellerinin toplumsal sistem anlayışındaki kullanımının yöntembilimsel reddi ve toplumsal sorgusunun yapısına ayırt edici toplumsal-eylem yaklaşımı, sosyolojik çözümlemenin "yorumlayıcı", *verstehende* veya "anlayıcı" biçimidir. İnsan doğası üzerine iyimser görüşle başlayan ve toplumsal eylem sosyolojisi olarak bilinen öğretinin tüm düzeylerinde bütünüyle mantıksal gelişen ilerleyiş bir kere daha tamamlanır.

Ve bir kere daha, öğretinin yöneldiği ana sorunun niteliği veya ahlâkî ve çözümleyici ilgi insan doğasına iyimser bakışla açıklık kazanır. Bu öğreti, üyeleri üzerindeki toplumsal sistem denetimi görüşünden çok sistem üzerinde insan denetimi görüşünde yaşar. Bununla beraber, insan denetiminin modern toplumsal yaşantıdaki önemli yeri onun kesinlikle bir *sorun* olduğunun kanıtıdır. Üstelik bu durum başka yaşantılar için de geçerlidir. Çünkü insan denetimi sorunu hem 19. yüzyıl muhafazakâr tepkisi gibi tarih ve düşüncelerde aynı devrimci dönemin, hem de o tepkinin uzlaşmazca karşı çıktığı toplumsal, siyasal ve ahlâkî düşüncenin bir kalıtıdır. Bu hareket Aydınlanmadır.

Sosyoloji tarihçileri tepkiyi disiplinin geliştirici ortamı olarak gördüklerinden, onun düşmanca Aydınlanma tanımını da sonuçta kabul ettiler. Temelde onu sığ, önemsiz, kendini beğenmiş ve hepsinden önemlisi mekanik akla, sınırlı dar görgücülüğe ve insan soyunun yetkinliğine doğru kaçınılmaz ve şüphe götürmez ilerleyişine içten imanı içinde körlük derecesinde iyimser olarak belirlemeye devam ettiler.[15] Örneğin, sosyoloji kuramı üzerine yeni ve sözü geçer bir söylem, isterik kötümserliği açıklamak yerine tekrar tekrar ve yadırgatıcı bir tutumla onun "Aydınlanma'nın isterik iyimserliğine" takıntılı ve bilgisiz saldırısına eğilmiştir. Bize söylendiği biçimiyle, Aydınlanma'nın "siyasal kuramcıları dünyada olup bitenleri bütün olanaklı dünyaların en iyisi içinde iyi olarak düşlemişlerdi; sömürü süreçleri, insanın insanlıktan çıkarılması ve zorbalık bize Aydınlanma'dan miras kalmıştı."[16] Yazık, zavallı Voltaire sizi iyi tanımadı. Aydınlanma'nın sosyolojik kavranışının bir ölçütü olarak daha da şaşırtıcı ve sarsıcı derece belirgin olan şey bu saçmalığın sosyoloji tarihçileri ve kuramcılarının dikkatini çekmemiş olmasıdır. Çok ender olarak bazıları, Aydınlanma hareketinin insan etkenliği, yaratıcılığı ve özgürleşmesi ile ilgili olduğuna şöyle bir dikkat edip geçecektir. Ama bunlar, Akıl Çağı *(Age of Reason)*, İlerleme Düşüncesi *(Idea of Progress)* gibi sarsıcı başlıklar altında genele seslenen 'almanaklar' tarafından çizilmiş, onun popüler karikatürünü büyük bir öğretinin çok azını kullanarak olduğu gibi alan sosyolojik yorumlarda hep aynı biçimiyle bulunabilecek, kısık sesli değinmelerdir.

Bu karikatürün gerçeğin tohumları üzerine kurulduğu inkâr edilmemeli, bütün karikatürler böyledir. Bir noktaya kadar, *philosophe*'lar iyimser ve kendine güvenliydiler, umutlarını insanın ilerleme potansiyeline bağladılar ve bahislerini bilimin açık edici

gücü üzerine oynadılar. Ama, umutlar körü körüne değildi ve bahisler her zaman sağlama bağlanmıştı. Çünkü onlar bilimin inanılabilir sınırlarını, gelecek kuşakların muhtemel küçümseyişinin, çevrelerinde yükseldiğini gördükleri yeni dünyanın acıları, zâlimliği ve insaniyetsizliğinin, özgürleşen insan potansiyelinin şekil verebileceği koyu gölgeleri, umut ve çaresizlik, düşünsel güven ve duygusal kuşku arasında acı veren gidip gelmelerin farkındaydılar. Böylece, güvenin dışında sakınma, kaygı, kuşkuculuk ve sık sık düşülen mutlak bir umutsuzluk da vardı. Yeni bir çığırın açıldığı bu dönemlerde birbirleriyle yarışan bütün bu duygular sayesinde böyle dönemlerde yaşamış herhangi bir kişi *philosophe*'lardan hiç farklı değildi. Onlar da tünelin sonundaki karanlığı, aydınlığı olduğu kadar görebildiler. Sonuçta umutlu kaldılar. Ama bu gerçekçi insanlar aşikâr bir acı ve zulümle çevrildiklerinden, asla umutlu ve güvenli olmadılar.

Bütün bunlar, Aydınlanma'nın kendini adamış bilim adamları tarafından yıllar süren ciddi bilimsel çabayla ortaya çıkarılmıştır. Bunların ışığında uzlaşmacı sosyolojik betimleme affedilemez bir anlamsızlıktadır. Bu betimlemenin sosyolojinin tarihi ve yapısına ilişkin açıklamalar üzerindeki etkisi yürekler acısıdır.[17] Gerçek şu ki, Aydınlanma o zamana kadar görülmedik bir türde ve merkezilikle bir disiplinin, gelişmesinde olumlu bir etki yapmıştı. Nispet, kendi görüşü bu etkinin az çok tek yanlı olduğu yolunda olmasına rağmen ipucunu tekrar verir:

> "Tüm çağın egemen emelleri... bağlardan kurtulmanın emelleriydi: aklın engelleyici geleneklerden ve bireyin eski toplumsal bağlardan kurtuluşu."[18]

Ama Cassirer için, Aydınlanma "daha önce çok ender başarılmış bir düzeyde eleştirel işlevi üretici işlevle birleştirdi ve doğruca birini diğerine dönüştürdü."[19] Amaç, insanın kurtuluşu; araçlar, toplumun ve tanrısal buyruğun şimdiye kadar dokunulmadan korunmuş kurumlarının duraksamaksızın kılgısal *(pratik)* eleştirisi; gereçler, usçuluk ve görgücülüğün bileşiminden oluşan öyle bir bilimsel yöntem ki, hiçbir şey onun uygulama alanının dışında, eldeğmedik halde kalamıyor. Böyle bir toplumda eleştiri, eylemdir-patlayıcı eylem. Tanrısalca düzenlenmiş evrensel durumlar insan yapısı tarihsel durumlara dönüştü. Toplumsal ilişkiler, kurumlar ve sistemler insan eyleminin öznesi ve nesnesi oldu. Kısacası, Aydınlanma, ülküselin insan tarafından kuruluşunu tanrısal kuruluşuna karşı öne sürdü. "Eleştirel işlevi üretici işlevle" birleştirerek, "olan" ve "olması gereken" arasındaki mantıksal mesafeyi bir toplumsal eleştiri silâhı haline getirdi; bu mesafeyi varolan ile ülküsel olan arasındaki mesafeye dönüştürdü; bu toplumsal eleştiri çerçevesinde ülküye erişim varolana insanötesi bu anlam yüklemek yerine insanî bir anlam yüklemeyi de yaratıcı biçimde beraberinde getirdi.

Hem sorunun, hem de çözümlerinin formülleştirilmeleri şurada yatar: Tarih, kişilik, toplum, topluluk temelde insanın gerçekleştirdiği şeylerdir. Oysa insanın yarattığı anlamların, olanakların ve özlemlerin açık ve devredilemez gerçekleşimi olarak onların insan tarafından kuruluşu bir ülkü halinde kalır; çünkü varolan durum insanın gerçekleştirdiklerinin insan denetiminden tanrısal yetkenin şeyleşmelerin, insanüstü toplumsal sistemlerin ve görünüşte özerk makinelerin denetimine girdiği bir durumdur. O zaman denetim sorunu insanların temelde kendi toplumsal ürünleri olan şeyler üzerinde denetimi tekrar nasıl *kazanabilecekleri*, "yalnızca insan" olabilecekleri bir dünyayı yaratmak için "makinalarla" nasıl "mücadele" edebilecekleri sorunudur. Çözüm, toplumsal eylem yoluyla insan denetimini varolan kurumlar, ilişkiler, durumlar ve sistemler

üzerinde onları ülküsel anlamlarının insanî kuruluşları ile uyumlu hale getirerek kurmak için gösterilecek aralıksız çabada yatar. Yine gelip, anlam ve eyleme, sonucu belirleyen bu terimlere dayanıyoruz. Bu ise, sosyolojik düşüncenin gelişmesi ve mahiyeti üzerinde Aydınlanma'nın olumlu etkisini bütün bütüne aşikâr kılıyor. Aydınlanma ikinci, belirgin ve karşıt ana sorununu sosyolojiye miras bıraktı: denetim sorununu. Aynı sebeple, Aydınlanma bu sorunun cevabını oluşturan bir ikinci, belirgin ve karşıt sosyolojinin doğmasını sağladı: toplumsal eylem sosyolojisinin. Modern toplumsal-eylem bakış açısı ve onun kökleşmiş gelenekteki kaynağı ile arasındaki bağ -öğretisel bağ- apaçıktır.

İki soru, iki sosyoloji: buraya kadar aralarındaki karşıtlık hâlâ indirgenemez bir bütün olarak görünüyor.[20] Bununla beraber, tartışmanın bir sonraki evresi, ikisinin de -zıt olsalar bile- tepki verdikleri tek ve temel belirsizliğe olan karşıtlıklarının ardına götürür bizi. Bu, onların dayandığı insan doğası üzerine görüşlerin atalarını belirlemek için zamanda geriye doğru bir diğer ve daha uzun yolculuğu gerektirir. Çünkü bu görüşler hakkındaki önemli nokta onların ortaçağ toplumunda anlaşılabilir bile olmadığı ve bunun o toplum artık yaşamadığı için böyle olduğudur.

Sıkıntı, kısaca açıklarsak, bir varlık olarak ortaçağ toplumuna atfedilen gerçekte olduğundan daha çok tutarlılık ve kararlılığa, uzun, yaygın ve parça parça olan dağılma sürecinin gerçekte olduğundan daha âni ve canlı gösterilmesine bağlıdır. Bununla beraber yavaş, duraksamalı ve bölünmüş olsa da batı düşüncesinin bütün biçimlerinin ortaçağ toplumunun çöküşüyle oluşan iki dünya arasındaki tarihsel kesintiden başlayarak yerleştiğini söylemek hiç de abartma olmayacaktır. Kesikliğin boyutları bireyin kavranışındaki kozmik dönüşle açıklık kazanır. Buradaki amaçlarımıza uygun olarak Raymond Williams terimin anlambilimsel tarihini çıkarmıştır:

> "Ortaçağ düşüncesinde birey 'bölünemez' anlamına gelirdi... Önceden, bir bireyi betimlemek üyesi olduğu grubun bir benzerini vermek iken, o zamandan bu yana yavaş yavaş ve belirsizlikler içinde 'başlı başına bir bireyi' düşünmeyi öğrendik."[21]

Kişinin gruptan bu ayrılmazlığı, tipik ortaçağ köyündeki yaşam örüntüsünü çok doğru olarak yansıtır.[22]

Yeni hiç bir düşüncenin girmediği, hiçbir hareketin her hangi bir şekilde etkilemediği, hiçbir coğrafî ve toplumsal değişikliğe konu olmayan kapalı ve durağan bir topluluktu o. Yaşam mevsimler kadar düzenli ve önceden kestirilebilirdi. Bu herkesin herkesi bildiği, böylece herkesin diğerinin yaptığı herşeyden haberli olduğu küçük bir topluluktu. Bu, modern birey yaşantısının önemli bir parçası olan kamusal ve [illegible] yaşama boyutları arasındaki ayrımı kavramanın bile olanak taşımadığı, doğumdan ölüme kadar tüm yaşamın kamunun içinde geçtiği bir topluluktu. Dahası, gereksinimlerini karşılamak için herkesin bir gruba bağımlı olduğu farklılaşmamış bir topluluktu. Yani, iş bölümü yoktu. Elbette bu çok önemlidir, çünkü modern birey kavramının merkezi olan diğerlerinden farklı olma duygusunun üreticisi olan yaşamöyküsü ve yaşantıların farklılaşması işbölümüne dayanır. Onsuz kişisel yaşam, deneyim, yaşamöyküsü bir kişiden diğerine değişmeden, farklılaşmadan kalır. Onsuz "başlı başına insan"ın kavranması düşünülemez.

Kısaca, ortaçağ insanı sabit, durağan ve değişmez dünyası içinde bu dünyayı ve orada kendine önceden takdir edilmiş yeri sorgulamadan kabul ederek ve kendisinin yalnızca grubun bir parçası olduğunu farkederek yaşadı. Dahası, tanrısal bir yönetim altında

olduğundan, dünya bir veriydi. İnsanın ortaçağdaki kavranışı, ondan ayrılamaz ve bölünemez olan tanrısal yapı ve istencin ortaya çıktığı bir varlığın kavranışıydı. Açıkça, ortaçağ köyünün kapalı, durağan, farklılaşmamış topluluğunun sahip olabildiği tek hayat görüşü, herşeyin özünün ve herşeyin ardındaki etkenliğin yalnızca tanrısal yaratıcılık ve yetkede yattığı yolunda olduğundan, belirgin bir insan doğası ve etkenliğinin kavranması için hiçbir olanak yoktu. Böylece ortaçağ toplumunda insan doğası üzerinde görüşler de olanaksızdır. Böyle görüşlerin yükselmesi gibi herhangi bir tehlike olduysa bile, devlet ve kilise birliğinin feodal gücü buna kolayca karşılık verdi.

Elbette onun bu kadar kolay karşılanabileceğini düşünemeyiz; çünkü ortaçağ düşüncesi sonunda toplumsal, siyasal ve ekinsel varoluşunun her yönünde, gelişen ve temel karşı çıkışlarla yüz yüze gelmek zorundaydı. Karşı çıkışlardan biri de dinbilimin kendisinden geldi. Protestanlık doğuyordu ve tanrısal olarak takdir edilmiş dünyaya inancı koruyarak, insan için hiçbir şeyi kağıt üzerine dökmemiş, ama insanın bilmediği ve etkileyemediği kaderinde sadece selâmeti ve lânetlenmeyi onun için önceden takdir etmiş, onu dünyadan yalıtılmış ve kişisel becerileri ile bırakmış anlaşılmaz bir tanrıdan önce insanı savunmasız kişilikli tek yaratık olarak görmüştür. Bu yaratığın bilgisi için tamamen erişilemez olan tanrısal istence göre nasıl davranması gerektiği, şimdi bireysel bir varlık olarak onun kendi acı veren yazgısının konusuydu; ve ancak bireysel *insanî* seçim tarafından çözülebilecek bir sorundu. Tanrısal istenç şeffaflığını yitirirken, insan istenci doğdu-ama bireyselce ve bu bireysellikte her birey ve onun hemcinsleri arasındaki denk belirsizlikle doğdu. Kozmik bir ölçütteki tanrısal istencin yeni belirsizlik sorunu, John Heritage'ın insan dünyasında "güdülerin belirsizliği" sorunu olarak adlandırdığı yeni sorunla kesinlikle koşuttur.[23] Protestanlık tarafından yaratılmış insan bilgisi ve tanrısal istenç arasındaki karşıtlık belirgin bir insan etkenliğinin yeni kavranışına doğru atılan yoklayıcı ilk adımların karşıtlığıydı. Buna benzer bir başka adım 15. yüzyıl Renaissance'ı tarafından atılmıştır. İşte Tanrı'nın Âdem ile konuşmasından söz açan Pico della Mirandola; ama o insanın eyleyiciliği karşısında dehşete düşmüş Protestanlıktan çok daha güvenle söz ediyor bu eyleyicilikten.

> "Yalnız sen, sana vermiş olduğum kendi istencinle koymadıkça hiçbir sınıra bağımlı değilsin. Seni dünyanın merkezine yerleştirdim, böylece kendini özgürce yapabilir ve yönetebilirsin, kendin için seçtiğin herhangi bir biçimi alabilirsin."[24]

Dil hâlâ dinsel ise de, ileti (mesaj) köktenci ve moderndir. Tanrı ortaçağ dünyasının merkezindeydi; insan ortaçağ sonrası dünyanın merkezindedir. İnsan ve dünyası, insanın seçtiklerini sınırlamak için seçtiği şeyleri de içeren, insanın seçtiği herşeydir.

Fakat ileti tamamen inanç değişikliklerinin sonucu değildi. Ortaçağ ortodoksluğuna karşı çıkan yeni öğretiler yani toplumsal yaşantı, alıştırmalar ve örgütlenmeden çıkan ortaçağ toplumunun bizzat kendi yapısına olan derin karşı çıkışlarının biçimlenmesiydi. Bu toplum işbölümünün, kentlerin, pazarların, iletişimin, para ekonomisinin ve girişimci kapitalizmin yeni başlayan gelişimiyle karşılaşıyordu. Kısaca, bütün türlerin farklılaşmasıyla ve böylece modern bireysellik kavramında ana önemde bir yeri olan başkalarından farklı olma duyumunu ortaya çıkaran yaşam öyküsü ve yaşantının renklenmesiyle karşılaştılar. Burada, hayatî olan devingenlik olanağıdır, çünkü o rol ve konumları doğumdan ölüme değin değişmezce benimsemekten çok elde etmeye dayanan düşünceye imkân yaratır. Sonuçta insanlar kendilerini özel toplumsal rolden ayrı kişisel

nitelik, yetkinlik ve kimliklere sahip olarak hayatlarını biçimlendirmede etkin eyleyiciler olarak kavramaya başlayabilirler; ve böylece sadece kamusal, toplumsal ve topluluksal alanı değil yaşam, yaşantı ve etkinliğin ayrı bir kişisel, bireysel ve özel alanı da ele geçirirler. Kendilerini "başlı başına bir birey olarak" kavrayabilirler. Tüm süre yavaş, düzensiz ve de belirsizlik ve gerilim "hisleriyle" rahatsız edici de olsa zamanla insan varoluşunun her köşesine karşı konulmaz bir biçimde ulaşırken onu durduracak hiçbir şey yoktu. Modern birey belki ağlayarak doğmuştu, ama bu ağıt yeryüzünün tartışmasız kalıtçısına yakışır gürlükteydi. Dinsel öğreti ve inanç değişiklikleri tarafından biçimlenen insanın yeni ülküsü, dünya görüşü ve kavrayışlarının böyle verimli topraklara düşmesine şaşmamak gerekir; ve bu değişkenliklerin alabildiğine laik önem ve sonuca sahip olmasına da şaşmamalı.

Yeni dünyayı anlamlandırmayı uzun, çetin ve büyük bir görevin bir parçası olarak üstlenen sosyoloji böyle bir sonuç olarak doğdu. Anlam, içinde yaşamak için yapıldığından bu görev de aynı zamanda yeni dünyayı *yapma* göreviyle aynı şeydi. İnsanın artık tanrısal doğanın yalnızca bir ikonu olarak görülemeyeceği belirlenmişken, bu gibi anlamları yaratmada ilk adım açıkça kendi farklı insan doğası üzerine bir görüş oluşturmaktı. Bundan dolayı insan doğası üzerine görüşler için sosyolojinin olurlaması disiplinin mantıkça gerekli temelleri hakkında çözümleyici bir amaçtan çok daha fazlasını oluşturur. Tarihsel görüngüler niteliğindeki bu görüşler onu "ortaçağ dünyasından uzun ve pürüzlü gelişimimizin" bir kanıtı olarak yerleştirir.[25] İnsan doğası üzerine görüşleri, (aynı sebeple sosyoloji de), ortaçağ toplumunun dağılışından önce anlaşılamazdı.[26] İnsan doğası üzerine görüşler ve aynı sebeple sosyoloji de ortaçağ sonrası dünyadaki birkaç yöne çekilebilir yaşantının kendi içinde eklemlendirilmesidir. Dahası, şimdi insan doğası üzerine görüşlerin gerçek özünü, karakterlerinin en derin anlamını ve sosyolojik çözümlemenin belirleyici rolünü ve buradan da tüm sosyolojik geleneğin kökündeki tek ve temel konuyu görecek bir konumdayız.

Belirgin bir insan doğası üzerine görüş yakalama işinde ilk sorun, ilk terimin bu olanağı en başta ortaya çıkarmış olan tam da bu süreçlerce daha önce tanımlanmış olmasıydı. Ortaçağ insanının tersine, modern insan bireysel insandı. Ama bireycilik deneyimi -ve göreceğimiz gibi, biçimlenmesi- için merkezî olan şey, belirsizlikti. Bir taraftan, Pico'yu hatırlarsak, insan şimdi "dünyanın merkezindeydi," seçim yaparken kendini ve dünyasını "yapmakta ve yönetmekte" özgürdü. Olumlu anlamda insan, özerk insanî eyleyici, kendi dünyasının yaratıcısı ve uzlaştırıcısıydı. Diğer yandan, diğer topluluksal bağlarından ve grup özdeşimlerinden soyutlanmıştı; olumsuz anlamda, sadece tanrısından değil hemcinslerinden de yalıtılmış tek başına bir bireydi. Ortaçağ toplumu, yaşam için en azından onun üyeleri ve üyelerinin kimliği olarak bir toplumsal temel sağlamıştı ve bu yitirilmişti. Böylece şimdi iş, gerçekten ahlâkî bir bireysellik için yeterli temel aramak anlamında yeni bireyciliğe toplumsal ve ahlâkî açıdan uygun yeni bir topluluksal çerçeve yaratmaktı. Ama bunun nasıl kurulacağının kendisi yine bireyciliğin belirsiz, olumlu ve olumsuz yaşantısı yüzünden başlı başına bir sorundu. Modern birey, yalnız kendi bireysel kaynaklarını kullanarak kazandığı bir dünyası olan özerk bir insan eyleyicidir.

Bütün bunlardan, insan doğası üzerine görüşlerin sosyolojisi için en derin anlam ve önemin ne olduğu ortaya çıkar. Bunlar bireyciliğin yükselişine ilk ve açık tepkilerdir;

sosyolojinin, tarihsel olarak bir çok sonuçları olan birey ile toplum arasındaki ilişki sorunuyla durmaksızın meşgul olması bundan ileri gelir. Sosyolojinin, kendi düşünce geleneğinde belirgin biçimde önemli olan, gerçekten ahlakî bir bireycilliğe uygun düşen topluluksal temel arayışına katılımı da buradan kaynaklanır. Ama, bireyciliğin tanrısal etkenliğin yaratma ve yasaması olarak kavranan dünyanın külleri üzerinde yükselişi esasen, insan etkenliğinin *(human agency)* yükselişidir. İkinci ve temel olarak da insan doğası üzerine görüşler insan etkenliğinin yükselişine tepkilerdir. Bunlar, insan etkenliği, insanın ve dünyasının dayandığı insan kapasitesi ve gizil gücü üzerine görüşlerdir. *Toplam olarak, tümünün bütün amacı tamamen insanî etkenliktir.* İnsan etkenliğine ilişkin görüşler, modern bireyin, bir yandan topluluksal açıdan yalıtılmış ve köksüzleşmiş bir varlık olarak, beri yandan da ister istemez kendi kendine ve toplumsal olarak yaratıcı bir varlık olarak yaşadığı birkaç yöne çekilebilir deneyimi kendi içinde eklemlendirirler. Birey ve toplum üzerine görüşler insan etkenliği ve onun etkilerine ilişkin görüşlere dayanır. Gerçekten ahlâkî olan bir bireysellik için uygun düşen topluluksal temel üzerine görüşler insanî etkinliğe ilişkin görüşlerden türerler. *İşte çevresinde tüm sosyolojik çözümleme tarihinin yazılabildiği sorunsal: insanî etkenliğin sorunsalı. Toplumsal eyleme sosyolojide tek ana kavram olma konumunu veren odur; çünkü toplumsal eylem, insanî etkenlik sorunsalının doğrudan ve kesin sosyolojik çevirisi ve anlatımıdır.*

Toplumsal eylem kavramına farklı iki sosyolojinin her ikisinde de paradoksal merkezîliğini veren bu sorunsaldır; ve böylece her birinin anlamlılığını ve aralarındaki gerçek bağı tanımlar. Çünkü aralarındaki karşıtlık şimdi tamamen yeni bir ışık altında görülür. İlk başta birey ve toplum ilişkisine olan ilgileri, gerçekten ahlâkî olan bir bireysellik için uygun düşen topluluksal temeli araştırmaya ortak yönelişlerini açıkça ortaya koyar. Bu sorunsala getirdikleri farklı çözümler hâlâ, birinin özerk insan etkenliğini kabul ederken, berikinin reddetmesinden ve bunun sonucunda birinin kendini toplumsal eylem kavramı üzerinde bina ederken, berikinin toplumsal eylemi bir temel kavram olarak kabul etmemesinden ileri gelen bir karşıtlığa işaret ediyor gibi gözükebilir. Oysa karşıtlığın bu halinin yüzeysel ve yanıltıcı olduğu su yüzüne artık çıkmıştır ve farklı iki sosyolojinin arasındaki temel bağın ikinci noktasını bulmak için onun ötesine geçebiliriz. Çünkü *her ikisine de yalnızca yol açtığı değil dayanak da olan özerk insanî etken biçimiyle insan üzerine görüşler olarak* insan doğası -böylece insani etkenlik ve sonuçları-ve *toplumsal eylem kavramları üzerine* her ikisinin de olumlamalarını izler. Bunun toplumsal-eylem bakış açısı için doğru olduğu artık büyük bir açıklık kazanmış olsa gerektir. Ama şimdi toplumsal-düzen bakış açısından da aynı oranda açık kılınmalıdır. İnsan üzerine kötümser toplumsal-düzen görüşünü hatırlarsak; kötümserlik sonsuza kadar yönlendirilebilir bir yaratıktan çok, *eğer kendi kısıtlanmamış araçlarına bırakılırsa* kaos ve anarşi yaratacak olan bir varlığa ilişkindir. Bu ise, hiç kuşkusuz, insanı en az toplumsal-eylem bakış açısındaki kadar özerk etken olarak kabul eden bir görüştür. Belirgin fark, insanın bir sosyoloji tarafından kendi kendine ve toplumsal olarak yaratıcı gözükürken, öteki tarafından kendi kendine ve toplumsal olarak yıkıcı görülmesidir. Yani, aralarındaki gerçek karşıtlık düzen ve eylem arasındaki karşıtlıkta yatmaz; bir yandan düzen ve eylememe *(not-action)*, diğer yandan da düzen olmayanla *(not-system)* eylem arasındadır. Oysa, bu karşıtlık, insanî etkenliğe ve onun sonuçlarına

karşıt tepkilerinde, böylece temelleri üzerinde her birinin onun tüm analitik, kuramsal ve öğretisel gereçlerini kurduğu toplumsal eylemin kaynağı, nitelikleri ve getirilerinin karşıt kavramsallaştırmasındadır. *Özetle: sosyolojik düşünce ve çözümleme insanî etkenliğin yükleşininin birden çok yöne giden deneyimine bir tepki oluşturur. Sosyolojik düşünce ve çözümlemenin tarihi bu birden çok yöne gidişin oluşturduğu çataldan ortaya iki karşıt toplumsal eylem kavramı, dolayısıyla iki karşıt ahlâkî ve analitik gelenek, yani toplumsal sistem sosyolojisi ve toplumsal eylem sosyolojisi çıkartır. Onların ana düzen ve denetim sorunları, insanî etkenlik ve onun sonuçlarının karşıt belirlenmelerini, bu sorunlara getirdikleri öğretisel yanıtlar, gerçekten ahlâkî olan bir bireysellik için uygun düşen topluluksal temelin karşıt biçimlerini oluşturur. Bu nedenle kökte iki sosyoloji de toplumsal eylem sosyolojisidir.*

Şimdi atılması gereken adım farklı iki sosyolojinin kökündeki insanî etkenlik üzerine farklı iki görüşe ve toplumsal eylemin farklı iki kavranışına daha yakından bakmaktır. Yalıtılmış ve topluluksal açıdan köksüz fakat aynı zamanda özerk bir insan etken olarak modern bireyin birden çok yöne giden yaşantısının farklı iki sosyolojik geleneğe doğru çatallanmasında toplumsal-eylem bakış açısı açıkça ikinci ve olumlu boyuta yapışmışken toplumsal-düzen bakış açısı ilk ve olumsuz boyuta tutunmuştur. Bu açıdan, her iki geleneğin de kökleri ortaçağ sonrası düşüncenin oldukça erken dönemlerindedir. Ortaçağ insanı davranışının aralıksız topluluksallık ve görülebilirlik, evrensellik; zorunluluk ve bundan dolayı, bütünüyle öngörülebilirlik tarafından biçimlendiğini; oysa ortaçağ sonrası insanının davranışının nasıl bireyci, güdülenmesel açıdan karanlık, durumsal şartlara bağlı ve bunlardan dolayı bütünüyle öngörülemez olduğunu daha önce gördük. Bu durum için olanaklı iki tepkiden biri görülebilirlik, evrensellik, zorunluluk ve böylece insan davranışının öngörülebilirliğini geri getirebilecek bazı yollar aramaktı. Diğeri de insan yeteneği ve olanağının geliştirici ortamı olarak bu yeni müphemliği, tarihsel ve ekinsel değişkenlik, zorunsuzluk ve böylece öngörülemezliği olumlamaktı. İkinci tepkide gizli olan büyük çelişkiyi daha sonra göreceğiz. Bununla beraber, buradaki amacımız itibariyle, karşıtlık, bizi, insanî etkenliğin yükselişine verilen tepkiler farklı iki ilkörneksel haline ve böylece farklı iki sosyolojinin kökündeki toplumsal eylemin farklı iki ilkörneksel kavranışına götürüyor. Bu biçimler ilk olarak Thomas Hobbes'unkiler ve ikinci olarak da Jean-Jacques Rousseau'nunkilerdir.

19. yüzyıl muhafazakâr tepkisinin aracılığı ile sosyolojide toplumsal düzen sorununun klasik tanımı Hobbesçu terimlerde verilir. Bunun, Hobbes için baş ve özel ilgi sorunu olması şaşırtıcı değildir. On yıldan az bir sürede çıkan iki içsavaşın sonucunda, Hobbes hızla ve ivedilikle *Leviathan*'ı üretiyordu. Bunun ötesinde, kendi tanımlamasıyla modern bireyciliğin ve ortaçağın izlerinden tam bir kopuşun sonuçları ile karşı karşıyaydı. Yaşantı ve biçimlenme, kılgı ve kuram arasındaki bağ bir kez daha apaçık. Hobbes zamanının kılgısal yanıtlarını onun tarihsel olarak olumsal *(contingent)* sorunlarıyla eklemliyordu. Bununla birlikte, böylesi bir tam belirsizlik ortamında, düzen arayışının, genel olarak insan davranışına yitirmiş olduğu evrenselliği, zorunluluğu ve öngörülebilirliği yeniden kazandırma girişimi biçimini almış olması da şaşırtıcı değildir. İçsavaş ve dolayısıyla modern bireyciliğin apaçık vahim sonuçlarıyla yaralanmış bir toplum üzerine yorum olan Hobbes'un yaklaşımı aynı zamanda evrenselliğin öne sürülme

nedeni ve önermelerin mantıksal olarak zorunlu sırası olarak yorumun izlediği toplumsal ve siyasî kuramdır. Bunu Hobbes, basit ve kendinden kanıtlı ilksavlardan yola çıkarak karmaşık ve olanaklı görünmeyen önermeleri kanıtlama yeteneği olan geometrik usavunma yoluyla ve Galileo'daki devinimin yeni yasaları -özellikle, nesneleri dışarıdan durdurulmadıkça doğal olarak devinirler önermesinin- yardımıyla inşa etti.Hobbes toplumsal ve siyasal kuramının temelleri olarak modern birey kavramını tamamen benimseyerek, ya da en azından modern bireyin hemcinslerinden yalıtılmasını vurgulayan parçasını benimseyerek işe başlar:

> "Kişi; sözleri ve eylemleri ya kendi sözleri ve eylemleri olarak ya da başka insanların sözleri ve eylemlerini temsil ediyor olarak kabul edilen kimsedir. Onlar, kendininki ise *doğal kişi,* yok başkasının sözlerini ve eylemlerini temsil eder görülüyorsa bu *taklit* ya da *yapay kişidir.*"[27]

Kısaca, "doğal kişi" kendi becerisinin ürünü olan, yani "yapay" olan tüm toplumsal ilişkilerden soyutlanmış modern bireydir. Bu noktada, devinim yasaları öne geçer, çünkü Hobbes, gövdenin hareketinin bir biçimi olarak insan doğasını ve insan deviniminin toplumsal dünya için mantıksal sonuçlarını ortaya çıkarmayı üstlenir. Bu açıdan, insan devinim yasalarına uygun bir makinadır. Makinayı çalıştıran başlıca devinimler başlıca tutkulardır: erk isteği ve ölüm korkusu. Açıkça, bu tutkularla devinen insanlar, özellikle ve erkin tanımından ötürü kaynakların doğal olarak kıtlığından dolayı zorunlu olarak rekabetçidir. Tam anlamıyla bencildirler. Bireyler tek "doğal" birimler olduğundan ve bireysel tutkular temel devinimleri oluşturduğundan, bireysel istek ve istek yargılarının *(judgments of desire)* dışında kalan herhangi bir ahlâkî düzen bulunamaz. Böylece, bencil tutkular, isteklerin başarılması ve korkulardan kaçınma açısından sonuçlarına göre bireylerin eylemlerinin dengesini hesapladıkları "aritmetik hesaplama"ya veya bencil usa hizmet ederler. Dahası, doğa onların erekleri elde etmek için kullandıkları fiziksel ve ruhsal kapasitelerini eşit yapmıştır. Tümü bir araya geldiğinde, bu, ölümcül bir rekabet, erekleri ne ulaşmak için sürekli birbirlerini yenilgiye uğratmayı amaç edinmiş düşmanlar olarak insanların kıt kaynaklar için aralıksız bir mücadelesidir. Hobbesçu "savaşta herkes herkese karşıdır" ve onda "güç ve hile ... iki üstün erdemdir", "sürekli korku ve korkunç bir ölümün tehlikesi vardır ve insanın yaşamı çirkin, zavallı, yalnız hayvanca ve kısadır."[28] Özetle, Hobbes'un "doğal kişi"si ahlâk dışı ve tamamen kendine yöneliktir. Bu; bir içsavaş döneminde anlaşılabilir olsa da (ve geçmiş toplumsal düşüncenin bugünkü kaygılarla olan bağının öneminin altını çizerek, bugünkü dünya üzerine olanaklı bir görüş olarak anlaşılabilse de) insanî koşullar üzerine boğucu hazinlikte bir görüştür.

Bundan başka, Hobbes'un görüşü, düzen sorununu kesin olarak ortaya koyar, çünkü bu gibi insanların kendilerinin ve toplumun hayatta kalışını güvenceye alabilmesine elveren hiç bir yol görünmemektedir. Dış görünüş itibarıyla, Hobbes'un çözümü az çok şaşırtıcı gelir; çünkü bu, üstün siyasî egemenliğin salık erkine kendilerini ve erklerini topluca bırakan bencil ve erk peşindeki bireylerin gönüllü uzlaşmasını gerektirir. Dahası, anlaşma yalnızca sözleşme olarak belirlenmekle kalmaz, egemen güç tarafından desteklenir; çünkü böyle desteklerden yoksun sözleşmeler sadece sözcükler olarak kalır. Böyle bir teslimiyet, Hobbesçu birey için tamamen yabancı da görülse, bütünüyle mantıklı ve zorunludur. En belirgin anlamda, bu, "sürekli korku ve dehşet veren ölüm

tehlikesi" içinde "herkesin herkese karşı olduğu savaş" Hobbes'un bencil bireylerini herhangi bir kişiyi ilgilendirdiğinden çok ilgilendirmediğinden dolayı zorunludur. Kılgısal mantık ve zorunluluk katkısız kendiliğinden hayatta kalmadır.

Ama elbette, onlar, basit bir şekilde kılgısal değildir. Hobbes'un, insan davranışının yeni olumsallığına *(contingency)* mantığı ve zorunluluğu yüklemek için uğraştığı kendi şemasından; ve özellikle başlıca devinimler ve tutkuları, onların hizmetine verdiği hesaplayıcı aklı formülleştirmesinden türetilirler. Böylece, erki istemenin sonuçları verilirken, ölüm korkusu hiçe sayılan bir tutku olur ve "hesaplama" hayatta kalan için birinin istencine hepsinin gönüllü boyun eğişinin zorunluluğunu belirtir. Leviathan, - yalnızca oluşumu itibarıyla değil, özellikleri itibariyla da- "aritmetik hesaplama"nın ürünü olarak kalır. Leviathan, "doğal kişi"nin imgesi tarafından ve bu imgeye uygun o-larak yaratılmış "yapay kişi"dir. Böylece de, aynı başlıca devinimler ve tutkular tarafından işletilen bir makinadır: toplumsal ölüm korkusu ve erkin bütününe sahip olma isteği. "Yapay kişi" siyaset bakımından ve hesaplayıcı olarak "güç ve hile"nin "üstün fazilet"lerine dayanmalıdır. Tüm bu yönlerden toplum, Hobbes için, hem bireyin top-lumsal cisimlenişi hem de insanî etkenliğin ürünüdür; ve bu noktaya kadar üyelerinin bir katışmacı *(aggregate)* parçalarının bir toplamıdır.

Buna karşın orada durmaz. Güçlerini Leviathan'a tamamen devrederek, birey artık sahip olmadığı ama üzerine ve karşısına geçtiği bir güce bağlanır. Diğer yandan, güç ve ona dayanan toplum beraberce ortaya çıkan bir toplumsal ürün olmuştur; bireysel öğelerine artık indirgenemeyen bir varlıktır, artık yalnızca bu öğelerin bir toplamı değildir ve böylece ortaya çıktığı toplumsal sözleşmeye artık indirgenemez. Paradoksal olarak, yalnızca parçalarının toplamı olan insan yapısı şey, aynı zamanda parçalarının toplamından daha büyük bir şeye insan tarafından dönüştürülür. Pico'yu hatırlarsak, insan gerçekte kendini "kendi istenci tarafından gösterilmiş sınırla çevirmiştir." Daha sonraki bir terminolojiye göre insan kendisini dışsallaştırdı ve şeyselleştirdi *(reify)*; bunun sonucunda da, başlangıçta kendi imgesinin benzeri olarak yaratmış olduğu şey tarafından hükmedilir ve denetlenir hale geldi. Bu bölüm için çok önemli olan daha sonraki bir terminolojide, bir kere oluşturulduktan sonra kendini oluşturan, kendini sürdüren, insanüstü, üstdüzensel olan bir toplumsal sistem eliyle kendi üzerindeki egemenliği kurdu. Kendisi ve toplum açısından yıkıcı sonuçları nedeniyle, kendi toplumsal eylemin olumsallığı dışsal olarak sınırlayıcı bir sistemin zorunluluğuna yol açtı.

Hobbes, modern bireyi, sadece onu tamamen reddeden bir sonuca varan toplumsal ve siyasî kuramının temeli olarak tamamen benimsedi. Bu toplumsal eylem kavramının hükmeden ve kısıtlayan bir toplumsal sisteme gelip dayanarak kendi yadsımasını oluşturduğu sosyolojik seyrinin başlıca örneğidir. Çünkü, dışsal olarak kısıtlayan bir toplumsal sistem zorunluluğu özel bir insanî etkenlik görüşünden ve toplumsal eylemin özel bir kavranışından belirgin olarak türer. Yani, toplumsal sistem sosyolojisinin kökündeki kavrayış ve görüş şimdi bütünüyle açıktır. Hobbescu insan hesaplama ve eylemde tamamen *araçsaldır;* araçsal, burada, araçsal "değer biçme" veya akıl ve araçsal "zor ve hile"nin kullanımı anlamında, bencil arzularının bencilce güdümüne karşılık gelen bir terimdir. Eşit olarak araçsal insan-üstü toplumsal sisteme saltık gereksinimi, insanın kendisi ve toplum için yıkıcı devinimlerini durduran yapay araçları yaratan, toplumsal eylemin bu temel araçsallığıdır. Terminolojik hatırlatma, bu katı zorunluluğun Hobbes

eu şemanın katı mantığında bulunduğunu, insanî etkenlik ve toplumsal eyleme ilişkin araçsal görüş üzerine kurulduğu ve -bu temel öncül bir kez kabul edildiğinde- soru kabul etmeyen bir mantıksal dizideki sonuçlarını birbiri ardından sıralalayarak vurgular. Özetle,

> "Hobbes'un çözümlemesi, bireysel üyelerini *kısıtlayan* ve *dışsal* olan bir toplumsal sistem için ona gerekli olan sonuçların ve *bireyci* toplumsal eylemin araçsal kavranışının ilkörneği (*archetypal*) olarak kalır."[29]

Ve aynı zamanda bu gibi çözümlemelerin, ve etkilediği zamanlar bu gibi bir eylemin, öğretisel ve kendine yeten doğasının ilkörneğidir. Araçsallığı ve sonuçlarını, uslamlamanın araçsal biçimini kullanarak anladığından, (araçsal olarak) en etkin biçimindeki araçsal varlıklarına yönelir: Weber'in gösterdiği gibi batının araçsal ussallığının üstün biçimlenişini oluşturan "değer biçme"nin bilimsel tarzı. Böylece, aynı zamanda, modern batı dünya görüşünün başlıca üyelerinden birini oluşturur ve böyle olmakla da hem eylem için bir temel hem de ortaçağ dünya görüşü tarafından bir zamanlar sağlanan öngörülebilirliğin modern kaynağıdır. Bundan dolayı, Hobbes'un iç savaşın ve ortaçağ toplumunun çöküşünde kesinliği ararken başarmasını isteği şeyi değerlendirmenin bilimsel biçimi hem çözümlemede hem eylemde her zaman mutlaka içerir: ortaçağ sonrası insan davranışının temel olumsallığına zorunluluğun sokulması.

Şimdi, 19. yüzyılda muhafazakâr karşı-eylemin sosyolojisinin tarihindeki gerçek anlamı görecek bir konumdayız. Araçsal toplumsal eylem kavramında toplumsal sistem bakış açısının tabanı, bunun sonucu olarak üyelerini dışsal olarak kısıtlayan toplumsal sistemin kavramsallaştırması verili iken, sosyolojik çözümlemenin tarihi dışsal kısıt kavramındaki bir dizi değişiminden (mütasyon) oluşur. Dışsallık içselleşmeye, kısıt ahlâkî bir buyruğa ve birey toplumsal kişiliğe dönüşür. Bu değişinim sürecinde, modern toplumsal sistem bakış açısının kaynağı değil ama bu bakış açısıyla onun Hobbescu düşüncedeki kökleri arasındaki aracı olan ilk adım karşı-eylem tarafından atılır. Burada tarihin ikili bir cilvesi vardır. Çünkü karşı-eylem, Hobbes tarafından ilkörnek olarak açıklanan düzenekçi *(mechanistic)* ve bireyselci toplumsal kurama tamamen karşıydı. Karşı-eylem toplumu yapay bir düzenek değil, doğal bir organizma olarak gördü. Öncekini olurlaması, araçsal Hobbescu terimlerle ahlâkî ve toplumsal uyumu yaratacak yeteneklerden tamamen yoksun, onu ortaya çıkaran yaralayıcı toplumsal parçalanmanın tanığı olarak gördüğü modern bireye karşı ortaçağ toplumunun organik topluluğunun ahlâkî yetkesine zorunlu bir başvuruydu. Böylece, kuramsal ve ahlâkî olarak modern bireyi herşeyiyle yadsımayı istedi. Ama modern insanın kılgısal bir yadsıması ve ortaçağ insanına kılgısal bir dönüş olamazdı elbet. Böylece ortaçağ düşüncesine bu başvuru böyle bir geri dönüş için ciddi bir başvuru değil; daha çok, uzun zaman önce geri döndürülemez bir şekilde ondan uzaklaşmış bir topluma onun ana özelliklerinden birini aktarmak için bir girişimdir. Bu yalnızca, toplumsal düzen için tek olanaklı temel olan toplumsal ve ahlâkî kısıtlamanın insan-üstü yapısını savunma anlamına gelebilirdi. Tarihin ikili cilvesi işte burada yatar. İlki, karşı-eylem yine dışsal olarak kısıtlayan bir düzen önerir, ama onu konu olan şeylere kendini kabul edilebilir hale getirdiği kısıtın içselleştirilmesini -başlangıç aşamasında da olsa- savunarak Hobbes'un eşdeğerdeki önerisini güçlendirir. Hem de bunu Hobbes'un eğreti dayanışından çok daha etkince güce dayanarak yapar. Hobbes'un ilkörneksel bir temsilcisi olduğu toplumsal ve siyasî bir ku-

ramın amansızca karşısında yer alırken, karşı-eylem Hobbes'un şemasının tam bir sosyolojik yorumuna göre sahneyi düzenledi. Bu, Leviathan'a yasallık kazandırdı. Tarihin ikinci ve diğerine bağlı olan cilvesi, onun Hobbescu revizyonizminin, Hobbes'un çok kararlı bir şekilde koptuğu ahlâkî yetkenin ortaçağ içinde tam da bu kavranışları üzerine düşüncelerine tekrar girmeyi gerektirmesidir.

Toplumsal eylem bakış açısının gelişimi için insanî etkenlik ve toplumsal eylemin ikinci biçimini hiç kimse Rousseau'dan daha açıkça ve daha sonuç alıcı bir biçimde ortaya koymadı. Bundan dolayı sosyoloji ona Hobbes'a olduğu kadar çok şey borçludur. Genellikle Hobbes'a hakkını teslim ederken, Aydınlanma üzerine sığ belirlemeleri ve "düzen sorunu" konusundaki ortodokslukları yüzünden Rousseau'yu tanımada vahim hatalara düştüler. Hobbes gibi Rousseau'da çevresindeki toplumu araçsal terimlerde ve öncelikle "istekler, hırs, sıkıntı, arzular, gurur"[30] ve böylece bencil rekabet tarafından biçimlenmiş olarak gördü. Ama Rousseau için bu varolan toplumdan başka bir şey değildi. Hobbes'un hatası tarihte bulunan, olumsal bir toplum biçimini evrensel ve zorunlu bir insanî ve toplumsal koşula çevirmektir. Dahası, Rousseau'ya göre toplum, doğası gereği insan tarafından kurulmuştu. Ve Rousseau, insanın toplumu nasıl "isteklerin, hırsın, sıkıntının, arzuların ve gururun" hesaplaşma alanına çevirdiği hakkında hiç kuşkuya düşmedi:

> Bir toprak parçasının etrafını çitle çevirip, aklına "bu benim" demek gelen ve insanları buna inanacak kadar saf bulan ilk insan, uygar/sivil toplumun gerçek kurucusudur. Bu sınır kazıklarını söküp atacak ya da hendeği dolduracak, sonra da hemcinslerine, "Şu sahtekara kulak verin; eğer yeryüzünün meyvasının hepimize ait olduğunu ve yeryüzünün de hiç kimseye ait olmadığını bir kere unutursanız mahvolursunuz " diye haykıracak olan adam, insan türünü nice suçlardan, nice cinayetlerden, nice yoksulluklardan ve nice korkunç olaylardan esirgemiş olurdu.[31]

Ama hiç kimse kazıkları sökmedi. Onun yerine, sadece topraklarını değil, kendi çevrelerini de çitle çevirerek "kendi istençleri ile takdir ettikleri" sınırların için kendilerini kapatarak daha çok ekim yaptılar. Hapishane uygar/sivil toplumu yabancılaştırıyordu, ama onu yaratan ve gücünü arturan insanlardı, kendine yabancılaşan insanlar. Eğer "İnsan özgür doğuyor; ama heryerde zincirler içinde" ise,[32] bunlar kendi yaptığı zincirlerdir.

Ama Rousseau için, insan *gerçekten* özgür doğar. Bu durumda sorun tekrar doğal özgürlüğüne nasıl kavuşacağıdır; yani denetim sorunu. Ve elbette, insanın kendinden yabancılaştığı düşüncesinin bizzat kendi insan yeteneği ve gizil gücü üzerine özel bir görüş gerektirir. Bu, modern bireyin birden çok yöne gidebilen yaşantısının olumlu boyutunu yakalayan bir görüştür: yaratıcı bir güç olarak özerk insanî etkenlik. Bu şekilde, "doğal kişi"si ve zorunlu Leviathan'ı Rousseau için yalnızca yabancılaşmış kılgının, yani varolan toplum tarafından insanın asıl doğasından saptırılmasının kuramsal biçimlenmesi olan Hobbes'daki insan yeteneği üzerine görüşe tamamen karşıdır. İnsanın asıl doğasının Rousseau'daki karşıt biçimi onun yerleştirdiği doğuştan gelen iki insanî niteliktir. Birincisi, öz-sevgidir. Bu, Hobbescu bencil öz-çıkar için bir gibidir ve varolan toplumda da gerçekten böyleydi. Çünkü, haset dolu bir karşılaştırmanın ve rekabetin temeli olan bencilliğe ve gerçek öz-sevginin bozulmasına dönüşüp sapmış bir biçime geldi. Öz-sevgi hem gerçek haline gelir hem de doğuştan gelen ikinci özellik olan duyuş ortaklığı *(com-*

passion) ile birleşip Rousseau'nun varolan topluma karşı sunduğu seçeneğin temelini oluşturur.

"Kabına sığmayan bir yüreğin coşkusu beni insanoğluyla özdeşleştiriyor. Onu dert edinirim, çünkü kendimi dert edinmişimdir... başkalarını da kapsayacakcasına öz-sevgiyi genişletir; o zaman, bir erdeme dönüşecektir öz-sevgi... öz-sevgi'den hayat bulan başkalarına yönelik sevgi iman adaletinin kaynağıdır."[33]

Ve bu, başkalarının eşit gerçekliğine saygılı bir topluluğun ve kendisi gerçek olan bir topluluk aracılığıyla tamamlanmış oluşum kaynağıdır.

Rousseau, böyle bir topluluğun hem ilgi çekici bir imgesini hem de ayrıntılı bir planını verir. Bu, açık hava halk şenliğinin imgesidir.

"Seyircilerin kendi kendilerine eğlenmelerine izin verin, onlara kendilerini oynatın. Bu şekilde her biri kendini diğerlerinde görür ve sever, ve hepsi daha iyi birleşmiş olacaktır."[34]

Şenliğin ruhunu ortaya koyarken, Rousseau insanların topluluksal etkinliğe özerk ve kendiliğinden katılımıyla kendinin ve topluluğun zorunlu ve yaratıcı bağımsızlığını *gerçekleştireceği* yolu gösterir. Böylece, ortaçağ sonrası insan davranışına, insan yeteneğinin ve gizilgücünün gelişme ortamı olarak onun olumsallığını ve öngörülemezliğini ileri sürerek karşılık vermektedir. Ve bunu yaparken, eylem ve bilinç arasındaki özel ilişkiyi öne sürmektedir. Böylece, eylemde oluşumuzu açıklarken onun ve olanaklarının üzerine bilincimizi geliştiririz. Bu, bir diğer deyişle Marxçı *praxis* kavramının ilgi çekici bir öncelenişidir. Bu, daha zor kavranır, daha az kesin olsa da Hobbes'un araçsal us kavramından daha geniş ve daha zengin olan, Rousseau'nun kullandığı özel us kavramını da kuşatır. Çünkü bu yaklaşım tüm insan kavramına ve insanın bütün yeteneklerinin tümleşmesine gönderme yapmaktadır. Us eylemde vücut bulmuş ve eylemde gelişmiş bilinçtir; böylece insanın duygu, düşünme, eyleme, yargılama yetileri bir bütün, kendisini ve diğerlerini gözeten, kendisiyle ve diğerleriyle ilişkili bir varlık olarak birleşmiştir.

Rousseau'nun insan etkenliği üzerine görüşünün merkezinde, ilişkiyi ve böylece insan davranışının nitelikleri ve olanakları bakımından doğası gereği ve yaratıcı açıdan olumsal ve yoruma açık olarak alan eylem ile bilinç arasındaki ilişki üzerine özel bir görüştür bu. Eğer insanî etkenliğin *özerkliği* ciddiye alınırsa, elbette bu, zorunluluğun herhangi bir türünün başlıca kavranışları içine kapanmış olarak görülmemek zorundadır. Buna karşın, yine insanî etkenlik üzerine, Rousseau'nun görüşünün merkezindeki şey o sırada varolanı karşısına alan bir ülküsel tasarıdır; ve bu bakımdan Rousseau, gerçek topluluk ve gerçek öz arasındaki genel bağı ve insanın doğuştan gelen niteliklerini belirleyerek tasarıyı zaten programlamaktadır. Ve tasarı, Rousseau'nun ona yüklediği insanî olanakları oluşturmak için, onun önkoşul olarak kabul ettiği topluluksal çerçeveyi işleyerek ek olarak düzenlenmiştir. Elbette bu, *Toplumsal Sözleşme'de* kurulmuş olan, gerçek *(authentic)* topluluğun ayrıntılı planıdır.

Toplumsal sözleşmenin Rousseau'daki hali çelişkilerle delik deşik edilmiş, yorumlayıcı bir anlaşmazlığın konusu olmuştur. Buna karşın, buradaki bağlamda, belirgin, açık, toplumsal ve siyasî düşüncesinin bütün önermeleriyle uyumlu bir nokta vardır.

"Sorun, herbirinin kendini herkesle birleştirirken yalnız kendine uyabildiği ve önceki kadar özgür kaldığı, bir topluluk biçimi bulmaktır. Bu, toplumsal sözleşmenin çözümünü sağladığı temel sorundur."[35]

Bizim çerçevemizde sorun, benim denetim sorunu olarak adlandırdığım biçimiyle gerçekten ahlâkî bir bireysellik için yeni ve uygun bir temel bulmaktır. Rousseau'nun örgütsel çözümü, Antik Yunan "polis"ini ve kendi kenti Cenevre'yi örnek alan ve karar alıcı halk meclislerinde bütün yurttaşların katılımını gerçekleştirebilecek kadar küçük bir şehir - devletiydi. Yurttaşların kararları arasında sık, düzenli ve belirli aralıklarla toplumsal sözleşmenin ona taraf olan özerk yurttaşlar tarafından yenilenmesi veya kaldırılması yer almalıdır. Sözleşmeyi yapan toplum özgürce katılan bireylerin gerçek topluluğudur. Bu toplumda insanlar kendi eylemleri, erekleri, durumları, ilişkileri ve yaşamları üzerinde denetimi yeniden kazanmıştır. Bu toplumda, toplumsal dünya, yeniden anlam ve bu anlamın üzerindeki eylemin insanî kuruluşunun görünebilir ürünü olmuş insan yetenekleri, olanakları ve özlemlerinin *praxis*'i ile açık ve arasız gerçekleşimi söz konusudur; bu toplumda tarih, kişilik, toplum, topluluk gerçekte olduğu gibi apaçık insan başarıları haline gelmiştir. "Salt insan" olmak olanak dahiline girmiştir.

Bu bölüm için ana önemdeki terimlerle düşünürsek, Rousseau modern bireyi kendi toplumsal rolünün, kurumlarının ve sistemlerinin üreticisi olarak tamamen kabul etmişti. Böylece, kendinde ve toplumsal olarak özerk insan etkenliğinin türevi olarak toplumsal sistemin, toplumsal eylem kavramsallaştırmasının esinlenmesini ve ilkörneksel biçimlenmesini sağlar. Toplumsal eylem sosyolojisinin kökündeki toplumsal eylemin özel kavranışı ve insanî etkenlik üzerine görüşler şimdi bütünüyle açık olmalıdır. Rousseau için insan kendinde ve toplumsal olarak yaratıcıdır; çünkü us ve eylemde temelde *ahlâkîdir*; burada ahlâkîlik, bir ahlâkî praxis aracılığıyla Rousseau'nun öz-sevgisini öteki insanları da içine alacak biçimde genişletmesi anlamındadır; bu ahlâkî praxis yoluyla, Rousseau hem ahlâkî özbeni, hem ahlâkî topluluğu yaratmakla, evrime tâbi tutmakta ve gelişkin hale getirmektedir.

Bu insanca kurulmuş ve denetlenmiş bir toplumsal sistemin gelişme ortamı olan toplumsal eylemin temel ahlâkîliğidir. Özetle:

> "İnsanî etkenliğe ilişkin bu görüşe, ben, araçsal eyleme karşıt olarak ahlâkî eylem demeyi öneriyorum... bu, ortak bir insanlığın ifadesidir ve ahlâkî bir ifadedir, bu nedenle de, ancak toplumsal ilişkiler aracılığıyla gerçekleştirilebilir... böyle bir ahlâkî topluluk tamamen karşılıklı toplumsal bağlara dayanır."[36]

Hobbes'in yaptığı toplama işlemini Rousseau'ya uyarlayacak olursak, görülür ki, Rousseau'nun çözümlemesi, topluluğa *topluluksal* toplumsal eylemin *(communal social action) ahlâkî* kavranışının ve üyelerinin ürünü olan bir toplumsal sistem bakımından bu kavranışın getirdiği sonuçların, ilkörneğini vermektedir. Böylece, farklı iki sosyoloji arasındaki karşıtlığın kaynağı olan insanî etkenlik ve toplumsal eylemin kavranışlarına ilişkin iki karşıt yanıttan ikincisini elde ederiz.

Bununla beraber, ikinci yanıtın içinde de, tarihin sosyolojik çözümlemedeki insanî etkenliğin belirsizliğinin sağaltımına dayandığı kadarıyla sosyolojik çözümleme tarihi için temel oluşturucu anlamda büyük bir çelişkimiz vardır. Bu, bir yandan insan gizil gücünün gelişme ortamı olan insan davranışının sonu belirsiz oluşu ve olumsallığın evetlenmesi arasındaki, bir yandan da doğuştan gelen insan niteliklerinin belirlenmesinde zorunlu program için insanî etkenliğin başlıca yönlenim edimi otantik kişilik ve otantik topluluk arasındaki evrensel ilişki ve Toplumsal Sözleşme'nin ayrıntılı planı arasındaki çelişkidir. Çelişki, Rousseau'nun bilinç ile eylem arasında önerdiği ilişkinin -esasen de *praxis*'in-, iki işi üstlenmesi için çabalamasında yatmaktadır: bu iki iş, insanın olum-

sallığını belirgin kılmak ve insanî ideal ilişkisi kendi yorumunu ifade etmektir. Ve bu; Rousseau'nun çözümleme tarzının o sırada varolanı, ülküsel olanı ve bunlar arasındaki karşıtlığı dile gelmiş biçiminden ileri gelir. Burada, iki karşıt tepkiye, iki karşıt toplumsal eylem kavramına ve toplumsal düşüncenin, insanî etkenlik ve modern bireyciliğin yükselişi ile gelen birden çok yöne gidebilen, belirsiz deneyimin iki ahlâkî-analitik geleneğine ayrışmanın önemli sonuçlarını görebiliriz. Çünkü bu, belirsizlik ancak bir başka belirsizliğe dönüşerek ortadan kalkar anlamına gelir ki, son derece önemlidir.

Kolayca anlaşılacağı gibi, eğer o sırada varolanın ülküsele dönüşümünün herhangi bir olanağı olacaksa, ülküselin tohumları o sırada varolanda bulunmalıdır. Yoksa, ne bir olanak olarak anlaşılır ne de eylemin almaşık bir seyri olarak kullanılabilir. Aynı anlaşılırlıkla dönüşüm, insanî etkenlik tarafından oluşturulmalı ve gerçekleştirilmelidir. Son derece basit; başka bir yol yoktur; bu ise, insanî etkenlik, özerk, dolayısıyla da olumsal olmalıdır, anlamına gelir; her iki nitelikte, her durumda, öngörülmüş, ahlâkî eylem ve ahlâkî topluluk idealine içkindir. Buna karşın, hem ülküselin o sırada varolanın bağrında yer alması hem de insanî etkenliğin özerkliği ve olumsallığı, eylemin (ahlâkî) bir türünün diğerine (araçsal) karşı olmasında değil, *belirsizliğin (ambiguity) kendisinde* yatar. Çünkü belirsizlik bizzat kendi doğal yapısında toplumsal dünyanın almaşık kavranışlarını içerir ve insanî etkenliğin almaşık biçimlerini ortaya serer. Böylece, ülküselin o sırada varolanda bulunuşunu, ve olumsallığın yaratmış olduğu belirsiz edimselliğin boyutlarından birine ya da ötekine dayanan almaşık olanaklı toplumsal dünyaları oluşturabildiği ve gerçekleştirebildiği insanî etkenliğin özerkliğini ve zorunsuzluğunu gösterir. Ve eğer bu yönelebileceği tarafın kesinsizliğini ve öngörülemezliğini kabul ediş anlamına geliyorsa öyle anlaşılsın. Çünkü, herşeyden önce, hiçbir almaşık yoktur; insanî etkenlik bizzat kendi doğa[1] yapısında kendisinin öngörülemez, zorunsuz hakimidir. Sonra da, ona yabancı bir zorunluğu yüklemeye çalışarak bunu kabul etmeyi reddetmenin sonuçları, *bu gibi girişimlerle donatılmış ülküselin biçimlenmesi bakımından* felâket olacaktır. İnsanî etkenliğin ortaya çıkışındaki insan yaşantısının *belirsizliğini* görmezlikten gelmek (ahlâkî eylem) ülküselin tohumlarının (araçsal eylem) edimselde görülmesinin kendi yabancılaşması ve böylece kendi yadsıması da dahil birşeyler yaratan insan etkenliğinin olanaklarını yok etmektir. Bu, insanî etkenliği -özerkliği, zorunsuzluğu, toplumsal yaratıcılığı ahlâkî kapasitesi ve olanaklarıyla- hep birlikte yok etmektir. *Eğer insanî etkenlik ve toplumsal eylemin doğasından gelen bir gerçek zorunluluk varsa bu belirsizliğin zorunluluğudur.* Onu yoketmek, tek boyutlu bir insan ve toplum savlayan, böylece edimseli ülküsele dönüştürmek için delice söylence üretimlerinin yaşayabilir etkenliğine karşılık olarak gerçek dünyada yaşayabilir bir tek etkenlik bile bulamayacak; daha önce duyduğumuz günlük yaşamdan gelen düşünceler gibi ülküselin olanaklarının edimselinden konuşan her düşünceye kapalı tek boyutlu kuramlar üretmektir.[37] Ama bu seslerin kanıtladığı gibi tek boyutluluk insanın ve toplumun tek boyutluluğu değildir. Bu; onları böyle betimleyen kuramların tek boyutluluğudur. Bu kuramlar çok görümlü belirsizlikten tek görümlü yadsımaya saparak insanî etkenliği o-lanaklarından kopardılar.

Bu, Rousseau'nun yapmış olduğudur. Sonuçta, insanî olumsallığı evetlemesinin yarattığı belirsizliğe katlanamayarak, kesinliği, onu en başa yerleştirmeyi amaç edinmiş Hobbes kadar arar. Böylece belirsizliği, olumlu ve olumsuz yönlerinin tam bir ayrımına

ve buradan, araçsal eylemin zorunlu ve kapsayıcı sonucu olarak tek boyutlu haliyle görülen edimsele, eğer onun zorunluluğu kalmayacaksa, eşit ölçüde zorunlu gösterilmesi gereken ahlâkî olarak kavranan bir ülküsel tarafından karşı çıkılması zorunlu edimsel ve ülküsel arasında tam bir çelişkiye çevirir. Uzlaşmazca karşıt iki katı zorunluluk; ve birini diğerine dönüştürmenin her haliyle olanaksızlığı. Çünkü, dönüşümün tek olanaklı kaynağı olan insanî etkinlik her seferinde yadsınmıştır. Araçsal eylem kendini, hükmeden ve tamamen sınırlayan bir dizgede, kendi yabancılaşmasının zorunlu ürünüyle yadsır. Ve çıkış yolu yoktur, çünkü dizge her şeyden önce insanî etkinliğin bir ürünüdür. İnsanlar kendi zincirlerini kendileri dökerek süreç içinde kendilerini onları kıramaz hale getirirler. Aynı nedenle, araçsal eylem özerk, özgürce katılan ve otantik insanların ahlâkî topluluğu tarafından sürdürülen ve süren ahlâkî eylemin her olanağını yadsır. Böylece, ahlâkî eylem için almaşık bir ön zorunluluk, doğuştan gelen insan nitelikleri ve dolayısıyla *evrensel* insan doğası hakkında almaşık bir görüş bakımından bulunmak zorundadır. Ama bu, ahlâkî eylemi yine yadsır, çünkü bu eylem, özde özerk olarak yaratıcı ve bundan dolayı tarihsel açıdan zorunsuz eylem olarak koyutlanır. Bu nedenle de, burada, ülküsel ile edimsel arasında aşılamaz bir uçurum vardır. Ama bu uçurum tek görüm yanılgısı tarafından; ve tek olanaklı köprüyü oluşturan özerk insanî etkinliğe bağlılığını süreç içinde yok ettiği için belirsizliği inatçı bir çelişkiye çevirmiş olan çözümleme biçimi tarafından yaratılmıştır. Rousseau, onu yadsıması kaçınılmaz olan Hobbes'u olduğu gibi kabul etmişti. Ve bu da bir ilk örnek niteliğindedir. Çünkü, son paradoksu, toplumsal eylemdeki *sabit fikrin* paradoksal durumunda ortaya çıkarır.

Buraya kadar, toplumsal eylem ve toplumsal düzen sosyolojileri arasındaki karşıtlığı farklı iki toplumsal eylem kavramındaki kökünü dayandırdık. Araçsal eylemin ilkörneksel biçimlendirilişi ve bunun sonuçları Hobbes'un çalışmasında, ahlâkî eylemin ilk örneksel biçimlendirilişi ve sonuçları da Rousseau'nun çalışmasında bulundu. Bu temel üzerinde, toplumsal eylem kavramının her iki sosyoloji için de paradoksal merkeziliğini ve sonuçta her ikisinin de kendi temelinde toplumsal eylem sosyolojisi olduğunu bulduk. Bununla beraber, şimdi, iki toplumsal eylem kavramının beraberce Rousseau'nun ilkörneksel tek görümünün parçalanmış çekirdeğini oluşturduğunu apaçık ortaya çıkmış bulunuyor. Bundan dolayı, toplumsal eylem bakış açısının tek görümü için her iki toplumsal eylem kavramının da paradoksal merkezliği de. Yani, *insani etkinlik karşısındaki farklı iki tepki, farklı iki toplumsal kavramı ve dolayısıyla toplumsal eylem ve toplumsal düzenin farklı iki sosyolojisi gerçekte, toplumsal eylem sosyolojisinin kendi merkezindeki bir çelişki ve zıtlıktır.* Araçsal eylem ve ahlâkî eylem arasındaki çelişki ve karşıtlık ve her birinin sonuçları toplumsal eylem bakış açısından derinlerinde yerleştirilmiştir:

> "Yani, toplumsal eylem yaklaşımının *bileşik* bir biçiminin sunuluşunda... bu yaklaşım *içindeki* temel bir aykırılık gözardı edilir: toplumsal eylem ve toplumsal düzen arasında o zamana kadar anlaşılmış olandan çok daha karmaşık bir ilişkiyi bu şekilde öne süren toplumsal eylemin farklı iki biçimi arasındaki bir ayrılık."[38]

Gerçekten çok karmaşık. Çünkü, şimdi ilk önce, gerçekten ahlâkî bir bireysellik için uygun topluluksal temeli aramanın çok daha kesin bir biçimlendirmesini oluşturabiliriz. Anlaşılacağı gibi ahlâkî eylem ve ahlâkî topluluğa karşı araçsal eylem ve araçsal topluluğu öne sürmek insanî etkenlik ve modern bireyciliğin yükselişine bir tepki nite-

liğindeki bu arayışın tam terimlerini tanımlamaktır.

Bu, karşılık olarak, sosyolojik çözümleme tarihine çok yoğun ve çok keskin bir odak noktası kazandıracaktır. Çünkü bu, artık araçsal eylem ve toplumdan ahlâkî eylem ve topluluğa nasıl varılacağı temel ikilemini çözmek için birbirini takip eden girişimlerin öyküsü halini alır. Ama bu öykü daha önce göründüğünden daha karmaşıktır. Bu, artık benimsenmiş öğretisel bakış açıları için önerilen çözümler üzerine yargı vermek gibi basit bir iş değildir. Bunu böyle görenler, Hobbes gibi sorunu düzen sorunu biçimine ve böylece çözümü toplumsal düzen sosyolojisinin bulduğu çözüm biçimine sokmak için araçsal eylemden başlarlar, ya da Rousseau gibi sorunu denetim sorunu biçimine ve böylece çözümü toplumsal eylem sosyolojisinin bulduğu çözüm biçimine sokmak için ahlâkî eylemden başlarlar. Çünkü edimsel ve ülküsel arasındaki tam karşıtlık ve böylece insanî etkinliği yadsımanın tekrarlanan izleği, ikilemi ilgilendiren tüm düşüncelere ve çalışmalara, ne olursa olsun bütün öğretisel bakış açılarından ve bir zamanlar ana sorun ile ahlâkî ve analitik çözümler arasındaki düzenli ve düz çizgi olan yıkıcı sonuçları ile yayılır.

Nitekim, örneğin Marx'ın bakış açısı açıkça denetim sorununa ilgiden başlayan bir bakış açısıdır ve Marx daha ayrıntılı olsa da zorunlu öğelerinde ve dikkat çekecek derecede apaçık bir çakışmayla Rousseau'nunki ile aynı biçimde, ülküsel ve edimsel arasındaki karşıtlığı öne çıkarır. O zaman Marx, ülküselin tohumlarını edimselde bulmak için, özel bir sınıf olarak gerçek çıkarlarının peşinden gidişinde, yabancılaşmanın aşkınlığındaki genel insanî çıkarın peşine düşeceği düşünülen evrensel bir sınıf olarak proletarya kavramı ile *praxis* kavramını birleştirir. Bundan dolayı proletarya, kendi çıkarlarının izindeki son tahlilde devrimci eyleminin sonuçta yöneleceği ahlâkî topluluğun rüşeymidir. Marx'ın araçsal ve ahlâkî *praxis*'i birleştirmek için buradaki açık girişimi başarısızlıkla sonuçlanır; çünkü Marx, bütün karmaşık iktisadî, toplumsal ve siyasî çözümlemeleri için özel sınıf çıkarları peşindeki proletaryanın araçsal eylemini, ortaya çıkarmak zorunda olduğu ahlâkî topluluğu tanımlayan ahlâkî eyleme çeviren hayati dönüşümü bütünüyle açıklamasız bırakır. Marx'ın proletaryası, tüm varlıkların en araçsalı olan ve *'praxis'*i yalnızca ve çaresizce araçsal olan *homo economicus* imgesi içinde kurulmuştur. Araçsal *'praxis'*in ahlâkî *'praxis'*i oluşturacağını varsaymak için bir tek neden bile yoktur ve Marx'ın çözümlemesinin mantığında her neden, araçsal *'praxis'*in yalnızca daha öte, sonuçsuz, gittikçe artan araçsal eylemi oluşturabileceğini varsaymak içindir. Çünkü çözümleme edimsel ve ülküseli yine benzer ve bütünlüklü çelişkiye yerleştirir ve insanî etkinliğin sonucundaki yadsımayı geçiş sürecini edimselin tamamen araçsal terimleriyle açıklayarak uzaklaştırır.[39]

Aynı düzeyde, eğer Durkheim'ın yapıtını tam anlamıyla araştırmış olsaydık, düzen sorununa apaçık bir ilgi ve bundan ötürü de toplumun üyelerinin dışında kalan ve onlara kısıtlamalar koyan bir olgu olarak toplumun şeyselleşmesini bulurduk.[40] Bununla beraber, bu çerçeve içinde, bencil bireycilik - Durkheim, çevresindeki toplumu bu yönüyle görmüştü - dışında ahlâkî dayanışma için zorunlu temel olarak gerçek bir ahlâkî bireyciliğin yaratılışına yönelik apaçık bir ilgiyi de bulurduk. Ama yine, sonrakinden öncekine nasıl ulaşacağımız ikilemi çözümsüz kalır ve bunlar tam karşıtlıkta kalmayı sürdürürler. Bu karşıtlığın üstesinden gelmek için yapılan, başarısız ve uzun süren girişim Durkheim'ın yapıtındaki vurguların, gerilimlerin ve çelişkilerin sık sık üzerinde durulan

değişmelerinin kökenindedir. Ve aynı sav hem klasik gelenekten hem de modern sosyolojiden çok sayıda düşünür ve çözümleyiciye uygulanabilirdi. Bununla beraber, bu bölümün son işi, herkeste toplumsal eylemin başlıca kuramcıları olarak anılan sosyolojik çözümleme tarihinin iki önemli kişiliğinin -Max Weber ve Talcott Parsons- çalışmalarında araçsal eylem ve toplum ile ahlâkî eylem ve topluluk arasındaki ikillik ve karşıtlığın nasıl ortaya konduğunu kısaca açıklamaktadır.

Weber'in çalışmasının belirleyici ve ana kaygısı, modern sanayi toplumunun bütünüyle bürokratikleşmiş bir düzenin "demir kafesi"[41] içine yöneltmiş ussallaştırma *(rationalization)*, ve tüm sosyolojide, makinanın, bürokrasinin, sistemin modern yaşantımıza hükmedişini onun bu düzene ünlü saldırısından daha dolaysız dile getiren pek az bölüm vardır:

> Bu bürokrasi tutkusu kişiyi ümitsizliğe düşürmeye yetecek kadar büyüktür. Sanki biz, bile bile düzenden başka bir şey gereksinmeyen, eğer düzen bir an teklese tedirgin ve korkak olan ve eğer onunla yarattıkları bütünleşmeden koparılsalar zavallılaşan insanlar olacaktık. Bu insanlardan başka kimsenin yaşamadığı bu dünya bizi de içine alan bir evrimleşme içindedir; ve bundan dolayı en önemli soru onu nasıl ilerletebileceğimiz ve hızlandıracağımız değil, insan soyunun bir kısmını ruhun bu parçalanmasından, bürokratik yaşam biçiminin bu üstün hâkimiyetinden kurtarmak için bu düzeneğe ne ile karşı koyabileceğimizdir.[42]

Yani, "en önemli soru" denetim sorunudur: Bu ilginin sonucu olan toplumsal eylem bakış açısı üzerinde Weber'in ısrarla durmasından anlaşılacağı gibi:

> Genel olarak, sosyoloji için, "devlet", "dernek" "feodalizm" ve buna benzer kavramlar insanî etkileşimin belli kategorilerini belirler. O halde, bu kavramları "anlaşılabilir" eyleme, yani, istisnasız olarak, katılan bireysel insanların eylemlerine indirgemek sosyolojinin görevidir.[43]

Ve burada, bunun kadar soyut, biçimsel, görünüşte tarafsız dilde bile Weber çelişik modern deneyimin her iki boyutunu da yakalar. Kendi kendimizi yaşamamızın bir parçası olan "katılan bireysel insanlar" üzerinde bir vurgu vardır. Ama diğer kısım da vardır, "devlet" ve "dernek" gibi varlıklar tarafından hükmedilen kısım. Dahası, Weber birine karşı diğerini seçer. Çünkü "anlaşılabilir eylem"e hükmeden varlıklardan sözeden kavramları "indirgemek", bu varlıklara karşı insanî etkenliğin tarafını tutmaktır. Bu "bürokratik yaşam biçiminin üstün hakimiyetine" karşı "katılan bireysel insanların eylemlerini" öne sürmektir.

Weber sosyoloji için temel tanımını ve sosyolojinin konusunu bu bağlamda belirtir:

> "Eylem"den, eyleyen bireyin davranışlarına öznel bir anlam verdiği kadarıyla söz edeceğiz–açık ya da örtük, vazgeçme ya da boyun eğme olsa da. Eylem, öznel anlamın başkalarının davranışlarını hesaba kattığı ve bu çerçevede yöneldiği kadarıyla "toplumsal"dır."[44]

Toplumsal eylem böylece toplumsal ilişki kavramı ile sıkı sıkıya bağlıdır:

> "Toplumsal ilişki" terimi, her birinin eylemi diğerlerinin eylemini hesaba kattığı ve bu çerçevede yöneldiği kadarıyla eyleyenlerin birden çokluğunun davranışını göstermek için kullanılacaktır.[45]

Besbelli, bu terim başkalarına yönelimin biçimlerine dayandığı için aynı zamanda toplumsal ilişkinin çeşitleri olan toplumsal eylem çeşitlerini tanımlamak zorunlu hale ge-

lir. Weber için dört çeşit toplumsal eylem ve yönelim vardır: *araçsal olarak ussal (instrumentally rational)* ("eyleyicinin kendi ussalca izlediği ve hesapladığı ereklerinin elde edilmesine" uyarlanmış eylem); *değer yüklü ussal (value-rational)* ("başarı beklentilerinden bağımsız olarak davranışın ahlâkî, estetik, dinsel veya başka bir biçiminin kendi yararına değer üzerine bilinçli bir inanç tarafından belirlenmiş" eylem); *duyguya dayalı (affectual)* ("eyleyicilerin özgül etkilenimleri ve duygu durumları tarafından belirlenmiş"); ve *geleneksel* ("yerleşmiş alışkanlık tarafından belirlenmiş").[46]

Bütün tipleştirmeler, elbette, ayrık ve tek boyutlu gösterilen tüm öğelerin bileşimlerini somut olarak ortaya koyacak özel öğelerin verili görüngülerden kavramsal ve yapay soyutlamasını gerektiren bulguya yönelik varsayımsal *(heuristic)* araçlardır. O halde, mevcut toplumsal eylem ve ilişkiler, Weber'in bütün eylem ve yönetim tiplerinin öğelerini çeşitli bileşimler içinde dışa sunacaktır; bunu, Weber'in kendisi, hem doğrudan, hem de mevcut toplumsal eylemi ve ilişkileri ideal ya da saf tipler olarak ele almakla itiraf etmektedir. Ama bu Weber'in seçtiği yol değildir. Çünkü burada onun baş kaygısının, toplumsal düzenin farklı tiplerinin doğal yapısını oluşturmak için eylem tipleri kullanmak olduğu ortaya çıkar. Ve bunu ilgili ama ayrı kavramlar olan anlam ve eylemi başkalarına yönelik biçimleri içinde kaynaştırmasıyla olanaklı yapar. Çünkü, açıkça, eğer eylem başkalarının davranışı tarafından kendi seyri içine yönlendirilirse, bu davranışı "hesaba katma" tarzları toplumsal uyum ve oydaşma *(concensus)* tarzları haline gelir. Ama bu, bir kez daha tek açıdan bakma yanılgısına düşmektir. Eylemin bütün tiplerinin çeşitli bileşimlerini ortaya koydukları yollarda toplumsal eylemi ve ilişkileri çözümlemiş olmak, insanî etkinlik için zorunlu ve onun doğasında bulunan belirsizliği kabullenmek ve bırakmak olacaktı. *Eylem* tiplerini toplumsal düzen tiplerine çevirmek, bulgulayıcı niteliği gerçek bir tek-boyutluluğa çevirmektir. Bu, ayrıca Weber'in hareket noktası olan toplumsal eyleyiciler ile onların öznel anlamlarını toplumsal düzenin *basit* yansımalarına dönüştürmektir. Araçsal olarak ussal toplumsal eylem, araçsal olarak ussal toplumsal düzen, modern batı kapitalizminin tamamen hükmeden ve kısıtlayan araçsal düzeni haline gelir. Böylece, bu düzen üyelerine, onların öznel anlamı ve ardıl eylemini sağlar. Buradan da, Weber'in, "düzene ve yalnızca düzene ihtiyaç duyan insanlar"ından, düzen tarafından sağlanmış oldukları için insanların kendi anlamları, erekleri ve özlemlerinin onlardaki biçimlerinden söz etmeden bir varsayım yapabilir. Yine buradan, Weber'in sanayi ve sanayi öncesi toplum biçimindeki iyi bilinen sosyolojik ayrımının yeniden üretilmiş olması çıkar ki, bu ayrım bugün, açıkça, araçsal akılcı ve geleneksel toplumsal düzen ayrımında yerini almıştır.

Weber, bazı kavramları özel kullanım tarzı kendisini bir toplumsal sistem sosyolojisine doğru yönelttiği için birkaç başlangıç kavramından öteye geliştiremediği, kabul görmüş bir toplumsal eylem sosyolojisi ile işe başlamıştır. Bunun için bir dizi neden vardır. İlk olarak, Weber'in düşüncesi, onun denetim sorununa ilgisiyle uyuşmayan düzen sorununa duyulan bir ilgiden etkilenmemiş değildir. Siyasî olarak, dünyayı güçlü devletler arasındaki bir rekabet açısından görmüş ve bir Alman ulusçusu olarak Wilhelm Almanya'sının siyasî yapısının ve önderliğinin yetersizliği tarafından zayıflatılmış olarak gördüğü Alman devletinin birliği ve gücüyle yoğun bir şekilde ilgilenmiştir. Gerçekten bu görüşü, bürokrasinin yayılması konusundaki uyarısının bir başka nedeniydi, çünkü Weber Alman siyasî yapısının aşırı bürokratikleşmesinin onun zayıflığının bir

nedeni olarak ele almıştır. Bu ilgi, yine çalışmasının meşru otorite kavramına önem veren ve geniş bir şekilde araştıran bölümden gelmektedir. İkinci olarak Weber, kendisini araçsal olarak ussal eylemin ülküsel tipine analitik öncelik vermeye yönelten bir bilimsel kaygıyı sosyolojiye getirmiştir. Çünkü böyle bir eylem, araçlar ve erekler arasındaki uygun ya da bilimsel olarak doğru ilişkiyle sıkı sıkıya ilgili olduğundan bilimsel çözümlemenin istediği tam ve katı terimlerle çok kolayca anlaşılabilir ve anlatılabilir. Böylece, eyleme yakınlıkları ve ondan sapmaları bakımından görülmüş olan eylemin edimsel seyirlerinin çözümlemesi için ölçü olmuştur. Burada sorun, elbette, bu gibi sapmaların varlığını ve büyüklüğünü belirlemekle birlikte, onların açıklanması için hiç bir temel sağlayamayışıdır.

Bununla beraber, Weber için bunun altında yatan önemli nokta modern batı kapitalizminde eylemin gerçekte ideal tipten anlamlı ölçüde sapmıyacağı idi. Çünkü bu "bürokratik yaşam biçiminin üstün hâkimiyetinin" oluştuğu toplumdur. Bir kez daha, analitik belirleme ahlâkî görünümü ortaya koyar. Ve bir kez daha, Weber'in bir toplumsal-eylem bakış açısından bir toplumsal-düzen bakış açısına geçişinin üçüncü ve ana nedenini oluşturan araçsal edimsel ve ahlâkî düşünce arasındaki uçuruma geliriz. Weber için de, ahlâkî düşünce insanî etkinliğin çabasında yer alır:

> "Her bir önemli etkinlik ve sonuçta bir bütün olarak yaşam, eğer doğadaki bir olay olarak sürdürülemeyecek ama bunun yerine bilinçli bir tarzda yönlendirilecekse, ruhun... kendi kaderini, yani varoluşunun ve etkinliğinin anlamını seçtiği bir dizi kesin karar niteliğindedir."[47]

Ama yine Weber için, insanî etkinlik, bizi "makinanın küçük dişlileri"[48] haline dönüştürmüş olan modern toplumdaki baskın araçsal ussallık ve eylem tarafından tamamen yadsınmıştır. Onun bütünsel yadsınma görüşü veri kabul edildiğinde, edimsel ve ülküsel arasındaki yine tam ve tümden ayrımının diğer bir örneğini, ve sonuçta edimselin toplumsal-düzen terimleriyle çözümlenmesini bulmamız hiç de şaşırtıcı değildir. Bununla beraber, Weber'in insan etkinliğini, ve böylece ahlâkî ülküyü, özel kavrayışını ve biçimlendirişini -bu durumda diğer durumlardan daha fazla kullanılan- çözümleme biçiminin ürünü olarak bu ayrımın bir diğer örneğini daha buluruz. Bu, değer yüklü ussal ve duyguya dayalı eylem tipleri, bunların arasındaki bağ ve Weber'in onları çözümlemede kullanış biçimiyle açıklık kazanır.

"Başarı beklentisinden bağımsız olarak değer hakkındaki bilinçli insanca başlıbaşına bir önem veren" Weber'in değer yüklü ussal eylem tanımının tam rengi, bu eylemin gerçek anlamının değerin kendisinde değil ama, duygusal temellerinde olduğunu gösterir. Böylece, bu tanım ile duyguya dayalı eylem arasındaki önemli bağ bu tanım için açıkça eylemin belirleyicisi olan "eyleyenlerin özel duygu halleriyle" temellendirilir. Bu tanım, "eylemi ve onun ayrıntılarıyla verilmiş seyrinin uyumlu bir plan içinde nihaî değerlere yönelimini belirleyen nihaî değerleri açıkça öz-bilinçli belirlemesi ile duyguya dayalı tipten ayırt" edilebilir. Fakat insanî etkinliğin bir belirlemesi olan hayatî nokta aynen kalır: "Her iki tip ortak bir öğeye sahiptir, şöyle ki eylemin anlamı ona uzak bir ereğe ulaşmakta değil, kendi yararına eylemin özel tipinde yatmaktadır".[49] Göreceğimiz gibi, gerçekten, Weber'in ikisi arasında yaptığı ayrım insanî etkinliğin yadsınmasının temellerini yerleştirir. Bununla beraber, şimdilik önemli olan nokta eylemin temel anlamının ona coşkusal bağlanışta yatmasıdır. Bu, Weber'in iki kavramı bağlı olarak kullanmasıyla apaçık bir duruma gelir. Çünkü bu kavramlar Weber'in karizmatik yetke ve karizmatik

topluluk tanımlarının kökündedir.[50] Karizmatik yetke, olağanüstü bireysel yeteneklere sahip bir karizmatik önderin takipçileri tarafından tanınmaktan güç alır. O önder buna dayanarak takipçilerinin kişisel bağlılıklarına hükmeden ve sonuçları düşünmeksizin seçilmiş değerlerin ardından giden karizmatik topluluğun saf ve duygusal boyun eğişine örnek olur. Yalnızca coşkusal bağlanma, yoğun kişisel adanma ve kendine özgü değerlerinin, olağanüstü imanının ve sarsılmaz dayanışmasının değişmez örneği olarak gösterilişine dayanan bir haraket kaçınılmaz olarak tüm kuralları reddeder, hiç bir hiyerarşi veya biçimsel örgütlenme koymaz ve işlerini tamamen önceden kurallara bağlamadığı bir tavır içinde yürütür. Bunun çok önemli bir sonucu, karizmatik yetkenin zorunlu olarak kurallarla yönetilen ve önceden yapılaştırılmış bürokratik ve geleneksel yetkeye karşıtlık durumunda olmasıdır. Bu nedenle devrimci bir güçtür: "Gelenekçi dönemlerde, karizma tek büyük devrimci güçtür."[51] Weber'in sosyolojisinde, karizmatik hareketler Weber'in büyük tarihsel ve toplumsal değişme etkinliğidir -başarılı olduğunda ve son bulana kadar- var olan kural yerleştirici toplumsal düzeni tamamen yıkan insan etkinliğinin âni, karşı konulmaz yükselişidir.

Buraya kadar,Weber için insanî etkinliğin açıkça iki temel niteliği vardır. İlki, onun kaçılamaz bireyciliğidir. Karizmatik hareket, olağanüstü olarak görülen bir bireysel öndere kişisel bağlılık bakımından tanımlanır. Bu harekete sürekli konu olan şey, örnek davranış ve sözleriyle olağanüstü bireysel niteliklere sahip önder tarafından ve örnek olan biçimlenişiyle onun tümden ve herşeyin üstünde adanmışlığı ve değerliliğinin takipçileri tarafından bireysel kendini kanıtlamadır. Weber için insanî etkinliğin ikinci niteliği onun saf duyguyla eşitlemesidir. Bu, açıkça, sıradan ussallığın dünyasından ayrılmayı koruyan şiddetli ve saf coşkusal boyun eğiş kuralı dışında tüm kuralları reddeden ve böylece "anlığın feda edilmesi"ni isteyen[52] karizmatik yetkenin *sine qua non*'udur (zorunlu öğesi). İlgi doğrudan doğruya bireysel insanın en derin coşkusal köklerindedir. Ve bu; açıkça Weber'in âhlakî ülküsünün kaynağıdır. Bu, Weber'in bütün düşüncesine ve çalışmasına yayılmış bir izlektir: siyaset ve bilim üzerine düşündükleri, özgün çözümlemeleri, yöntembilimsel denemeleri. Weber için, "tutkulu bir bağlılıkla peşinden koşmadığı hiçbir şey insana insan olarak lâyık değildir."[53] Onun için, "bizi şiddetle etkileyen en yüksek ülküler yalnız, bizimkilerin bize olduğu kadar başkaları için kutsal olan başka ülkülerle savaşında biçimlenir."[54] Onun için, biz zaten "dünyaya karşı ölçülü bir tavır almak için gerekli yetenek ve isteğe sahibiz ve ona anlam veririz."[55]

Weber'in asıl zorunsuzluk ve de insanî etkinliğin kendinde ve toplumsal olarak yaratıcı merkezi üzerine görüşleri bu belirlemede yatar. Ve onun tam gelişimi ve anlatımının Weber'deki hali karizmatik harekette yatar. Gerçekten, Weber için modern bürokratik düzenin "demir kafes"inden tek olanaklı kurtulma umudu buna benzer diğer bir harekettir; insan tarihinin seyrini değiştiren "insan kahramanlar" tarafından yönlendirilmiş insanî etkinliğin diğer bir kendiliğinden önlenemez ve yaratıcı patlaması. Ama, bu boş bir umuttu elbet. Çünkü karizmatik hareketler kalıcı değildir ve olamazlar. Tam da kendi doğasından ötürü, doğdukları anda yıkılmaya mahkûmdurlar.

Sorun şu ki; başarılı oldukça boyutları ve etkileri büyür ve süreklilik beklentilerini cesaretle karşılamak zorundadır. Karizmatik hareket artık kendini şiddetli, kendiliğinden, saf coşkusal boyun eğmenin temelleri üzerinde sürdüremez. Böylece, özgün esinini ve amacını korumak için değerlerinin ve bu değerleri gerçekleştirmek için gereksinilen eyle-

min "öz-bilinçle belirlenmesine" girişmek zorundadır; kısaca "ussal"ı "değer yüklü ussal"a eklemek. Ama, bunu yaparken kendi niteliğini tamamen değiştirir. Rutinleşir; yani kurallarla yönetilen, hiyerarşik ve kurumlaşmış, tipik olarak, özgün karizmatik önderin yok olması ile ortaya çıkan ardıllık sorunuyla başlayan bir süreç haline gelir. Bu, Weber'in, safca bir coşkusal boyun eğmenin doğasında bulunan istikrarsızlıktan çıkarsanan tam bir kaçınılmazlık görünümü verdiği süreçtir. Ama, bu noktada Weber'in savında bir mantıksal boşluk vardır. Karizmatik yetkenin yalnızca coşkusal boyun eğmenin temelleri üzerinde sürdürülemeyeceği şüphesiz doğrudur. Ama, ilke olarak, karizmatik hareketin rutinleşmesinin, Weber'in hareketi görünüşte kaçınılmazlıkla biçimlendirdiği bir tarzda geliştirileceği kaçınılmaz değildir. İlke olarak üyeleri, önderleriyle ve birbirleriyle öncelikle topluluksal bir ilişki içinde yaşayan bir hareketin niçin Rousseaucu bir ahlâkî topluluğa doğru gelişemeyeceğinin hiç bir nedeni yoktur.[56] Oysa Weber için bunun olanağı yoktur. Çünkü, bu noktada Weber'in savına soktuğu ve rutinleşmenin aldığı yönün kaçınılmazlığının yattığı karizmanın dönüşümünün ardındaki güdüleri Weber çok belirli bir şekilde kavramıştır.

Aslında Weber, takipçilerin bir 'yakınlık', bir 'çakışma' ya da bir 'yakınlaşma' noktasına sahip oldukları düşünce çehresini seçtikleri, düşünceler ve ilgiler arasındaki "seçici yakınlık"[57] kavramına çok şey borçludur. Ve Weber'in bu çakışma noktasının doğal yapısı hakkında hiç kuşkusu yoktur. İlk ortaya çıkışının sonrasında topluluğun sürdürülmesine takipçilerin -özellikle kendi karizmatik nitelikleriyle bu toplulukta bir çeşit yönlendirici role sahip olanların- ilgileri, kendi iktisadi ve toplumsal konumlarını güvenceye alanlar ile istikrarlı duruma getirenlerin ilgileridir. Böylece bu topluluğun özgün niyet ve esininin öz-bilinçle belirlenmesinde, takipçiler topluluğun bu ilgilerle çakışan ve daha iyi duruma getiren yönlerini seçeceklerdir. Bu, kuralların resmî dairelerin, hiyerarşilerin, erkin, iktisadî dağılımın ve iktisadî ödülün; yani ussal olarak başarılmış ve sorumlu davranışın zeminini hazırlar. Ama rutinleşmenin tam anlamı, bir kere başarıldıktan sonra toplumsal düzenin onu yaratan insanî etkinlik hareketine coşkusal boyun eğmenin desteğine artık gereksinimi kalmaması ve kendi dinamiğini yaratmasıdır.

Bütün bunlar Weber'in insanî etkenlik üzerine görüşüne daha öte ve belirleyici bir boyut katar. Çünkü artık bu topluluğun ana niteliği arasında temel bir karşıtlık olduğu ve onun rutinleşmesinin kaçınılmazlığının bu karşıtlıkta olduğu apaçık ortadadır. Bu topluluğun bireysel boyutu kendini yalnızca coşkusal boyutunun düzeyinde açıkladığı sürece karşıtlık gizli olarak kalır; saf duygular hepsini yutar. Ama duygu öz-bilinçle biçimlendirilmek zorunda olduğunu bu aşikâr hale gelir. Bu noktada, boyun eğmenin ve de bireysel iktisadî ve toplumsal konumu daha iyi bir duruma getiren değerin bu yönlerinin seçiminde özgün coşkusal boyun eğme, saltık değer ve topluluksal dayanışmanın eriyip yok olduğu biçimiyle, "ussal" "değer yüklü ussal"a eklenir. Ve bu durum "ussal"a çok kesin bir anlam verir. Bu anlam, başka anlama çekilemez ve değişmez bir şekilde araçsaldır. Araçsal eylemden, başlangıçta eylemleriyle onu yaratanları dışsal olarak kısıtlayan, kurallarla yönetilen, kurumsallaşmış bir toplumsal düzen olarak rutinleşmesine bildik ilerleyiştir. Weber'in kendinde ve toplumsal olarak yaratıcı ahlâkî eylemi, değer yüklü ussal eylemin alanında değil duyguya dayalı eylemin alanında bulmasının ardından gelir. Ussalın anlamının araçsal "ussal"ın değiştirilemez bir halinin

eklenmesini gerektirdiği değer yüklü ussal eylem, araçsal olarak ussal eylem ve toplumsal düzenin -ve böylece insanî etkinliği yadsımanın- egemenliğinin gelişme ortamıdır. Böylece, Weber için eylemin temel anlamının ona coşkusal boyun eğişte yattığını ve değer yüklü ussal eylemin mutlak değer ve beraberce bulunan eylemi "açıkça öz-bilinçle belirlemesi" nedeniyle duyguya dayalı eylemi değer yüklü ussal eylemden ayırmanın insanî etkenliğin yadsınmasının temellerini kurmak olduğunu daha önce söylemek için nedendir.

Ama, Weber'in sonrakini belirlemesine ve bunun insanî etkinliğin Weber'deki mantığını paradoksal ve hazin bir sona götüren sonuçlarında bir başkalaşma vardır. İlk olarak, araçsal us, bireyciliğin doğal sonucu olarak açıkça insanî etkinliğin doğasında vardır. İkinci olarak, değer yüklü ussal eylemin verdiği kesinlikle devrimci etkisidir; onu hem insanî etkinliği kullanmada bir aşamada hem de yadsınmasının kaynağı yapan geleneksel düzenin yıkılmasıyla[58] araçsal açıdan ussal olan düzeni burada çıkarır. Böylece, aynı sebepten ve aynı zamanda, *insanî etkenlik hem devrimcidir hem de onun içinde* kendi kaçınılmaz yadsınmasının tohumlarını taşır. Yeni bir toplumsal düzen yaratabilir, ama bunu yapma sürecinin bizzat kendisinde ve bunu yapmaktan dolayı kendi yadsımasını da insanî etkinlik olarak yaratır. Ahlakî duygu ve araçsal us arasındaki ikicilik ve karşıtlığın başka hiçbir ürünü olamaz. Ama elbette, zorunsuz ve yaratıcı eylemden çıkıp zorunlu ve bağlayıcı toplumsal düzence yadsınmasına kadarki bildik aşamayı üreten Weber'in ikicilik ve karşıtlığıdır. Özelde, bu onun ahlâkî görüşünün tam kalbindeki bir çatışkının ürünüdür: us ve coşku arasındaki çatışkı.[59]

Tüm hakkındaki kavrayışla insanı ve ahlâkî aklı, ahlâkî bütünleşmeyi sağlayıcı bir etken olarak bütünleştiren Rousseau'nun aksine Weber, Batı düşüncesinde çok yakından bilinen ve insanın duygu ve akıl olarak ikiye bölündüğü bir insan kavramını kullanmaktadır. Bu ikiye bölünmede duygusal insan, özgün ahlâkî bir insandır; buna karşılık akıl yürüten insan ise özgünlüğü olmayan araçsal bir insandır.

Bunun apaçık romantik yan anlamları vardır, ama Weber yalnız bir kısmıyla romantiktir. Çünkü, gördüğümüz gibi, o araçsal usu toplumsal olarak üretilmiş bir çarpıklık değil, doğuştan gelen bir insan yeteneği olarak görür. Bundan dolayı çatışkı, almaşık olanaklı toplumsal dünyalar arasında değildir. Çatışkı, Weber'in insan doğasını temel kavrayışı içinde, *bir çatışkı olmayı bırakmasının hemen ardından kurulur*. Çünkü karizma çözümlemesinin yüklenişinden de anlaşılacağı gibi Weber araçsal usa yönelik dürtüyü insanın iki temel niteliğinin en güçlüsü olarak görür. Böylece çatışkı ahlâkî insandan araçsal insana geçiş aşaması içinde kaybolur, yani her zaman insanî etkinliğin kendi kendini yenen niteliğinin biçimlenmesi ve ahlâkî açıdan yaratıcı niteliğinin yadsınması olan araçsal usa gelip dayanan bir dizi. Böylece, bu dizi Weber'in bütün çatışkılarına sadece çözümsel olarak değil harfi harfine uygundur, çünkü bu onun "demir kafes"in dünyasını nasıl gördüğüdür; çatışkılar birbirinden diğerine kaydedilen aşamalar olur. İnanç usa, mutlak değer araçsal ussallığa, istencin işi olan eylem "doğadaki bir oluşum" olan davranışa, ahlâkî evren bilimsel evrene, anlam düzeyindeki yeterlilik nedensel yeterliliğe, ancak usla kavranabilir dünya görüngüsel dünyaya dönüşür.[60] Edimsel ve ülküsel gibi iki tek-görümlü çatışkı arasındaki uzlaşmaz karşıtlık bile şimdi artık yoktur. Yalnız araçsal bir ussallığın araçsal dünyasında araçsal insanın saltık tek-görümü vardır. Weber, ilk önce belirsizliği çatışkı içinde iki kola ayırır, sonra "üstün hâkimiyetini" beğenmediği ama

"bütüncül birleştiriciliğinden" her hangi birinden daha çok kaçamadığı araçsal ussallığın başarısında çatışkıyı yok eder. *Ve insanî etkinlik bizzat kendi yapısının gereği olarak insanın köleliği olur.* Bu, onun "katılımı olan birey insanlardan" "makinalardaki küçük dişlilere" geçiş aşamasıdır.

Ve elbette Weber, yalnızca bir betimleme değil, insanî etkinlik, onun karizmadaki konumu ve modern batı kapitalizminin araçsal olarak üretimi üzerine görüşlerinin başlıca açıklaması ve özeti olacak biçimde düzenlediği çığır açıcı çalışması Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu *(The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism)*'nda bu öyküyü anlatır ve bu ilerleyişin yolunu çizer. Karizmatik hareket hakkındaki modeli Filistinli yalvaçlar tarafından yönlendirilmiş olan dinsel ayaklanma türünü örnek almakla birlikte, Weber'in, Protestan hareketinin önderlerini de karizmatik kişilikler olarak gördüğü kuşkusuzdur. Onlar, insan tarihinin seyrini çok köklü bir değişikliğe uğratan "insan kahramanlar" olarak ortaya çıkar. Ve Protestanlık modern batıda "gelenekçi" toplumsal düzenin yıkılmasına ve kapitalizmin doğuşuna neden olan "devrimci gücün" karizmatik bir hareketi olarak ortaya çıkar. Protestan girişimciler, karizmatik insanî etkinliğin iki temel niteliğinin ilkörneksel gösteriminden ötürü karizmatik örnek kişilerdi: aşırı bireycilik ve şiddetli coşkuculuk. Onların, seçilmiş mi yoksa lânetlenmiş mi oldukları ve kendilerinin dünyada yapmaları gereken davranışların ne olduğu konusunda saydam olmayan bir tanrısal istencin açıklama getirmediği ahlâkî açıdan yalıtılmış bireyler olduğunu görmüş bulunuyoruz. İlk başta, zorunlu davranış, Protestan karizmatik yetkenin *ad hoc* yasa ve tebliğlerle yaptığı gelişigüzel açıklamalarla belirlenebildi ve takipçiler bu davranışlara yetkenin ve yasalarının şiddetli coşkusal inanının örnek teşkil eden gösterimleriyle açıklık getirdiler. Ama hareket ölçek ve etkide genişlerken ve artan üyelik gün güne karizmatik yetkenin aracısızlığından daha da uzaklaşırken, Protestan girişimci ahlâkî yalıtılmasının ve hepsinden önemlisi seçilmiş mi lânetlenmiş mi olduğunu bilmemenin duygusal gerginliğine daha fazla dayanamazdı.

Böylece, kendilerini seçilmişler arasında sayabileceklerini gösteren bazı imleri verecek ve ahlâkî yalıtılmalarını hafifletecek Protestan saltık değerine ve birlikte eylemin özbilinçle biçimlendirilmesine ülküsel bir ilgileri vardı. Ama girişimciler olarak yükselen toplumsal ve iktisadi durumları ile "yakınlık" kuran özgün Protestan öğretinin bu yönlerini seçmekle de maddî bir ilgileri vardı. Bu anlamda bu, hayli bireysel bir uygulamaydı; Protestanlığın sürekli yaşayabilirliğini ve geçerliliğini, Tanrı önünde bireysel sorumluluk üzerine ayırt edici ve derin vurgusunu biçimleyerek sağladı. Dolayısıyla, Protestan inanca bütün bağlılığını güvenceye almak için her bireyin tek başına sorumluluğunu yüklendiği ve kendi hareket tarzını aralıksız denetlediği ahlâkî muhasebede gündelik uygulama niteliği kazanmış, Benjamin Franklin, Richard Baxter gibi insanların uygun Protestan hareket tarzı için kuralların ayrıntılı olarak irdelenmesi ortaya çıktı. Bu, aynı zamanda oldukça kamusal (çünkü rutinleşmiş) bir uygulamaydı. Bu niteliği içinde de, büyük ölçüde bireysel bir uygulamaydı; Tanrı önünde bireysel sorumluluğu ayrıca ve derinlemesine vurguladığını dile getirmesiyle, Protestanlığın kalıcı hayatiyetini ve geçerliliğini sağlamıştı. İlk olarak ve açıkça ahlâkî yalıtılmayı hafifleterek; ikincisi olarak da, bir kere oluşturulup ortaya çıkınca, oluşturduğu kurallara ve uygulamalara sıkı bağlılığı seçilmiş olmanın görünür birimi olduğu için seçilmişler arasında olmanın rahatlatıcı duygusunu aşılayarak Protestanlığın ilgilendiği çıkarları destekler. Ve bu an-

lamda Protestan inancın girişimcilerin ortak iktisadi etkinlikleriyle uyumlu öğelerine önem verdi. Uyumlu olmayanları feda ederek maddi kaygılarını destekledi. Protestanlığın aşırı faizi yasaklayan emrinin aşama aşama yok olması, kapitalist girişimin genişlemesi için zorunlu iktisadî kılgıya iyi bir örnektir.

Protestanlığın gelişmesi açıkça, özelde karizmatik hareketin genelde insanî etkinliğin gelişmesidir. Bir yandan coşkusal boyun eğiş ve örnek teşkil eden görünüşle ama bir yandan da aşırı bireycilikte başlar. Zamanla, boyutlarının ve etkisinin büyümesi, coşkusal tabanının artan kararsızlığı, takipçilerin ortaya çıkan ülküsel ve maddi çıkarları uygun Protestan davranış tarzı için ayrıntılarıyla işlenmiş kuralları oluşturur-Protestan "ussal"ının Protestan "değer yüklü ussal"ına eklenmesi. Bu kurallar başarıyı "öz-bilinçli olarak" biçimlenmiş bir öğreti ve hareket olarak Protestanlığın gelişiminin takipçileri eliyle oluşturur. Buna rağmen, aynı nedenle bu kurallar onun rutinleşmesini tamamlarlar. Böylece "devrimci güç"le yeni bir toplumsal düzeni ayrıca ilerleme ve kuralların başlangıcı olan insanî etkinliğin yadsınmasını sağlar. Çünkü Protestanlığın bireyci değer güdümlü ussallığı modern batı kapitalizminin "araçsal açıdan ussal"ı olur. Bundan dolayı sonraki, insanca başarılmış düzen olarak ortaya çıkar. Ama bir kere başarılıncaya kadar onu yaratan insanî etkinliğin, değerinin ve boyun eğişinin desteğine gereksinimi kalmaz. Öyle ki, kendi "mekanik temellerine" dayanarak etkinliği, değeri, boyun eğişi yıkar ve "karşı konulmaz bir güçle... bu düzeneğin içinde doğan bütün bireylerin yaşayışlarını" belirler.[61] Bir kez daha, ahlâkî duygudan araçsal usa doğasında bulunan, kaçınılmaz, kaçılamaz, evrensel ilerleyişte insanî etkinlik, tam da bu süreç içinde kendi yadsımasını başarmak için dünyayı baştan başa değiştirir. Ve, son değerlendirmede, bu Weber'e göre onun başarabileceğinin tamamıydı. Şüphesiz Weber "buzlar içinde bir kutup gecesinin karanlığı ve zorluğu"ndan[62] başka önünde hiçbir şey göremiyordu. Şüphesiz Weber "herşeyden önce, düşüncenin, dünyevî seyri içerisinde herzaman ve her yerde, özgün anlamına karşıt olarak çalıştığı ve böylece kendini yok ettiği olgusundan hareket etmişti." Bu, onun düşüncesi, onun "öz-bilinçsel biçimlemesiydi." Sonuç açıktır. Hiçbir toplumsal eylem sosyolojisi, insan etkinliği "her zaman ve her yerde", kendi "karşıt"ını doğuran bir tarzda ele almak üzere kurulmamıştır ki bu, ancak bir toplumsal sistem sosyolojisine yol açabilir. Böyle bir sosyolojide, "katılımda bulunan bireysel insanlar," "mekanizmaya karşı mücadele etmeyi sürdüren" gerçek dünyadaki gerçek insanlar bir kez daha bakış açısının dışında kalırken, her zaman, mutlaka, "bürokratik yaşamı biçiminin üstün egemenliği" tarafından sonsuza dek belirlenmiş bir "mekanizmanın küçük dişli çarkları" haline gelirler.

Talcott Parsons'un Herkül'e yakışır devlikteki terminolojik çalışmalarında, modern kurumlaşmış sosyoloji ile kökleşik geleneğin boşanma ilâmı kesinlik kazanmış gibi görünür. Meslekî ve bilimsel saflığı ısrarlı arayışı -"Bilimin zemini üzerinde dürüstçe duruyorum"[63] -onun çalışmalarının ardındaki güdü üzerinde kendisiyle, şimdiye kadar bu bölümde tartışılan geleneksel sosyolojik kaygılar arasında köklü bir kopukluk yaratacak kadar baskındır. Oysa, bu güdünün etkisini elden bırakabilmek çok zor bir iş olsa da, özgün gelenek onun çalışmalarının gerçek anahtarıdır; öyle ki onu sosyolojinin büyük kuramcılarından sonuncusu olarak betimlemek yanlış olmayacaktır. İlk ve en belirgin olarak, Parsons'u, insanî etkinlik sorunsalıyla sürekli olarak ilgilenmiş olan sosyoloji geleneği içine dosdoğru yerleştiren toplumsal-eylem kuramının gelişimindeki merkezî

rolünün kabul edilmişliği bulunmaktadır. İkinci ve daha az belirgin olarak, ilerde göreceğimiz gibi, çalışmalarının ardındaki güdüleyici baş devingenin nihaî değeri aramak olduğu tartışılabilir. Üçüncü ve sonuç olarak, bu çalışma, edimsel ve ülküsel arasındaki ilişkinin sürekli incelenmesini oluşturur. Ve dördüncü olarak o, sonuçta, toplumsal-eylem ve toplumsal-sistem bakış açılarının, onların arasındaki gerginliğin ve birinden diğerine tekrarlanan geçişin sosyolojisinde en ince işlenmiş biçimlendirmeye ulaşır.

Karmaşık ve değişen Parsoncu öykü, başlıca amaçlarından biri "modern toplumsal düşüncenin pozitivist idealist ikiliğinin" üstesinden gelmek olan Toplumsal Eylemin Yapısı *(The Structure of Social Action)* ile başlar.[64] Çokyönlü bir tartışmayı basitleştirmek için diyebiliriz ki pozitivizmle olan sorun, toplumsal dünya üzerine kendi ilkelerine ve varsayımlarına uymayan toplumsal eyleyicilerin tüm öznel anlamlarını bulgusal açıdan ilgisiz olduğundan atmasıdır. Dünya sadece ve sadece pozitivizmin betimlediği gibidir; ve bu yüzden insanın eylemi yalnızca ona edilgen uyumun bir sürecidir. Toplumsal eyleyici yalnızca nesnel durumunun nesnel ürünüdür. İdealizmle olan sorun, üzerinde özellikle yoğunlaştığı dünyanın ülküsel kavranışında diğer aşırı uca, toplumsal eylemin biçimlendirilmesi için yine benzer bir sonuçla gitmesidir. Toplumsal dünya, içinde eylem de dahil tüm görüngülerin herşeyi kapsayıcı nihaî değerin belirişi olduğu bir anlam evrenininden başka bir şey değildir. Bu, eylemin dünyası değil ama yalnızca önceden verili olan ve böylece toplumsal eylemi belirleyen anlama edilgin yönelişin dünyasıdır. Parsons'a göre, hem pozitivizm hem de idealizm, yine de toplumsal eylemin yaşayabilir bir kavranışı için gerekli öğeleri miras bırakır. Pozitivizm bize insanların, öznel tanımlarına kolayca uyduramayacağı varolan durumlar içinde eylediğini hatırlatır. İdealizm de bize insanların varolan durumların basitçe bir tepkesi olmayan değere öznel uyumları üzerinde eylediklerini hatırlatır. Ama "pozitivist-idealist ikiciliğinin" dosdoğru biri ya da diğeri üzerindeki dışlayıcı vurgu, aslında herhangi bir eylem kuramının gelişimi yolunda yerini almıştı. Ne pozitivizm ne de idealizm insanların sadece şimdiye kadar açıklanmış nedenlerden değil, ama eylem "daima öğelerin farklı iki düzenin -düzgüsel ve koşullu- arasındaki bir gerginlik durumunu içererek düşünülmesi gerektiği"[65] için *eylediği* üzerine herhangibir kavram içerir.. Bu gerilimin önemli koşullu ile normatifi uyumlu hale getirebilmek için "koşulluyu" yenmek için gerekli çabayı ortaya çıkarmasındadır. Çaba tüketimi, böylece, Parsons'un eylem kuramında hayatî bağımsız bir öğe olur ve eğilimi hem ülküsel anlamlardan hem de edimsel durumlardan ayırdeder. Bu, anlam ve eylemi, toplumsal eylem hakkındaki yaşayabilir bir kavrayışın vahim sonuçlarını daha önce görmüş olduğunuz tek bir yönelim biçimleri kavramı altında kaynaştırmayı engeller. Aynı sebepten eylemi, eyleyicinin "bağımsız etkenliğinin ürünü" olarak belirler.[66]

Şimdi Parsons'un "pozitivist-idealist ikilciliğine" yanıtı olan "eylemin istenççi kuramı"nın bütün öğelerine sahibiz.[67] Onun "birim edim" olarak adlandırdığı bir "temel birim"de birleşmiş olan eylem öğeleri önce "bir etken, 'bir eyleyen'", ikinci olarak "bir 'erek'", "eylem sürecinin ona yönlendirilmiş olduğu" arzulanan "gelecek durum"; üçüncü olarak "eyleyenin hiçbir şekilde denetleyemediği 'koşullardan' oluşmuş bir 'durum' ve erekleriyle uğraşmak için sahip olduğu 'araçlar'"; ve dördüncü olarak, temelleri üzerinde insanın sahip olduğu erekler ve araçlar sıralaması içinden birbirine bağlı olanları seçtiği "bir 'normatif' yönelim". Bu şemanın, toplumsal eylemin biçimlendirilmesi ve

çözümlenmesi için önemli çıkarımları vardır. Önce eylemin öznel boyutu ile başlar, eyleyen tarafından ona yüklenen öznel anlam eylemin ve dolayısıyla çözümlenmesinin de başlangıç noktasıdır. İkincisi, eylem daima zamanın üstünde yer alır. Üçüncü çıkarıma yönlendiren de tarihtir. Ülküler ve arzulanan gelecek durumlar henüz edimsel durumlar olarak var olmazlarken, varolan eylemin güdüleyici dinamiğini oluşturdukları için, var olmaları Parsons'un düşüncesinde hayati bir nokta oluştururlar. Onun kavrayışının ve eylem çözümlemesinin bütünsel ve temel parçası olan edimsel, ülküsel görümlerine göre insanlarca tanımlanır ve etkilenir. Kısaca, Parsons kuvvetle ve analitik bir emir olarak ülküselin tohumlarını edimselin döl yatağına ek mektedir.

Buraya kadar, tüm bunlar, Parsons'ın düşüncesi içinde işleyen insanî etkinlik görüşü hakkında açık bir sonuca yönelir gibidir: insan, edimseli, "erekleri, amaçları, ülküleriyle" uyumlu hale getirebilmek için etkileyen yapısı gereği "etkin, yaratıcı ve geliştirici bir yaratıktır".[68] Kendi bağımsız etkinliğiyle kendi araçlarını, kendi "normatif yönelimlerini" seçen, kendi kararlarıyla eyleyen seçimci bir varlıktır. Böylece insan zorunsuzlukların varlığıdır:

> insanın istenççiliği herşeyden önce, belirlenimciliğe karşı oluşan ifadesidir... Parsons, toplumsal eylem ve tarihsel gelişimin açıklığını vurguluyor... Kısaca, eyleyici öngörülemez bir öğe katar.[69]

Herşeyden öte, insan ahlâkî bir varlıktır: "insanların normlarla ilişkisi," esas olarak "yaratıcı"dır[70] ve temel olarak ahlâkî topluluğun yaratıcısıdır. Çünkü Parsons, sadece eyleyiciyi bağımsız etkinliğini" kullanıyor olarak kavramakla" bir değerler topluluğunun" ortaya çıkışını kavramanın olanaklı olduğunda ısrar eder.[71] Özetle, bu, ahlâkî insan, ahlâkî eylem ve ahlâkî topluluğun kavranışlarına dayandırılan insanî etkinlik biçimi olarak görülür; yani insanın tamamen "edilgin, uyumlu, anlayışlı" bir varlık olarak herhangi bir sosyolojik gelenekten gelen herhangi bir kavranışına karşı Parsons'un koyduğu etkin, erekli, kendisi ve toplum için yaratıcı kavrayış biçimidir;[72] ve elbette bu, Weber'in mantıksal sonuçlarını ve tüm ayrıntılarını açıkça anlattığı toplumsal-eylem çerçevesine yönelen kavrayış biçimidir. Böylece temel, ereklerine ulaşmak için donatılmış eylem yollarının temelleri üzerindeki ülküsel erekleri bakımından edimsel durumlarını yaratıcı bir şekilde tanımlayan, birbirleriyle ilişkilerini etkin bir şekilde oluşturan ve "norm ile yaratıcı ilişki" üzerine kurulmuş ardıl etkileşimlerinin seyrinde topluluksal olarak toplumsal dünyayı basaran toplumsal eyleyicilerin ürünü durumundaki *etkileşimin*den çıkan *getirinin* bir kavramsallaştırmasındaki eylem öğelerinin gelişimi için hazırlanmış görülüyor.

Bununla birlikte, *Toplumsal Eylemin Yapısı*'nda Parsons'un en azından konuyu büyük ölçüde karmaşıklaştıran ve dahası çok temel olan başka bir amacı daha vardır: yararcı toplumsal düşünce tarafından sosyolojik çözümlemede yaratılmış sorunları çözmek. Yararcılık hakkındaki ana nokta, onun temelde toplumsal eyleyicilere iktisadi ussallığın tek "normatif yönlenimini" yükleyen bir iktisat kuramı oluşudur. Bu bölümü ilgilendirdiği ölçüde, insanlar özel çıkarlarının peşine bencilce düştüklerinde diğer olanaklı bileşkelere ve onları gerçekleştirmek için gereken çaba tutarına bağlı olarak ereklerin en iyi dengesini bencilce hesaplayarak en çok doygunluğu araçsal ussallıkla ararlar. Ve bunu yaparken toplumsal dünya oluşturulur. Bu durumda, bir eylem kuramına dönüşen yararcılığa göre kamu malı özel çıkar için gösterilen çabayla kendiliğinden ortaya çıkar.

Elbette, niçin böyle olması gerektiğinin iyi hiçbir nedeni yoktur ve Parsons'un üstünde durduğu da budur. Bu noktadaki savı yine çok yönlüdür, ama, hem burada, hem Parsons'da dolaysız ilginin ana noktasına gelir dayanır. İktisadî ve araçsal ussallığın öz çıkarı, işbirliği yönünde değil, fakat en etkin olarak "zor ve hile" ile gerçekleştirileceği yönünde iyice aydınlatabilir. Kısacası yararcılık, kendi araçsal insanî etkinlik görüşü tarafından kaçınılmaz bir biçimde ortaya konulmakla Hobbes'cu düzen sorununu yeniden üretir. Ve Parsons, öğretiye karşı durmakta tüm meselenin, *ona göre düzen sorunuyla ilgilenmenin merkeziliğinde yattığını* açıkça ortaya koyar ki elbette bu, onu hemen çelişkiye düşürür. Bu, toplumsal eylem çerçevesinin dayandırıldığı insanî etkinliğin "ahlâkî-eylem" görüşüyle, Hobbes'dakine benzer bir düzen sorununa ilginin dayandırıldığı insanî etkinliğin "araçsal-eylem" görüşü hali arasındaki büyük çelişkidir. Öyleyse bu, düzen ve denetim sorunlarına karşıt ilgiler arasında ve bu ilgilerin sonucu olan karşıt sosyolojiler arasındaki çelişkidir.

Parsons'un iki ilgi arasındaki karşıtlığa dolanıp kalması hiç şaşırtıcı değildir. Avrupa'nın sosyolojik geleneğine, başlangıçta tüm kuramsal başvurularına rağmen o, büyük ölçüde bir Amerikan sosyoloğudur. Amerikan sosyolojisi, düzen ve denetim sorunlarının toplumsal, siyasî, ahlâkî ve dolayısıyla sosyolojik açıdan en temel olduğu bir toplumsal bağlamda ortaya çıkmıştı. Toplumsal Darwinciliğin kısa yaşayan başlangıçtaki patlamasından sonra kısmen şahlanmış iktisadî sömürüye, şehircilik ve şirketçiliğin büyümesine, 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başında makina siyasetinin ortaya çıkışına bir tepki, bundan dolayı da denetim sorununa bir ilgi olarak gelişmişti. Diğer yandan, kısmen de Amerikada'ki toplumsal ve kültürel çeşitliliği bir potada eritmenin (*"melting pot"*) köklü sorunlarını epey kızıştıran "büyük göç"e bir tepki, bundan dolayı da düzen sorununa ilgi olarak gelişmişti. Buna karşın, insanî etkinliğin farklılaşan görüşlerini başlatan ahlâkî ilgiler olarak bu sorunların hiçbirinden Parsons'un bahsetmemesi şaşırtıcıdır. Dahası, istenççi bakış açısı "insan, doğası gereği etkin, yaratıcı, evrimleşen bir yaratıktır" önermesine dayanır. Ve bu belliyken, düzenden başka hiçbir ana sorunun varlığını tanımamış olması daha da şaşırtıcıdır. Ama, onun için bu, yalnız ana değil tek sorundur. Yalnız bir tek çıkarım olanaklıdır. Parsons'un toplumsal eylem kavrayışının dayandığı insanî etkinlik hakkındaki görüşü karşısında onun yararcılığı eleştirisinin köklerinde bencil, araçsal Hobbescu görüş bulunmaktadır.

Ve böyle olmuştur. Esasta, temel önermelerini sadece onaylamakla kalmayıp geliştirdiği Durkheim'ı tartışırken bireyseli, toplumsalı ve ikisi arasındaki ilişkiyi dile getiriş biçiminde, hiç kuşkusuz Hobbescudur: "normlara göre düzenlemelerinin gerekliliği hem toplumsal dengeliliğin hem de bireysel mutluluğun zorunlu koşuludur, çünkü bireysel istekler ilke olarak sınırsızdır."[73] Kişisel çıkarın serbestçe bireysel sağlanımının kendi ve toplum açısından yıkıcı sonuçları üzerine Hobbescu görüş, Parsons'un burada araçlarından kaynaklanan bir hesaplayıcılığı olan birey üzerine yararcı görüşü kabul etmesinin bu görüşün doğal sonucu olması kadar açıktır. Bundan dolayı ahlâk zorunlu bir biçimde toplumsal olarak türetilmiş bir görüngüdür. Bireysel herşey araçlara, toplumsal herşey de ahlâka dayalıdır. Ve elbette, ikisi arasındaki zorunlu ilişki şüphe götürmez: "bir toplumsal kümenin bütünleşmesi, ahlâksal yetkenin taşıyıcısı olan bütünleşmemiş düzgüleri toplayan tek bir gövdedeki üyeler tarafından ortak tanımadan geçer"; öyle ki "ortak bir değer sistemi, bir toplumun dengede, durağan bir sistem olması için zorunlu

koşullardan biridir."[74] Bu ve Parsons'un istenççi bakış açısı için temel olduğunu savladığı "eyleyicinin bağımsız etkinliği" arasındaki kesin ve saltık bir çelişki dışında hiçbir ilişki olanaklı görünmez.

Buna karşın, Parsons için, eylemin istenççi kavranışı, düzen sorununa onun önerdiği çözümde ana bir rol üstlenir; ama özgün belirlenmesinin anlamını kökten değiştirerek. Bu noktada savının temel gereksinimleri, önce, ortak değer sisteminde içerilmiş ülkülerin, gerçekleşmek için toplumsal eyleyicilerin çaba harcamasına dayanmasıdır. Bu, eylemi, özgün eylem şemasının tüm öğelerinden çabanın tek öğesine indirmek olarak görünmediği gibi Parsons'un dolandığı çelişkileri çözdüğü de pek söylenemez. Çünkü şimdi söylediği, toplumsal düzenin ortak bir değer sistemini paylaşmaya dayandığı ama bunun sadece bağımsız insan etkinliği tarafından başarılabileceğidir. Bu, yalnızca çelişkinin altını çizmekle kalır. Eğer insan eyleyiciler bağımsız ise, o zaman Parsons'un düzen sorununu yerleştirdiği bağlamda yararcı duruma döneriz; onlar ortak bir değer sisteminin yalnızca tam tersini yaratabilir. Öyleyse sonraki önce gelmelidir. Toplumsal eyleyiciler eylemeden önce, ortak değer sistemi içinde toplumsallaştırmalıdır; yani, bu değer dizgesi olmadığında ortaya çıkacak Hobbescu savaş durumunu gerçekleştirmek yerine toplumsal değer sistemini gerçekleştirmek için çaba harcamadan önce. Böylece ortak değer dizgesi, onunla ilgili olanlara önceden verili olarak kalacaktır. Erek öğesi, toplumsal eyleyicinin davranışını belirleyen durumun koşulları öğesi tarafından yutulmuş olarak görülür. Ama Parsons, pozitivizmi eleştirisinde var olan erekler ve koşullarla, yeterli bir eylem çerçevesinin temel zorunluluklarını biçimlendirişi arasındaki ayrımda ısrar etmiştir.

Nitekim ikinci olarak Parsons, istenççiliği "gelişigüzellik"ten ayrı olarak "istençlilik"e eşitleyerek yeniden tanımlamıştır.[75] Ve bu, dış koşulların zorlaması altında eyleme ile ahlâkî yükümlülüklerin öznel duyumundan bağımsız eyleme arasındaki farktır. Her ikisinde de sınırlama vardır, ama ikinci durumda kavram artık gerçekten uygulanabilir olmaktan çıkmıştır. Çünkü ahlâksal yükümlülükle eyleyen insanlar bunu istençli olarak yaparlar. "İçsel zorlayıcı öğe" "insan istencinin bir anlatımıyken" dışsal "zorlayıcı öğe" insan istencinden bağımsızdır.[76] Böylece bağımsız insanî etkinlik korunur. Bu, reklamın mucizesi olarak görülür. Şöyle ki, insan, bir şey satın alırken istençlidir, çünkü satın aldığı ne olursa olsun, kişi, bu şeyin insan varoluşu bakımından tamamen temel bir gereksinim olduğuna inandırılmıştır. "İstençliliğin" kaynağı üzerine Parsons'un görüşündeki bir şeyleri yakaladığı için bu bütünüyle önemsiz bir nokta değildir. İnsan ortak değer sistemini "istençli olarak destekler", çünkü bireysel kişiliğini oluşturucu bir öğeyi biçimlendirmek için - Freudcu terimiyle - "yüklenmiştir".[77] Bundan dolayı toplumsal bakımdan "ahlâkî" ile bireysel bakımdan "araçsal" arasındaki çatışma, ilkinin bireye aşılanışındaki etkililiğe bağlıdır.

Bunlardan hiçbiri, elbette, istenççiliği özgün anlamında korumak için hiçbir şey yapmaz. Çünkü o, artık ciddi anlamda bağımsız insanî etkinliğe değil sadece önceden verili anlama doğru tavırsal yönelime karşılık gelir. Beraberce düşündüğümüzde, çözümleyici başlangıç noktası artık eyleyicinin bakış açısı değildir, çünkü şimdi o, ortak değer dizgesi ve "yükleme" süreci tarafından verili olarak alınabilir. Aynı nedenle istenççilik, eylemin normatif ve koşullu öğeleri arasındaki ayrımı korumak için hiçbir şey yapmaz. Tersine, bu ayrımı tamamen yıkar. Çünkü, yükleme sürecine başvuru hiçbir şekilde,

toplumsal eyleyiciden önce gelen ve onu zorlayan ortak değer sisteminin yerini değiştirmez. Buna karşın sınırlamalarını pekiştirir. Yükleme yoluyla, ortak değer sistemi, onun yalnız tepkesinden başka bir şey olmayan eyleyicinin kişiliğini, düzenleyici olmaktan çok oluşturucudur. Dışsal sınırlama, dışsallık görünümünü kaybedip belirgin bir insan bilincinin *görünümünü* alarak her şeyden daha etkin olur. Elbette bütün bunlar Parsons'un yola çıktığı eylemin temel kavranışı bakımından dramatik sonuçlar doğurur. Öznel boyuta yapılan gönderme yerleşmiştir. Durumun erekleri ile koşullarının kaynaşması yüzünden edimsel ve ülküsel arasında herhangi bir boşluk ve böylece birini diğerine dönüştürmek için eyleme kavramı artık yoktur. Bu, zamana dayalı bir süreç olarak ve herşeyden önce çaba tüketimini gerektiren eylem düşüncelerinin öldüğü anlamına gelir. *Genel sonuç, Parsons'un, onu üzerine kurduğu ilk öncüller açısından eylem kavramının bizzat kendisinin öldüğüdür.*

Bütün bunlar, Parsons'un *"Toplumsal Eylemin Yapısı"* (The Structure of Social Action)'ndaki iki kuramsal programı istenççi eylem kuramı temelindeki bir bütün içinde kaynaştırma girişimine rağmen bütünüyle uyuşmaz olmalarından çıkar.[78] Gerçekten, istenççiliğin değişen anlamı bunların uyuşmazlığını kesinlikle ortaya koyar. İlk program, hem pozitivizmin hem de idealizmin kökündeki edilgin, uyumlu, kavrayıcı insan etkinliği görüşü nedeniyle "insan yapısı gereği etkin, yaratıcı, evrimleşen bir varlıktır" karşısavına dayanan bir toplumsal eylem kuramının kuruluşunu gerektiren "pozitivist-idealist ikicilik" ile bir yüzleşmedir. İkinci program, yararcılığı karşılamanın sonucu olan Hobbescu düzen sorununa bir çözüm arayışıdır. Burada axiomatik ayrılık noktası zorunlu olarak çok farklıdır: toplumsal düzenin tek olanaklı temeli olarak bir ortak değer sisteminin koyutlanmasıdır. İstenççilik böylece yüklemeyle aşılanan tavırlara dönüşmüş haliyle ilk programda sahip olduğu statüyü yitirir. Bundan dolayı Parsons, üzerine başlangıçtaki toplumsal eylem kuramını kurduğu öncülleri yok ederek terk eder.

Gerçekte, bu programı sürdürmeye çalışırken Parsons, tam da ilk programının düzeltmeyi amaçladığı hatalara kurban olur. Yararcılığın düzen sorununu ihmal ettiği savı bu kavrama dayandığı için Parsons ilk önce yararcı bir bencil birey kavramını benimser. Sonuçta, toplumsal eyleyiciler üzerindeki ortak değer sistemine öncelik verir ve süreç içinde eylemin normatif ve koşullu öğeleri arasındaki ayrımı yıkar. Parsons böylece bu ayrımı sürdürmenin sebep olduğu başarısızlığı göstermesinin biçimde tam anlamıyla bir pozitivisttir. Ama aynı zamanda idealizmin tuzağına da düşmeyi becerir. Çünkü toplumsal değer sisteminin önceliği, toplumsal eyleyicinin yalnızca uymak zorunda olduğu ve davranışının yalnızca bir sonucu olan önceden verili'anlam tarafından oluşturulmuş bir dünya ile yüzleştiği anlamına gelir. Dahası, idealist tuzak pozitivist tuzakla ilintilidir. Burada sorun, ortak değer sistemini eyleyici için anlamın içselleştirilmiş bir dünyası olarak varolurken, eğer toplum bilimsel bilgide her hangi bir yere sahip olacaksa, gözlemci tarafından gözlenebilir, ampirik bir görüngü olarak elealmak gerektiğidir. İki programın uyumsuzluğu barizdir. İdealist, pozitivist, her iki insanî etkinlik görüşü de aynıdır. İlk programın "etkin, yaratıcı, evrimleşen yaratığı" ikincisinde "edilgin, uyumlu, kavrayışlı" yaratık olur.

Kısaca, Parsons, saltık değerin kaynağı ve doğasını araştırmada tamamen farklı iki yöne doğru gider. Elbette bunlar çok yakın yönlerdir ve karşıtlık çok ılımlıdır: insan etkinliği üzerine "araçsal eylem" ve "ahlâkî eylem" görüşleri ve de düzen ve denetim so-

runlarına ilgilerin arasındaki ardıl zıtlık. *Toplumsal Eylemin Yapısı*'nda, sonraki çalışmalarında kendisine almaşık yollar sunarak hem bir toplumsal düzen sosyolojisi hem de bir toplumsal eylem sosyolojisinin embriyonunu düşünmüştür. Fakat hangi yolda gideceği bellidir. Ana ilgisini düzen sorunu olarak daha önce tanımlamıştı. Onun üzerine odaklanmış kuramsal program, Parsons'un "pozitivist-idealist ikillikle" yüzyüze gelmesinden çıkan program zarar vermiştir. Onun ilk önemli çalışmasının sonucu olağandır.

> O zaman sosyoloji, "toplumsal eylem sistemlerinin -bu sistemlerin ortak değer bütünleşmesinin niteliği açısından anlaşılabildiği kadarıyla- analitik bir kuramını geliştirmeye çalışan bilim" olarak tanımlanabilir."[79]

Bu, Parsons'un aşamasıdır. Çünkü 1951'e gelindiğinde, onun toplumsal düzeninin kanatları uçabilecek kadar gelişmişti.[80]

Benlik ve toplum açısından yıkıcı Hobbescu insan varsayımının öğretisel ve çözümleyici sonuçlarının şimdiye kadarki en eksiksiz işlenişini ana değerler, normlar, roller, yapı, işlev, denge ve yapısal farklılaşma kavramlarının bileşkesi oluşturur. Beraberce alındığında bu kavramlar hem üyeleri üzerinde zorunlu dışsal sınırlamayı uygulayan, hem de kendi kendini yaratan ve sürdüren bir toplumsal sistemi betimler. İlk ele alışta, toplumdaki kültürel sistemde yer alan merkezî değerler, toplumsal sistemi, bu sistemin mensuplarının üzerinde bir yere, oydaşmaya dayalı bir anlamlar kümesini ve dolayısıyla da düzeni onlara zorlayıcı olarak aşılayacak bir biçimde yerleştiren ahlâkî yetkenin nihaî kaynağı olmaktadırlar. Bunlar, eylem için, kendilerine bütün eyleyicilerin toplumsal yaşamda karşılaştığı temelde ahlâkî bir dizi seçim hazırlayan kapsamlı ve genelleşmiş eylem yönergeleridir.[81] Seçim eyleyicinin ayrıcalığı olunca düzenin de niteliği olur. Ana değerler de, özel durumları yöneten özel normlara ve özel işlevleri yerine getiren durumlara biçim verir. Böylece onlar kurumlaşmış ve bütünleşmiş ilişkide, toplumsal sistemi oluşturan rolleri tanımlarlar. Toplumsal eyleyiciler bu durumda toplumsallaştırma ve içselleştirme ile yalnızca davranışlarını değil özkimliklerini de tanımlayan rollerin görevlisidir. Böylece de kültürel, toplumsal sistemlerle ve kişilik sistemlerinin Parsoncu hiyerarşisi oluşur.

İkincisi olarak, sistemin kendini oluşturması ve kendi kendine yeterliliği açısından, ana değerler yine başlangıç noktasını verirler. Çünkü, onlardan türetilen özel işlevsel normların aracılığı ile varlığını sürdüren sistemin işlevsel önkoşullarını karşılamak için zorunlu etkinlikler ağını tanımlayarak bütün sistem içindeki rolleri ve alt sistemleri kurar. Parsons'da eylemin onları karşılamaya hazır olduğu eylem sistemlerinin dört temel boyutu da olan dört önkoşul vardır: *uyum, ereğe ulaşma, örtüklük veya örüntü sürdürümü ve tümleşme*.[82] Her rol ve altsistem tüm yapı içinde kendi payına düşeni dört işlevsel önkoşulu toplayan süreçteki yeri tarafından ona verilen özel işlevin yerine getirilmesi ile yapar. Çevresel baskı ve içsel zorlama hayatta kalmayı tehdit ettiği zaman, sistem, dengeyi tekrar kurmak ve sürdürmek için zorunlu kuramsal nokta ne olursa olsun uyum sağlar ve uyar. Dahası, sistem artan bir oranda farklılaşmış altsistemlerin büyüyen işlev bölüşümü ve uzmanlaşmasıyla bir takım işlevsel görevler yapan bir kurumu her birinin işlevsel görevlerden birini yaptığı bir takım uzmanlaşmış kurumlara bölmesi anlamına gelen yapısal farklılaşma sürecinden kendi değişme dinamiğini yaratır. Parsons için bu, toplumların çok büyük ölçekli, karmaşık ve teknolojik olarak gelişkin

birimlere kaçınılmaz evrimsel gelişimidir. Kısaca, sistemin kendi kendini oluşturması ve sürdürmesi düşüncesi yapısal farklılaşma kavramında şimdiye kadarki en anlaşılır açıklamasını kazanır.

Bütün bunlar, elbette, özgün biçimlenişinde toplumsal eylemin tüm Parsoncu kavranışının yıkılışının doruğuna ulaşır. Birim edim, çözümlemenin temel birimi olarak yerini statü rolüne bırakır. Statü rolü toplumsal eyleyicinin değil toplumsal düzenin bir niteliğidir. Eylemin öğeleri, açıkça duruma yönelim biçimlerine daraltılır. Erekler artık eylem bakış çerçevesinin parçası değildir. Aslında, biri dışında başka hiçbir erek yoktur: ortak değer sistemi tarafından yasalaştırılmış ölçülere göre onay arama ve kınamadan kaçınma ile tanımlı doygunluğunençoklaştırılması. Bu, hazların peşinden koşan, acıdan kaçınan yararcı insandır, haz ve acıyı ortak değer sistemine uyum ve ondan sapmaya göre tanımlamak, böylece ana değerleri aşılamaya uygun uysal bir varlık yaratmak için Parsoncu varlık. Bir diğer deyişle, Parsons'un toplumsal sistemi, bireyin yararcı kavranışını kabulünün doruk noktasını oluşturur. Parsons, bu kavramın temel ilkelerini, heyecan verici bir buluşla, yararcı özgür seçim kavramını tam tersine dönüştürmekte ve böylece yararcı bireye düzen sorunu için temel önem vermek için değil bunun çözülüşü bakımından kullanılmaktadır. Bunun anlamı, Parsoncu toplumsal sistemin Parsoncu toplumsal eyleyici modeli üzerine, yani aynı araçsal "normatif yönelimin" temelleri üzerine kurulduğudur. Parsoncu toplumsal sistem, daha önce gördüğümüz eylemin dört alt sistemi ile bir eylem sistemini oluşturur. Bu haliyle "o", ussal erekleri ardında, yeterli iktisadi, siyasi ve kültürel araçları hayatta kalmasını sağlayan gereksinimlerini karşılamak ve denge noktasınıençoklaştırmak için kullanarak koşar. Kısaca, "o" toplumsal olduğu besbelli yararcı insandır. Parsons, onun imgesi içinde kendi toplumsal eylem modelini kuracak kadar yararcılığı benimsemiştir. Denebilir ki yararcılığın bir zamanlar ünlü kuralını ters çevirerek baş aşağı döndürmüştür: "kamu çıkarı peşinde koşmak özel yararı da güvence altına alır". Bu, onun düzen sorununa getirdiği çözümle Hobbes'unki arasında farkedilir bir bakışım olduğu anlamına gelir. Tam da yararcılığa her şeyini kazandıran Hobbes gibi Parsons da toplumsal üzerine görüşlerini kurmak için birey üzerine görüşleri biçimleyen aynı temel ilkeler ve kavramları kullanmıştır. Aynı biçimde, yadsınışının aygıtını kurmak için insani etkinlik üzerine görüşünü biçimleyen aynı temel ilkeler ve kavramları da kendi "doğal kişi" anlayışında varolan materyalden kendi "yapay kişi"sini, Hobbes'un zamanından bu yana gördüğümüz bütün sonuçları ile birlikte yaratmıştır. Leviathan tam üç yüz yıl sonra söylediklerinin karşılığını aldı - ve zaferini haykırdı.[83]

Hobbes'tan Parsons'a uzun bir yolculuk oldu. Yine de hâlâ hiç bir yolculuk olmamış gibi görünüyor. Çünkü uylaşmacı anlamda sosyoloji hâlâ hiçbir toplumsal eylem kuramına sahip değildir. Tutarlı olarak toplumsal eylem kavramıyla başlamıştı. Paradoksal olarak, bu kavramın toplumsal eyleyici seviyesinde toplumsal sistem seviyesine tekrarlanan aktarımı tarafından yadsınmasıyla son buldu. Sonunda, Marx'da, Weber'de, Durkheim'da, Parsons'da eyleyenler hep sistemlerdir, onları yaratan insanî etkinliğin köklerinden koparılmış bedensiz sistemler. İnsanî etkinlik bu sistemlerde yaşamaz, çünkü onlar "tek bir görümle ne rahatsız olan ne de ayrıcalık kazanan" sıradan insanların sistemleri değildir.[84] Bunlar kesinliğin, zorunluluğun, dünyayı yalnız kendi "sözlerinin yaşamın kılgılı anlamı için doğru" olduğuna inandıracak bir bilimin tinsel buyruk-

larından doğmuş sistemlerdir.[85] Bu, onu gizil güçlerinden ayırmış gibi görünen fakat aslında varlığının tek nedeni ve yerleştiği taban olan "yaşamın kılgılı anlamından" kendini ayırarak insan etkinliğini yadsımış bulunan bilime başvurudur. Bilimi yeni bir doğuş ve yeni bir umut olarak görenler için bu, ahlâksal görümlerine şekil ve olanak veren yeni bir dünya görüşü anlamına geliyordu. Bize bunu miras bıraktıkları için onları suçlayamayız. Fakat şimdi onu mirasının bir parçası olarak atmak zorundayız, çünkü onun zamanı çok gerilerde idi. Sosyoloji'nin hâlâ kullandığı mekanik ve ussalcı bilim, Einstein ve Heisenberg'in bilimsel olsun olmasın insanca başarılmış tüm "bilgi"nin göreli, belirsiz, geçici, zorunsuz niteliğini ortaya çıkarmasıyla geçmişte kalır. Artık ona hizmet eden ahlâkî görümü tamamen kaybetmiş bir sosyolojide bu, bir anlamsızlık, kendi yerleri ve niteliklerini güvenceye alacakların kanıları ve erekleri için yaşantıyı ve toplumsal yaşamı biçimlemenin ve el koymanın bir yoludur. Daha özelde ise bilimsel buyruk uzmanlık buyruğu oldu, öyle ki ona olan bağlılık yalnızca sosyolojik topluluğa üyeliğimizi anlatır, insan topluluğuna üyeliğimizi ise yadsır. Çünkü akademi kabul edilirlik ve meslekî durum için uğraşımızda "bilimsel nedenselliğin kuruluşlarına hizmet etmeyen"[86] yaşayan insan etkinliğinin gerçek eğilimini kaçırarak, bu ikisi arasındaki ayrımda ısrar ederiz. Sıradan insanlar "bilimin buyruklarıyla ne davranır"[87] ne de yönetilirler, böylece, sosyolojinin yaptığının tersine olanaklarını ve yeteneklerini unutmazlar, yolculuğun başında günlük yaşamdan yükseldiğini gördüğümüz düşüncelerin kanıtladığı gibi. Eğer bu düşünceler yine duyuluyorsa, eğer sorun insan etkinliğinin doğasından gelen özerklik, zorunsuzluk ve yaratıcılığı ile ilgilenmek, onları kavramak ve onlara biçim vermekse, sosyoloji, üyesi olduğumuz dünyadan bizi koparan eskimiş, ve hükmedici bilimsel savını terk etmelidir. Yaşadığımız dünyayı gözlüyoruz ve yaşamımız gözleyişimizi biçimliyor. Bu ikisini ayıran bir bilim bizi uğraşımız gereği öyküsünü anlattığımız toplumsal dünya "üzerine bildiklerimizi unutmaya zorlar"[88]. Eğer sıradan insanlarla -sıradan insanlar olarak kendimizle- konuşamazsak "yaşandığı biçimiyle yaşama"dan söz etmeye başlayamayız. Yalnızca kendi kendimize amaçsız, boşu boşuna, duyulmadan gevezelik etmiş oluruz.

Bu, sosyolojik çözümleme için biliminkinden başka bir metafor öne sürer: söyleşi metaforu (eğretilemesi):

> "Biz dünya ve kendimiz hakkında bir sorgulamanın ya da bilgilerin toplandığı bir bütünün değil eski çağların ormanlarında başlayan ve yüzyılların seyrinde daha da biçimlenen, genişleyen bir söyleşinin mirasçılarıyız. Bu, hem kamuda, hem de her birimizin içinde süren bir söyleşidir. Elbette savlama, soruşturma, ve bilgi de vardır, fakat bunlar, söyleşide bölümler halinde açıklandıklarında fayda sağlarlar ve belki en çekici bölümler de onlar olmayacaktır... Ve sonuçta her insan etkinliğine ve sözüne yerini ve niteliğini veren bu söyleşidir."[89]

Metafor değişiklikleri hayatîdir, çünkü metafor herhangi biçim ve düşüncede aksi halde kavrayışımızın tamamen ötesinde kalacak yaşantının çeşitliliğini anlamlandırdığımız her hangi ardıl kavramlaştırmayı görmenin yollarının kökündedir. Fakat metafor seçimi de hayatidir, çünkü bazıları ışık tutarken bazıları körleştirir.[90] Bilim metaforu bizi körleştirirken söyleşi metaforunun görmemizi sağladığı ilk şey Hobbes'dan Parsons'a kadar ki yolculuğun olumlu mirasıdır. Yolculuğun başında yaptığım bir ayrımı ve bir noktayı hatırlarsak: sosyoloji hiçbir toplumsal eylem kuramına sahip ol-

mayabilir, fakat toplumsal eylem hakkında kuramlaştırma yapan geniş bir bütüne sahiptir. Toplumsal eylem kuramları gelirler, kendi çelişkileriyle çökerek giderler. Onlar, söyleşinin geçici, önemsiz parçalarıdır, hiçbir şekilde "en çekici" parça olamazlar. Kuramlaştırma "sonunda her insan etkinliğine ve sözüne yer ve nitelik veren bu söyleşidir". Bu, insani etkinlik ve sözdür, etkin, yaratıcı, dünyayı kurucu insani etkinlik. Toplumsal eylemi kuramlaştıran, ortaçağ yaşamının uykusundan uzun sürmüş uyanışının üzerine düşünceye dalan insandır: kendini kendini "yapmak ve yönetmek" için dünyanın içinde ve üzerine etkinliğini düşünen, daha çoğunu yapmak için yapmış olduğu tarihi biçimleyen. Kuramlaştırmak -kuram değil- bize, yaşantının çeşitliliğine doygun, umunun anlatımında zengin, çalışma alanının anlamı geniş olduğundan sosyolojinin her zaman merkezinde bulunan belirsiz çalışma alanının kesin, katı ve tutuk olmayan kurgularını verdi. Yabancılaşma, ussallaştırma, kuralsızlık (anomi), anakent, kutsal ve cismani: Bunlar bütün "sınırlanmış çalışma alanının tüm iyi tanımlanmış önermeleri"[91] ölüp gittiğinde ve bir kere okunup çabucak unutulan mesleki dergiler ve monografilerde görünür görünmez üzerleri örtülüp gittiğinde tekrar tekrar döndüğümüz imgeleyici içgörülerdir. Böyle yaparız çünkü "kökleri gerçekliktedir" ve "dolaysız ve aracısız gerçeklik tutkusundan" doğarlar.[92] Böyle yaparız çünkü yaşanmış ve yaşanan deneyimimizin boyutlarından birini yakalarlar. Bütün yaşantımız için bunlar düşünüldüğünde, dünyamızın tamamı budur. Bunlar yaratıcı, yaşamı rahatlatıcı ve dünyayı kuran içgörüler olmayı bırakır ve ölgünleştiren kuramlar ve sistemlerde kemikleşirler.[93] "İnsanı insan olarak ve onun dünya ile ilişkisini insanın bir ilişkisi olarak varsayalım: o zaman aşkı yalnız aşkla, güveni güvenle vb. karşılayabilirsiniz."[94] Böylece Marx ve bu gibi içgörüler yaşam, dünyalar ve onların içerdikleri olanaklar, soysuzlaşma ile sisteme dönüşerek ölürler.

Ama söyleşi metaforu yolculuğu kurtarır, hem de yalnızca onu kamusal olarak yapan ve bildirenlerin yolculuğu olarak değil. Çünkü onu parçası oldukları çevrelerindeki yaşamla söyleşide yaptılar. Gözledikleri ve yaşadıkları yaşantıyı biçimliyorlardı. Kuramlaştırmalarında yaşantımızı her zaman biçimledikleri kadarıyla yolculukları, bütün yaşayışımızda hepimizin yolculuğudur. Böylece söyleşi, insanın toplumsal dünyası ve o dünyaya ilgisiz kalan bilimsel bir sosyolojinin tartışmasız yasa koruyuculuğu arasındaki çatışkıyı çözer. Çünkü o, her şeyden önce üyeler olarak kendimizle sosyologlar olarak kendimiz arasında bir söyleşidir. O, birey ve toplum arasındaki çatışkıyı da çözer. Çünkü, ikinci olarak, hem üyeler hem sosyologlar olarak kendimiz ve, ister bize şimdi ve burada sunulmuş olsun ister işleriyle ve onun mirasıyla beraber,[95] gezilerimizde geçtiğimiz tüm yollarda karşılaştığımız diğer üyeler arasındaki söyleşidir. Yani o, bütün bütüne topluluksal bir girişimdir ve böylece de insanî etkinliğe geleneksel sosyolojik tepkinin bir bölümünü daha bırakmamız gerekir: birey ve toplum ikiciliği. Bireyciliği bize miras bırakmak üzere onun yükselişine kendini kaptıranları da suçlayamayız. Onlar için bu hem sarhoş eden, hem de korkutucu yeni bir yaşantıydı. Ama, kökte asla "başlı başına bir birey" varolmadı, zaten olamazdı da, Değişiklik hiçbir zaman topluluktan bireye değildi. Bu aldatıcı formülün berisinde, yapısı gereği topluluksal olan yaşamlarımızın ayrıntılarında bir değişiklikti. Kırsal emekçi kitleleri Sanayi Devriminin yeni kentlerine göçtüklerinde topluluksal varlıktan bireysel varlığa bir değişikliği yaşamadılar. Değişiklik topluluksallığın bir türünden diğerineydi. Herhangi bir ahlâkî buyruk, bireyci soyutlamadan başlayan herhangi bir çözümleyici şema, insanlık durumu-

nun en temel olgusu karşısında mahkûm olmuştur. Önceden de görmüş olduğumuz gibi, bu, bir yandan sadece "toplum"un "birey" üzerindeki emperyalizmine yönelebilirken diğer yandan da bireysel tekliğin, özel özün, yalnız benliğin kapsayıcı şeyleşmelerine de yönelebilir. Sosyolojik çözümleme tarihinin bu noktasında uzun bir yolun sonuna gelmiş bulunuyoruz. İki farklı sosyolojinin ötesine bizi götürecek ana sorunun değişme zamanı gelmiştir. Bu, ne şekilde birey olduğumuz ve ne şekilde toplumsal varlıklar olduğumuz değil, bireyselliğin hangi biçimin toplumsal olarak sağladığımızdır.

Yeni soru açıkça etkindir. İnsanî etkinliğin durmak bilmez işleyişini ve herşeyden önce toplumsal dünya üretiminin etkin topluluksallığını kavrar. Ve "biz" sözcüğü doğrudan söyleşiyi gösterir, böylece sadece sosyolojik araştırmanın doğal yapısı için değil, dünyanın temelde topluluksal oluşumu için de bir metafor olur. Aramızdaki söyleşi -sözcük, çalım, bakış, duruş, çalışma, oyun, acı, zevk, üzüntü, neşe, nefret, sevgi üzerine olsun- ile toplumsal dünyayı, aramızdaki etkin bir ilişki olarak, "sen" ve "ben" değil "sen" ve "ben"i destekliyecek bir biçimde onu beraberce üreten etkin insan özneler olarak "biz", birlikte yaratırız. Bu, ne kadar edilgin ya da baskın görünürse görünsün herhangi bir ilişki, herhangi bir etkinlik, herhangi bir dünya için doğrudur. Biri ilk sözcüğü söyler söylemez, ilk tavrı alır almaz, ilk darbeyi indirir indirmez diğeri karşılık verir ve söyleşi yol alır. Ve insanlar sürekli sessiz, anlatımsız, devinimsiz kalmadıkça tepki her zaman etkindir; bundan dolayı ilişkinin, etkinliğin, toplumsal dünyanın anlamına ve yaratılışına katılır. Bu, söyleşinin her zaman sonucu belirsiz, zorunsuz, almaşık yönler ve olanaklarla yüklü olduğu anlamına gelir. Burası insan etkinliği, kapasitesi ve olanağının mekânıdır. Ne kadar önceden bilinebilir gibi görülürse görülsün, söyleşi her zaman ilk defa ya da tekrar (yani yeniden ilk defa) başarılmış yeni bir başarıdır. Gerçekten, önceden bilinebilirliğin kendisi, zorunsuz bir insanî seçim ve tek bir almaşık olanağın başarılmasıdır. Aynı zamanda diğer her olanak gibi sözün ve tepkinin topluluksal dizimine dayandığı için, topluluksal bir ilerlemedir.[96] Böylece, söyleşi yoluyla karşılıklı toplumsallığımızı ve bireyselliğimizi oluşturur ve güçlendiririz; bundan dolayı, yine bireyselliğin yaygın bir şekilde gizemli hale sokulmasına rağmen bireyselliğimizin oturtulduğu asal toplumsallığı yeniden ele geçiririz. Ve yine bu toplumsallığın "toplum"un "birey" üzerindeki emperyalizmi ile hiçbir bağı yoktur.

> "İnsanî varoluşun temel olgusu ne böyle birey ne de böyle bir katışmaçtır. Her biri kendi açısından bakıldığında güçlü bir soyutlamadır. İnsanî varoluşun temel olgusu insanın insanla birlikteliğidir."[97]

Kısaca, "Tüm gerçek yaşayış buluşmalardır."[98] Sosyolojinin söyleşisi, buluşmaların öyküsüdür. Sosyolojiye girdiğimizde bu bizim işimizin ölçütü ve ereğidir. Çünkü "bu, paylaştığımız yaşamların, kendi büyümemizin ve -onsuz küçülmüş ve yalnız olacağımız- başkalarının yaşamımızdaki yerini ortaya serilişidir."[99] Bu, sosyolojinin dünyayı kavramasına aracılık eden benliğin yolculuğudur. Ve bu, benliği saran ve gerçekliğini ortaya koyan insanî topluluğun bir üyesi ve biçimlenişi olarak, ayrıntılarında ve genellikle, benliği ortaya çıkaran kişinin kendisiyle diğerleri arasındaki bağların bir yolculuğudur. Bu, yalnızca dünya boyunca bir yolculuk değil, dünyanın yolculuğudur da. Sosyolojinin söyleşisi, tanımı gereği içine köklerini saldığı insanlığın söyleşisidir.

Yeni bir metafor, yeni bir soru. Ama, elbette bu yeterli değildir. Kesin bir dilin betimlemesi ve katı bir yöntemin belirlenmesi nerededir? Bu sorunun cevabı, neyi aradığımızı ve onun üzerine nasıl konuştuğumuzu belirleyen görme biçimlerini birleştirdiği için sorduğumuz sorunun her zaman çok önemli olduğudur. Yani, dil sorudan gelir ve ikisi arasında hiçbir fark olmadığı için söyleşi dil ve yöntemin aynısıdır. Onu kavramadan önce terimlerini belirlemek bu terimleri tek yanlı olarak yasalaştırmak, bu suretle dialoğu monologa çevirmektir; bakışın, sesin, araçların, dışında bıraktığı tek olanaklı öznesi insanî etkenlik olan ve söyleşinin eğretileme olduğu uylaşmacı sosyolojik monolog. Söyleşi, bizzat kendi doğal yapısında sonucu belirsizdir, terimleri zorunsuz söz ve tepkinin terimleridir. Ve sosyoloji ilgileninceye kadar söyleşisel dizi toplumsal dünyanın sözünü ilk kez ettiği dizidir. Böylece, öznelerini denekleri -nesneleri- yapan her zamanki sosyolojik sürecin yerine söyleşi, sosyologları üyeler olarak kendileri için ve diğer bütün üyeler için denek haline getirir. Ayrım, denekleri sosyolojik topluluğa kendi üyeliğimiz için şifreler olarak kullanma ile, ilk ve son olarak sahip olduğumuz anlamı bize kazandıran insan topluluğuna borcumuzu her zaman hatırlama arasındadır. Aynı zamanda, soyutlanmış bir süreç, bizi hiç kimsenin yaşamadığı gözlemsel bir ülkeye soruşturmanın kuralları tarafından yapay olarak "denetlenmiş" ve öyküsünü anlattığımız toplumsal dünyada yaşayışın zorunsuzlukları tarafından doğal olarak "denetlenmiş" zengin bir görgüsel etkinlik olarak kuramlaştıran bu ayrım kuram ve yöntem arasındadır. Ve bu ayrım kendi kanı ve amaçlarımızda dünyayı ve üyelerini kaybetmek, onları yalnız tasarım ve ilgilerimizi açıklayan ulamlara yutturmak ile söyleşide ilk sözler olan kendi tasarım ve amaçlarıyla ayrı ve farklı varlıklar olarak onların bütünlük ve özerkliklerini dikkati almak arasındadır. Bu, kişinin kendi ilgileri, kendi sosyolojik görümü, ahlâkî bir sava kendi bağlılığının söyleşide hiç yer almadığını ve hiçbir geçerliliği olmadığını söylemek değildir. Bu, sonuçta bir *diyalogtur* ve ilgi, görüm, sav hâlâ etkin topluluksal insanî etkenliğin varsayımıdır. Ama, bunun "görüngünün bütünlüğüne" uygun bir bakışı önlemeyeceği ve önlememesi gerektiğini tam anlamıyla anlaşılır hale getirir. Gerçekten araştırılan sosyolojik görüm bu ayrımı arar, çünkü insanî etkenlik üzerine görüşünün ilk terimi özerkliğidir. Ve bu üç ayrı anlama gelir.

İlk olarak, toplumsal dünyanın sözlerine tepkilerimizin ilk terimlerinin her zaman söyleşiye girdiğimiz "özel insanî etkinlik ve söz" tarafından oluşturulmuş ve buna uymuş, *'ad hoc'* ve seçmeci olacağı anlamına gelir. Bu pek de yeni değildir. *'Ad hoc'* sosyolojinin görkemli bir örneği Chicago kent sosyolojisi okulunun büyük etnografi çalışmaları dizisindedir. *'Ad hoc'*culuk ve seçmecilik dilin oluşumu ve dayandığı gereçlerin alanı bakımından Erwin Goffman'ın yönteminin de ana izleğidir ve onun dünya görüşü hakkında kim ne düşünürse düşünsün yaşandığı şekliyle hayatın bir çok farklı boyutuyla böyle güçlü bir biçimde iletişim kurabilen bir sosyolog daha bulabilmek zordur.[100] Ama her durumda *'ad hoc'*culuk sosyolojik soruşturmanın uygulamasının doğal yapısında vardır. İkinci olarak, bütün insani çeşitlilikleri ve belirsizliklerinde -günlük yaşamdan gelen ya da her kiminle konuşuyorsak, Hobbes, Rousseau, Marx, Weber'in düşüncelerine kulak vererek- etkileşimsel metinleri yazınsal metinler için en iyi yazınsal eleştirinin duyarlılığı ve geniş görüşlülüğünde, onların kendisinden söz etme hakkını onlara vererek okumamız gerektiği anlamına gelir. Üçüncü olarak ve hepsinin üstünde metinleri okumak, evrenin nirvanasını safca arayışında sosyolojinin ısrarla ih-

mal etmek eğiliminde olduğu ayrıntı üzerine düşünceleri dinlemek anlamına gelir. Çünkü insanların yaşamları ayrıntılardadır. İnsanların yaşamları onu ilmek ilmek ördükleri gereçler olan temel topluluksal ayrıntılardır. Bundan dolayı insanî etkenliktir:

> "Bütün koca yeryüzü yuvarlağı üzerinde ve yerleşimlerde, kentlerin büyük demirden kayalarında insanlar küçük kabukları içindeki odalarına çekilirler ve binlerce milyonlarca küçük gümüş akvaryumun aydınlık pencerelerinde olağanüstü ve acınacak eylemleri içinde görüneceklerdir, sandalyelerde otururken, sofra kurarken, dikiş dikerken, kağıt oynarken, konuşmazken, konuşurken, işitilmez bir sesle gülerken, içki karıştırırken, radyoda istasyon ararken, yemek yerken, rahat giysiler içinde, titizce giyinmiş, gönül çelerken, eziyet ederken, severken, baştan çıkarırken, soyunurken, yalnız ve alel acele bir mektup yazarken, evli çiftler olarak, ayrı sandalyelerde, aile toplantılarında, canlı eğlencelerde, yatağa girmeye hazırlanırken, uyumaya hazırlanırken; ve hiç kimse bu odanın ötesiyle ilgilenmez; ve hiç kimse odanın ötesinden gelen bir ilgiyle karşılaşmaz."[101]

Herkes böyle yalnız; oysa herkes derin bir şekilde topluluksal olan ayrıntıların dışındaki yaşamlarını birleştirir. Ve konu budur. Yaşantı bariz bir şekilde ve yapısı gereği belirsizdir. Bir yandan yaşantı artık yeni olmayan, ne kendinden geçiren ne de dehşete düşüren ama "ötesindekilerin içeriyle, içeridekilerin ötesiyle ilgilenmediği kabuklarının içindeki küçük odalarında" yorucu bir yalıtılma ve özelleşme yani bozulmuş bir bireyciliğin yaşantısıdır. Bu sıfatla, modern toplumun ana deyimi olur ve Agee'nin sorduğu soruyu destekler: "Nasıl oldu da buna kapıldık?"[102] Bu, son yıllarda topluluksallığın yeni biçimlerini arıyarak yaşantıyı aşmayı amaç edinen her hareketi de destekler. Diğer yandan, hem topluluksal olarak hem de öylece başarılmıştır. Bu, aralıksız etkinlik, her zaman bir şeyler yapan insanlardır. İnsanlar özelleştirmeyi başarır, ama yalnızca özelleştirme değildir başardığı. Etkinliklerinde, herbiri almaşık bir olanak, almaşık bir yaşam, almaşık bir dünyayı (bu insanca başarılmış ve zorunsuz almaşıkların yalnızca biri olarak seçildiğinde varolan örüntünün sürdürümü) tutan, değişmeyen bir zorunsuz, örüntülerin ve dizilerin başarılmış düzenlenişi ve tekrar düzenlenişi yani değişmeyen zorunsuzluk vardır. Bu, kendini her zaman almaşık örüntüler, almaşık diziler, almaşık olanaklarla sunan kullanılan etkin insanî etkenliktir. İnsanî etkenlik ve yaşantı için edimseli ülküsele çevirmenin tek olanaklı temeli olan zorunlu belirsizlik burada yatar. Yaşantı hem bireysel hem de topluluksaldır, hem özelleşmeye kapatılmıştır hem de onun ötesine ulaşır, hem "küçük kabuklarının içindeki odalarında" yaşarlar, hem de birbirlerini "aydınlık pencerelerinden" görürler, hem "olağanüstü" hem "acınılasıdır". Böylece, aynı zamanda başka bir soruyu da destekler: "Bütün farklılıklara rağmen nasıl oluyor da insanlar birbirlerine bağlanıyor?"[103]

Yeni bir eğretileme, yeni bir soru; ve amaç, ahlâkî eylem ve ahlâkî topluluk olarak insanî etkenliğin sürdürülen görümünü koruyan bir bakış açısı. Bu aynı zamanda, insanî toplumsal yaşantının biçimlenişini ve ondaki konumunu da korur - "küçük kabuklarının içindeki odalarında" yalıtılmanın ve özelleşmenin bozuk ve yorucu modern yaşantısı ve onu aşma özleminin son yıllardaki bocalayan ve yaygın yükselişi. Ama, bütün tek görümlemelere karşı, o, umu ve yaşantının belirsizliğinde ısrar eder. Çünkü belirsizlik insani etkenliğin kendinde ve toplumsal olarak yaratıcı yetenekleri ve olanaklarının herhangi bir kavranışı için zorunlu olarak kalır; ülküseli edimsele çevirmek için tek olanaklı temel olarak. Ve herhangi bir durumda zorunsuzluk, özerklik, insanî etkinliğin

karşıtlığı, söz ve yaşantı üzerine yabancı bir gereksinim aşılamak için herhangi bir tek-görümlü girişim tarafından uzaklaştırılamayacaktır. Yalnızca belirsizlik sayesinde, "hiçkimsenin hiçkimse ile ilgilenmediği" bir topluluktan ahlâkî ilginin bulunduğu bir topluluğu yaratmayı düşünmek olanaklıdır. Böylece söyleşi sosyolojisinin baş buyruğu herhangi bir yerde ve herhangi bir şekilde, bizimkilerde dahil, duyulacak olan günlük yaşamdan gelen sesleri dinlememiz ve onlarla konuşmamızdır; insanların yaşantılarını kurdukları sayısız yoldaki ne kadar ince olursa olsun ayrıntıları, her seslemeyi, her ton değişikliğini çalışan insanî etkenliği tanımak anlamak, ortaya çıkarmak için dinlememiz. Başka yolu yok. Çünkü sonunda:

> "... yaşam asla kalıplanacak bir madde, bir cevher değildir. Bilmek isterseniz, yaşam kendini yenileme ilkesidir. Kendini sürekli yeniler, tekrar yapar, değiştirir ve güzelleştirir. Yaşam, sizin ve benim onun hakkındaki kuramlarımızın sonsuz kez ötesindedir."[104]

Yaşamı şeyleştirilmiş ve tanrılaştırılmış dizgelere döken tek görüm sosyolojisi için bu, kolayca ihmal edilen küçük bir sıkıntıdır. Söyleşi sosyolojisi için ise bütün sorundur.

NOTLAR

I. Marianne Weber, *Max Weber: A Biography* (New York: John Wiley, 1975) s. 337.

2. Uzlaşma izleği üzerine, çağdaş sosyolojiden iki örnek, onu belirlemelemeleriyle bu bölüm bağlamını da özellikle çok uygundur. Biri Percy S. Cohen, *Modern Social Theory* (London: Heinemann, 1968): diğeri Peter L. Berger ve Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality* (London: Allen Lane, The Penguin Press, 1967).

3. Studs Terkel, *Working* (London: Wildwood House, 1975). s. 152-53.

4. Ronald Fraser, der., *Work. cilt 2* (Harmondsworth: Penguin Book, 1969) s. 172, 176.

5. Terkel, *Working*, s. 295.

6. *İbid.*, s. 287.

7. Deyim Alwin W. Gouldner'ındır: bkz. Fraser, *Work*, s. 346.

8. Richard Hoggart, *Speaking to Each Other* (London: Chatto and Windus, 1970) C. 2, s. 26.

9. "Tipik yaşantının" bir biçimlenme şekli olarak sosyoloji düşüncesinin tüm ayrıntılarıyla işlenmesi için, bkz. benim "The Role of Experience in the Construction of Social Theory," *The Sociological Review* 21:1 (Şubat 1973), s. 25 - 55.

10. Karl Marx, *The Holy Family* (London: Lawrence and Wishart, 1956) s. 125.

11. Raymond Aron, *Main Currents in Sociological Thought: II* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1968) s.v.

12. Emile Durkheim, *Moral Education* (New York: The Free Press, 1961) s.60.

13.Emile Durkheim, *The Rules of Sociological Method* (Glencee, III.: The Free Press, 1938) s. 14,28.

14. Robert A. Nisbet, *The Sociological Tradition* (New York: Basic Books, 1966) s. 21.

15. Bu eleştirilere girmeyen saygıdeğer, insaniyetli ve kabaca küçümsenmiş bir örnek için bkz. Geoffrey Hawthorn, *Enlightenment and Despair* (Cambridge: University Press, 1976) bölüm 1. ve 2.

16. John Rex, *Sociology and the Demystification of the Modern World* (London: Routledge and Kegan Paul, 1974) s. 239 - 40, 253.

17. *The Two Sociologies* (New York: Harper and Row ve London: Longman, yakında çıkacak) de hareketin ve sosyolojik düşüncenin gelişimi üzerine etkisinin daha dengeli bir değerlendirmesini gerçekleştirmeye çalışıyorum.

18. Nisbet, *Sociological Tradition*, s. 8.

19. Ernst Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment* (Boston: Beacon Press, 1955) s. 278.

20. Bu bölümün geri kalan kısmı, "The Two Sociologies" *The British Journal of Sociology* XXI: 2 (Haziran 1970) s. 207-18 ,tekrar basım Kenneth Thompson ve Jeremy Tunstall, der., *Sociolocical Perspectives* (Harmondsworth: Penguin Books, 1971) da sunduğum özgün "iki sosyoloji" savının kökten gözden geçirilmesini oluşturur.

21. Raymond Williams, *The Long Revolution* (London: Chatto and Windus, 1961) s. 73 - 4.

22. Ortaçağ toplumunun bu betimlemesini büyük ölçüde çalışma arkadaşım John Heritage'ın basılmamış çalışmasına dayandırdım.

23. Bkz. John Heritage, *The Sociology of Motives* (Yakında çıkacak).

24. Ernst Cassirer, *The İndividual and the Cosmos in Renaissance Philosophy* (Phıladelphia: University of Pennsylvania Press, 1963) s. 85'de alıntılanmıştır.

25. Williams, *The Long Revolution*, s. 74.

26. Daha doğrusu, ortaçağ boyunca dinsel ortodoksluğun öğretileriyle unutturulan insan doğası üzerine görüşler, ortaçağ-sonrası toplumsal düşünürler tarafından eskiçağdan tekrar çıkarıldı.

27. Thomas Hobbes, *Leviathan*, der. Michael Oakeshott (New York: Collier Books, 1962) s. 125.

28. *Ibid.*, s. 100 - 01

29. Pamela Nixon, "Conceptions of Human Agency in Social Theory" (Basılmamış çalışma) s. 5.

30. Jean - Jacques Rousseau, *The Social Contract and Discources*, çev. G.D.H. Cole (Landon: Dent, 1973) s. 45.

31. *Ibid.*, s. 76.

32. *Ibid.*, s. 165.

33. Jean - Jacques Rousseau, *Emile*, çev. Barbara Foxley (London: Dent, 1911) s. 197, 215.

34. Marshall Berman, *The Politics of Authenticity* (London: Allen and Unwin, 1971) s. 215'de alıntılanmıştır.

35. Rousseau, *Social Contract*, s. 174.

36. Nixon, "Conceptions of Human Agency," s. 6 - 8.

37. Modern muhafazakâr toplumsal kuram kadar modern radikal toplumsal kuram için de modern insan temel olarak tek - boyutsaldır ve bundan dolayı hiçbir özgürleşme şansına sahip değildir. Eğer devrimin zorunluluğu üzerine iyimser yayınlarının ötesinde,

kendine modern diyen bir "radikal" in üzerine düşerseniz, karşınızda bir kinik değilse bile, modern bir kötümser bulursunuz. Ve yayımın şiddeti doğrudan kötümserlikten doğan ümitsizliğin yoğunluğu ile ilintilidir (ve Marx'ın *Kapital*'ini okumanın dışında dünyada gerçekten olup biten şeylerle bir ilişkisi yoktur.) Kötümserlik, değişikliğin akla yakın ve yaşayabilir bir etkenliğini bulamama başarısızlığının sonucudur: son yıllarda radikal kuramcıların araştırmalarındaki artan ümitsizlik ve inandırıcılıktan uzaklığın kanıtladığı gibi - Mills için aydınlar, Marcuse için öğrenciler, Birnbaum için sanatçılar. Ama başarısızlık modern insanın tek boyutluluğunun başarısızlığı değil, onu betimleyen kuramların tek boyutluluğunun başarısızlığıdır.

38. Nixon, "Conceptions of Human Agency," s. 2.

39. Burada Marx'ın bilimsel nedenselliğin araçsal biçimine ve özellikle klasik iktisadın ulamlarından (kategorilerinden) bazılarına ünlü güvenini düşünüyorum.

40. Nixon, "Conceptions of Human Agency", Durkheim'in araçsal ahlâkî ikililik üzerine çalışmasına değinmenin sonucu olarak bu değişikliklerin kısa ve derin bir çözümlemesini sunar.

41. Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, çev. Talcott Parsons (London: Allen and Unwin, 1930) s. 181.

42. J.P. Mayer, *Max Weber and German Politics*, (London: Faber, 1956) s. 127 - 28. de alıntılanmıştır.

43. H.H. Gerth ve C. Wright Mills, der., *From Max Weber: Essays in Sociology* (London: Routledge and Kegan Paul, 1948) s. 55.

44. Max Weber, *Economy and Society*, der, Guenther Roth ve Claus Wittich (New York: Bedminster Press, 1968) s. 4.

45. Ibid., s. 26.

46. Ibid., s. 24 - 5.

47. Max Weber, *The Methodology of the Social Sciences*, Edward A. Shils ve Henry A. Finch, der. (New York: The Free Press, 1949) s. 18.

48. Meyer, *Max Weber*, s. 127 de alıntılanmıştır.

49. Weber, *Economy and Society*, s. 25

50. Bunun özet olarak tam bir açıklaması için, bkz. *Ibid.*, C. I bölüm 3, kısım 5.

51. *Ibid.*, s. 244-5.

52. Gerth ve Mills, *From Max Weber*, s. 352.

53. *Ibid.*, s. 135.

54. Weber, *Methodology of the Social Sciences*, s. 57.

55. *Ibid.*, s. 81.

56. Weber, *Economy and Society*, s. 243.

57. Gerth ve Mills, *From Max Weber*, s. 62-3.

58. Bu, Weber'in rutinleşmenin gelenekselleşmiş yönü mü yoksa ussallaşmış yönü mü tutabileceğini tartıştığını yadsımak anlamına gelmez. Ama, rutinleşme kadar özbilinciyle bireysel bir süreç olduğundan, Weber'in açıklamasında, bu savın mantığının sorgulanması-bir daha kurulmasına meydan vermeyecek bir şekilde-geleneksel toplumu parçalamalıdır, yani, mantık Weber'in bir ölçüde karşıt savına -"gelenekselci dönemlerde karizma en büyük devrimci güçtür"- daha çok ağırlık verir. Ve bu, elbette, karizmanın rutinleşmesinin ardındaki güdüleri kavrayışı üzerine savına başka türlü açıklanamayacak girişi için temel olan insanî etkenlik üzerine görüşünün mantığıdır.

59. Bu çatışkının -onun için, inan ve us arasındaki çatışkı- ahlâkî ve bilimsel etki alanları arasındaki çatışkının ardında bulunduğu nokta için bkz. Alvin W. Gouldner, "Anti-Minotaur: The Myth of a Value-Free Sociology" Jack D. Douglas, der. *The Relevance of Sociology* (New York: Appleton-Century-Crofts, 1970) Ama, Weber'in düşüncelerinin bu temel niteliği üzerine literatürde karşılaştığım en sistematik çalışma Pamela Nixon'un bütün Weberci çatışkılar ile ahlâkî eylem ve araçsal eylem arasındaki açıkça ortada olan temel çatışkıdaki yerlerleri arasındaki çarpıcı bir biçimde bakışımlı karşılıklı bağlantıyı çözen basılmamış çalışması "Weber and the Moral Realm"dır.

60. Noumenal/fenomenal (görüngüsel) ayrımı elbette Kant'ındı ve Weber'in bilgi kuramına ve ahlâkî görümüne temel oluşturmuştu. Ama şimdi ileri sürdüğüm, onun bunu başaramadığıdır; ne de geleneğinin kendilerinin Kantçı olduğunu ilân eden sonraki temsilcileri bunu başarabilirler. Çünkü durumun sürdürülmesi tamamen olanaksızdır ve onların yerleştiği hâlâ yaşamsal ve anlamlı olan ahlâkî görümü bir yana atarken ya da görmezlikten gelirken, onun sürdürülmesi, modern sosyolojinin 18. ve 19. yüzyılın modası geçmiş bilgi kuramsal takıntılarına yapışmasının diğer bir örneğidir.

61. Weber, *The Protestant Ethic*, s. 181-82.

62. Gerth ve Mills, *From Max Weber*, s. 128.

63. Talcott Parsons, "The Place of Ultimate Values in Sociological Theory," *International Journal of Ethics* (Şimdi *Ethics*) 45: 3 (1935) s. 316.

64. Talcott Parsons, *The Structure Social Action* (Glencoe, I11.: The Free Press, 1949) s. 719.

65. *Ibid.*, s. 732.

66. *Ibid.*, s. 701.

67. *Ibid.*, s. II; ve kuramın açıklaması için bkz. 44-6. Bu paragraf onun için bir özettir.

68. Parsons, "The Place of Ultimate Values," s. 282.

69. Alvin W. Gouldner, *The Coming Crises of Western Sociology* (New York: Basic Books, 1970) s. 190-01, 197.

70. Parsons, *Structure of Social Action*, s. 369.

71. *Ibid.*, s. 399.

72. *Ibid.*, s. 397

73. *Ibid.*, s. 382

74. *Ibid.*, s. 389-90

75. *Ibid.*, s. 384.

76. *Ibid.*, s. 380.

77. *Ibid.*, s. 388.

78. "İki kuramsal program" arasındaki farkı bir ölçüde değişik biçimde geliştirsem de Parsons'un ilk başlıca çalışmasındaki kuramsal odağın ünlü ikiliğinin bu belirlenmesini Ken Menzies, *Talcott Parsons and the Social Image of Man* (London: Routledge and Kegan Paul, 1977)'den aldım.

79. Parsons, *Structure of Social Action*, s. 768.

80. Bunun tam bir açıklaması için özellikle bkz. Talcott Parsons, *The Social System* (London: Routledge and Kegan Paul, 1951); ve Talcott Parsons ve Edward Shils, der., *Toward a General Theory of Action* (New York: Harper and Raw, 1951).

81. Burada, gönderme Parsons'un "örüntü değişkenleri" olarak adlandırdığı kavramadır, yani bütün eyleyicilerin karşılaşmak ve birini seçmek zorunda olduğu eyleme uygun yönelimler hakkında bir dizi iki yönlü ikileme, onları burada ayrıntılarıyla anlatmak değil; ama Parsons'un onlara verdiği en son biçimin kullanışlı ve kısa bir özetini için bkz. Guy Roche, *Talcott Parsons and American Sociology*, çev. Barbara ve Stephen Mennell (London: Nelson, 1974) s. 36-9.

82. Bunları da burada ayrıntıları ile işlemek gerekmez, bkz. *Ibid.*, bölüm 4. Rocher'in özümsemek zorunda olduğu terminolojinin bulanıklığı üzerine görüşten beklenebildiği kadar anlaşılır tam bir açıklama için.

83. *Leviathan* 1651'de basıldı, *The Social System* 1951'de.

84. John O'Neill, *Making Sense Together* (New York: Harper and Row, 1974, ve London: Heineman, 1975) s. 15.

85. *Ibid.*, s. 16.

86. *Ibid.*, s. 39.

87. *Ibid.*, s. 11.

88. *Ibid.*, s. 39.

89. Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays*, (London: Methuen, 1962) s. 199.

90.Tarihsel ve toplumsal araştırmada eğretilemenin kullanımı ve kötüye kullanımı üzerine, bkz. *Social Chance and History* (New York: Oxford University Press, 1969) bölüm 8.

91. Stephen Mennell, *Sociological Theory: Uses and Unities* (London: Nelson, 1974) s. 138.

92. Nisbet, *Social Change and History*, s. 319.

93. Robert A. Nisbet, *Tradition and Revolt* (New York: Random House, 1968) s. 159.

94. Karl Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844* (London: Lawrence and Wishart, 1959) s. 141.

95. O'Neill, *Making Sense Together*, s. 4.

96. Bu nokta daha çok John Heritage ile genel tartışmalarıma dayanır.

97. Martin Buber, Charles Talbot Gillin'de alıntılanmıştır: "Freedom and the Limits of Social Behaviorism," *Sociology* 9:1 (Ocak 1975) s. 36,

98. *Ibid.*, s. 31.

99. O'Neill, *Making Sense Together*, s. 56.

100. Benim görüşüm için, bkz. benim, "The Under-World View of Erving Goffman" *British Journal of Sociology* XXIV: 2 (Haziran 1973) s. 246-53.

101. James Agee ve Walker Evans, *Let Us Now Praise Famous Men* (London: Peter Owen, 1965) s. 54.

102. *Ibid.*, s. 81.

103. O'Neill, *Making Sense Together*, s. 10.

104. Boris Pasternak, *Dr. Zhivago*, çev. Max Hayward ve Manya Harari (London: Collins and Harvill Press, 1958) s. 306.

11

ALIŞVERİŞ KURAMI*

Harry C.Bredemeier

Çeviren: Ayşe Buğra

İnsanların birbirlerine karşılıklı bağımlı oldukları, dolayısıyla kaçınılmaz olarak karşılıklı bir şeyler alıp verdikleri, herhalde insanlar varolduklarından beri herkesce bilinir. Herhangi bir karşılıklı bağımlılık ilişkisi grubunun dengesi için, kimin kimden, hangi nedenlerle ve hangi koşullar altında ne alıp vereceği konusunda bir anlaşmaya varılmış olması gerektiği de, eski düşünürler arasından alışılmış bir seçim yapacak olursak, Platon'dan beri bu konuyla ilgilenen herkesin bilincine yerleşmiştir. Ayrıca, bu meselelerin, güç, pazarlık gücü, sapma, adalet, bencillik, tekeller, stratejiler, taktikler gibi konuları içerdiği de, insanlarla ilgili konular üzerinde birşeyler yazmaya çalışan hiç kimsenin dikkatinden kaçmamıştır. Bunlar, sosyal bilimlerin ve sosyal felsefenin konularıdır ve hepsi de karşılıklı bağımlılığın ve onun sonucu olarak alışverişin, açıkça ortaya çıkardığı şeylerdir.

Yani, önemli olduğunu göreceğimiz bir anlamda, alışverişin tarihi büyük ölçüde sosyal bilimlerin tarihidir, çünkü yukarıda sözü edilen konular, bugün alışveriş kuramı çerçevesinde ele alınan konulardır. Bu çerçevede yapılan araştırmalar, bu konuların bazılarına, bazen yeni, bazen de yeni bir biçimde karışık yöntemlerle yaklaşıyorlar. Bu bölümde, yöntemlerin en belirgin olanlarından, yeri geldiğinde onları eski yaklaşımlara bağlayarak söz edeceğim.

Kuramın Niteliği

İki görüntüden biri, veya her ikisi, bugünkü alışveriş kuramının kaynağında yer alıyor. Bunlardan biri laboratuarında bir güvercine yuvarlak bir noktayı gagalatmaya uğraşan B.F. Skinner; diğeri ise, bir büroda *Öteki*'nin kendisine akıl vermesini sağlamaya çalışan *Kişi* (Blau, 1964; Homans, 1961, 1974). Buna bir üçüncüyü de ekleyebiliriz, ama bunun dar tanımlanmış "alışveriş-kuramı" yazınında, yazının temel gerilim

★ Makalenin orijinal başlığındaki "exchange", iktisatta "değişim" sözcüğüyle karşılanıyor, ama bu yazıda insan ilişkilerinin ekonomi-dışı boyutlarından da söz edildiği, genel olarak insan ilişkileri, insanlar arasındaki her zaman nesnelerin değişimini içermeyen her türlü "alışveriş" söz konusu olduğu için, biz de "alışveriş" sözcüğünü kullanmayı seçtik (Ç.N.).

noktaları arasında yer alamamış olması, alışveriş kuramı tarihinin tuhaf bir özelliğini oluşturuyor. Bu üçüncü görüntü, Talcott Parsons'un Ego'sunun (Ben) belli bir durumda Alter'le (Öteki Ben) ilişkisi olurdu.[1]

Üzerinde duracağımız ilk görüntüyü alıp, neden bu seçimi yaptığımızı, J.S.Coleman'ın alışveriş kuramı tarihine bugünkü bakışlarla ilgili birşeyi aydınlatmakta da yararlı olabilecek bir sözüne dayanarak açıklamaya çalışalım. Coleman "Toplu Kararlar" ("*Collective* Decisions" - 1964: 166) üzerine yazdığı makalenin girişinde şöyle diyor:

> Bu makale, alanımızda oldukça yeni bir kuramsal faaliyet tarzını yaymak için girişilmiş bir çaba oluşturuyor. Bu, iktisat kuramının temel önermesine (bireysel akılcı karar alış) dayanan bir kuramdır. Bu yaklaşımın sosyoloji kuramlarında kullanılmaya başlamasını Homans gerçekleştirdi. Daha sonra Homans bu yaklaşımdan uzaklaşarak işleme yönelik koşullandırma (*operant conditioning*) yaklaşımlarına yöneldi.

Bunun üzerine düşülmesi gereken ilk tarih notu şu: Homans'ın Coleman'ın değindiği makalesi, 1958'de *The American Journal of Sociology*'nin, kısmen 1907'de "Değişim" başlıklı bir makale yayınlamış olan George Simmel'e ayrılmış bir sayısında çıkmıştı. Düştüğümüz notun önemi, Simmel'in makalesinde, göreceğimiz gibi, bugünkü alışveriş kuramının ilgilendiği birçok konuyla ilgilenmiş olmasından, ama Homans'ın ne o makalesinde, ne de *Social Behavior* adlı kitabının iki baskısında, Simmel'in çalışmalarından söz etmemesinden kaynaklanıyor.

Skinner görüntüsünü inceledikten sonra tarihe döneceğiz. Bunun üzerinde başlangıçta durmamızın amacı, alışveriş kuramının mantığını ve onun tam olarak *neyin* kuramı olduğunu açığa çıkarmak.

Alışveriş Kuramı Açıklamaları

Bugünkü alışveriş kuramına sık sık yöneltilen iki eleştiri, kuramın açıklamalarının totoloji niteliği taşımaları ve hatalı bir biçimde indirgemeci oluşudur.[2] Totoloji suçlamasına göre, alışveriş kuramı bir davranışı, onu ortaya çıkaran ödül üzerinde durarak açıklıyor ve ödülü ya da güçlendiriciyi, hareketi ortaya çıkaran şey olarak tanımlıyor. İndirgemecilik suçlamasına göre, eylemde bulunanların "psikolojik" süreçlerine dayanan açıklama, "ortaya çıkan" sosyal gerçeklik düzeylerini dikkate alamıyor. Bu, doğal olarak,

---

1 Bazı çalışmaları kesinlikle alışveriş kuramı mantığı içinde yer almalarına karşın, kurama ilişkin ana yazın'ın içinde tuhaf bir biçimde hiç anılmayan diğer yazarlar arasında Howard Becker (1960), Orville Brim (1956), Walter Buckley (1967), Kingsley Davis ve Wilbert E.Moore (1945), Erving Goffman (1961), William S.Goode (1960), Hans Zetterberg (1962) ve -çarpıcı olsun diye en sona koyduğumuz- Robert K.Merton yer alıyor. Merton'un çalışmasının alışveriş kuramı mantığıyla yakın ilişkisini ayrıntılarla göstermek, kendi başına bir makale gerektirirdi. Buradaki amaçlar çerçevesinde, siyasal mekanizma çözümlemesinin, tam anlamıyla alışveriş çözümlemesi olduğunu (1957: 70) göstermekle yetinmek durumundayız.

2 Jonathan H.Turner'in (1974) bu eleştirilerle ilgili olumlu tartışması en iyiler arasındadır.

çok saygın bir düşünce olan toplumun "toplumsal" olgularla açıklanması gereken kendine özgü bir gerçeklik olduğu fikriyle ilgilidir.

Her iki eleştiri de, alışveriş kuramının temel mantığıyla ilgili bir yanlış anlamayı yansıtıyor, eşit ölçüde hem dikkatsiz yazmaktan hem de dikkatsiz okumaktan kaynaklana bilecek bir yanlış anlamayı... Bu meseleler, kuramsal başlangıcı oluşturan alışverişin, Skinner'le güvercinleri arasındaki alışverişin, incelenmesiyle açıklığa kavuşturulabilir.

Skinner'in Açıkladığı- Yapılacak ilk şey, birbirinden ayrı iki şeyi iyi anlamaktır- Skinner'ın neyi açıkladığını ve ne bulduğunu. Bir grup güvercinin, tutarlı bir biçimde, yalnız yuvarlak noktaları gagaladıklarını, hiçbir zaman kare olanları gagalamadıklarını, başka bir grubun da bunun tam tersini yaptığını varsayalım.[3] Aradaki farkı açıklamaya çalışıyoruz. Skinner bunu mükemmel bir biçimde açıklayabiliyor, ayrılıkların yüzde 100'ünün hesabını verebiliyor. Bunu, biz şaşkın gözlemcilerin sahip olmadığı bazı bilgilere dayanarak yapıyor. Açıklamasına göre, ilk gruptaki güvercinler, yuvarlak noktaları gagalamanın istediklerini elde etmelerinin gerekli (ama belki de sadece rastlantısal olarak yeterli) koşulu olduğu bir ortama başarılı bir biçimde uyum sağlamışlardır; ikinci gruptakiler ise, besbelli değişik bir biçimde kurulmuş bir ortama başarıyla uyum sağlamışlardır.

Bu geçerli bir açıklamadır; totolojik değildir, indirgemeci değildir, bütünüyle işlemseldir *(transactional)*, mantığı özünde Darwincidir. Güvercinleri "neden" olarak gösteren bir şeye işaret etmiyor; bir ödüle neden olarak işaret etmiyor; işaret ettiği, güvercinlerle içinde bulundukları ortam arasındaki bir ilişki. Ayrıca, Skinner'ın ilk şaşkınlığımızı ortadan kaldırmak için dayandığı "bilgi"nin bir kuram olmadığına da dikkat edelim. Bu bilgi olgularla ilgilidir. Henüz bir "kuramımız" yoktur.[4]

Skinner'ın Bulduğu- İkinci olarak, henüz Skinner'ın laboratuarında yaptığı hiçbir buluşa işaret etmediğimize dikkat edelim. Neden bazı güvercinlerin yuvarlak noktaları, bazılarının da kare noktaları gagaladıklarını bulmadığı kesin. Buldukları bütünüyle farklı şeyler: güvercinlerin belirli bir tahıl girdisi *(input)* oranına değer veren (bu da ilerde tartışacağımız bir kavram) yaratıklar oldukları; tahıl azlığı ve fazlalığını fark edebilecek ve yuvarlak noktalarla kare noktalar arasında ayırım yapabilecek algılama yetenekleri olduğu; ve gagalama yeteneklerinin olduğu. Doğal olarak, belirli bir tip gagalamanın, başarılı uyum sağlamak için her zaman gerekli, ama ancak rastlantısal olarak yeterli koşul olduğu ortamlara uyum sağlarken, güvercinlerin, bu her zaman gerekli ama ancak rastlantısal olarak yeterliymiş gibi, o biçimde gagalayarak duruma uyum sağladıklarını da buluyor.

Güvercin-Skinner alışverişi- Görüntünün bir üçüncü yönüne dikkat etmek de önemlidir. Bu, yukarıda değindiğimiz gibi, Skinner'le güvercininin bir alışveriş içinde olduklarıdır. Homans (1958: 508) bunu fark ediyor, ama "bunun üzerinde durmayalım, çünkü güvercinin davranışları psikoloğun davranışlarını etkilemez" diyerek bir kenara

3 Bu ilkel örneği, Demokrat Partiye oy verenlerle vermeyenler, intihar edenlerle etmeyenler arasındaki farklar gibi, sosyoloji araştırmalarının çok geniş bir bölümünün konusu olan, X davranışında bulunan bireylerle bulunmayan bireyler arasındaki bütün farkları göstermek için kullanıyorum.

4 Doğal olarak, Skinner'ın laboratuar deneyleri bir kuramın sınanmasıdır. Buna sonradan geri döneceğiz.

itiyor. Ama biz bir bakalım.

Skinner güvercinin belli bir şey yapmasını istiyor-yuvarlak bir noktayı gagalamasını. Güvercin -sonra değineceğim birçok başka şeyle birlikte- yiyecek istiyor. Burada genellikle Skinner'in istediğini nasıl elde ettiği vurgulanıyor, ama şunu da görmek gerekli ki, Skinner'in güvercin tarafından ödüllendirilmesinin koşullarından biri, Skinner'in güvercininin onun yapmasını istediği şeyi yapması- güvercinin istediği herşeyi yapması. O gagalamaların ucunda yiyecek var, sıcak ve kuru bir kafes var, etrafta dolaşan kediler olmaması, bol su, vb. var. Ayrıca, Skinner güvercine "Yıldızlı Bayrağımız" marşını söyletmeye çalışmıyor, onu kağıt para veya peynirle ödüllendirmeye de kalkmıyor.

Daha açık söylersek, eğer Skinner güvercinin paraya tepki göstereceği ya da ona marş söyletebileceği varsayımıyla (ya da güvercinin böyle bir yaratık olması gerektiği manevi inancıyla) işe başlamış olsaydı, Skinner emekleri boşa harcanmış bir psikolog olurdu. Değişmesi gerekirdi-yani öğrenmesi. Öğrenmesi de güvercininkiyle aynı ilkelere uygun olarak gerçekleşirdi; bu ilkelerin çoğu zaman Skinner ve Homans'la bütünüyle uzlaşmaz olduğu söylenen biri, Talcott Parsons (1955), tarafından Skinner'ın yaptığından çok daha ayrıntılı bir biçimde açıklanmış olması belki de çok rastlantısal değildir.

Parsons ve Skinner Kutuları

Parsons'ın toplumsallaşma kuramının özü, toplumsallaştıranların toplumsallaştırılanlara beş tip şey sunduklarıdır: bilgi (enformasyon), hoşgörü, karşılıklılığa izin vermemek, destek ve olumsal (koşullu) ödüller. Buna karşılık, toplumsallaştırılanlardan belirli davranışlar ve belirli tavırları gösteren işaretler beklerler. Kuramın ayrıntıları, on altı aşamalı toplumsallaşma sürecinin çeşitli noktalarında bu çıktıların (output) fazlalığı ve eksikliğinden doğan sonuçları ele alır.

Bu ayrıntılar bu bölümün ele alabileceği şeyleri aşıyor, ama kuram açıkça bir alışveriş kuramıdır. Ayrıca, beş önemli toplumsallaşma çıktısını tanımlarken, Parsons aslında, Skinner kutusunun Skinner'ın çoğu zaman açıkça belirtmediği bazı yönlerini belirtiyor. İşleme yönelik koşullandırma süreci, güvercine, bir tepsi tahılı gagalamak gibi çocukça bir alışkanlığın yerini, yuvarlak noktaları gagalamak gibi daha yetişkin bir davranışa bırakması gerektiği bilgisinin verilmesiyle başlıyor.[5] Güvercin (burada işi uzatmamak için güvercinlere bol bol insan özelliği atfediyorum), bu sinyal değişiklikleri karşısında bozum olma ve belki de saldırganlık belirtileri gösteriyor. O zaman Skinner başka bir Parsons çıktısını müsaadeye yatkınlığı *(permissiveness)*, ortaya koyuyor, hiçbir şey yapmıyor. Üçüncü bir çıktı olarak da, karşılık vermemeye gidiyor: güvercinin ne "saldırganlığına", ne de (biraz düş gücümüzü çalıştıralım) onun eski duruma dönme ısrarına karşılık vermiyor. Sonra Skinner, açıkça Parsons'ın öğretisini izleyerek dördüncü çıktıyı kullanıyor: güvercinin yuvarlak noktayı gagalamasıyla koşullu olarak tahıl ödülünü sunuyor.

---

5 Buradaki Parsons'un kuramının Skinner yöntemlerine uygulanışı, Robert J.Hamblins'ın "insanlaşma süreçleri" kuramı (ve kuramın açıklanması) için de uygundur. Bkz. Hamblin, David Buckholdt, David Ferritor, Marton Kozloff ve Lois Blackwell (1971).

Geriye Parsons'ın "destek" kavramı kalıyor. Parsons'a göre (kime göre değil ki zaten?), insanların durumunda toplumsallaşmanın önemli bir parçası, sadece bazı davranışlara izin vermeyerek toplumsallaşanın kişiliğini bir ölçüde kabul etmektir. Bu desteğin sağlanması, toplumsallaşanda onun için en değerli ve önemli şeylerin veri kabul edilmesi ve yalnız belirli şeylerin değiştirilmesi anlamına geliyor. Güvercinin durumunda bunun karşılığı, tam olarak, yukarda sözünü ettiğimiz, güvercin için canalıcı önem taşıyan birçok şeyin veri olarak alınması: sıcaklık, su, kedilerden korunma, vb.

Biçimsel olarak güvercinin öğrenme yollarına koşut yollarla Skinner de öğreniyor ve Skinner'ın buluşlarını oluşturan, bu öğrenmedir. Hepimizinki gibi Skinner'ın öğrenmesi de, her zaman, az çok bilinçli ama mutlaka gerekli olarak, uyum sağlanacak ortamın (burada güvercinler) niteliği hakkında belirli bir fikirle başlıyor. Kenneth Boulding'in, "insan deneyiminin büyük bir bölümü, kötü kurulmuş bilimsel deneylerdir" derken kastettiği budur. İnsan, "ortamın yapısı öyledir ki, X'i yaparsan Y olur" biçiminde bir fikir geliştirir. X'i yapar. Eğer ortam Y olarak karşılık vermezse sıkça bozum olur. İnsanlar bu durumları burada ele alamayacağımız çeşitli biçimlerde karşılarlar,[6] bunlardan biri yeni bir varsayım geliştirmektir. ("Belki tahıl peynire tercih ediyorlar."). Sonra buna göre hareket ederler, vb.

Ortam Y ile karşılık verinceye kadar böyle devam edilir ya da vazgeçilir. Her iki durumda da öğrenilir: ya ortam hakkındaki fikir, ya ortamla uğraşma yöntemi, ya da Y'ye duyulan istek değişmiştir.

Bu, basitleştirilmiş olarak, Skinner'ın laboratuarında denediği ve kanıtladığı, uyum sağlama kuramıdır.

Doğal olarak, bazen ortam, beklendiği gibi, Y ile karşılık verir. O zaman bir varsayımın geçerli olduğu görülmüş olur. Ya da, daha ukalâca söylersek, geçerli olmadığı görülmemiş olur; bu da, insan deneyiminin "kötü kurulmuş" bilimsel deney oluşunun bir yönüdür. Biz pek ender olarak fikirlerimizi geliştiririz ve doğal olarak, çoğu zaman bilimsel denetim mekanizmaları yoktur.

Bütün bunlardan amaçlanan, alışveriş kuramı mantığının davranışları (hangi anlamda) açıkladığını aydınlatmaktır. Onun açıklaması ilk olarak, neden A'nın X'i yaptığının açıklanmasıdır. Bu açıklama için alışveriş kuramcısı aslında alışverişle hiç uğraşmaz, bütünüyle eylemde bulunanın içindeki unsurlarla uğraşır. Şimdi bu önermeyi epeyce açmamız gerekiyor. Daha sonra, alışveriş kuramının açıklamaya çalıştığı iki başka şeye gelebiliriz-yani, bu unsurların nasıl oraya yerleştiklerine ve bu iki meselenin (denetimin içsel niteliği ve gelişme süreçleri) toplumsal sistemlerle ilişkisine.

Bireysel Eylem

George Homans'ın "alışveriş kuramı" teriminin kullanılmış olmasına hayıflanışı, alışveriş kuramının eylemde bu lunanlar (aktörler) ve edimler üzerine yapılan gözlemler ve varsayımlardan yola çıkmasından kaynaklanıyor:

> "Toplumsal davranışların büyük bir kısmı... alışveriş olarak nitelendirilebileceği için, bazı sosyal bilimciler bizim yaptığımız türden açıklamaları "alışveriş kuramı" diye adlandırma eğilimindeler. Biz buna soru vermek gerektiğine

6 Bk.Harry C.Bredemeier (1979)

inanıyoruz. Bu kullanım, alışveriş kuramı ayrı, bağımsız bir kurammış gibi bir hava yaratır, oysa bizim görüşümüze göre, söz konusu olan, sadece insanlar arasındaki ilişkilere uygulanan davranışsal psikolojidir".

Homans'ın "oysa" diye başlayan cümleciği, yol açtığı karşıt görüşlerle ünlüdür. Cümleciğin temel anlamı, Homans'ın kışkırtıcı üslubunu kullanmadan, bireylerin uyum sağlama süreçlerini eniyileştirmek (optimizasyon) için ellerinden geleni yapacakları önermesi olarak belirtilebilir. Buradaki üç anahtar terim, "ellerinden gelen", "en iyileştirme" ve "uyum sağlama"dır (adaptation). Sonuncusundan başlayalım.

Uyum Sağlama Kavramı

Bir ortama uyum sağlamak dört süreci içerir. Ortamdan bir şeyler almak, ortama bazı şeyler sunmak, ortamdaki bazı şeylerden sakınmak ve eylemde bulunanın içindeki "kaçabilecek" bazı şeyleri tutmak (sırlar veya kan gibi).

Her eylemde bulunan (daha doğrusu, her canlı sistem), belirli bir zamanda, eylemde bulunanın almaya, sunmaya, tutmaya ve kaçınmaya çalıştığı değişik şeylerin miktarıyla niteliklenmiştir. Güvercinlerin, panterlerin, Peter'in ve Paula'nın (Ahmet'in ve Ayşe'nin) arasındaki farkların büyük bir kısmı, bunların karakteristik bir biçimde kaçınmaya, vb. çalıştıkları şeylerin tür ve miktarıyla ilgili farklardır. Bu özellikler, eylemde bulunanı kontrollu bir sistem, ya da olumsuz bir geri besleme *(feed back)* sistemi yapan kontrolleri oluştururlar. William Powers'ın (1974) yeni söyleyişine göre, insanların nitelikleri, bazı şeylerin gidiş gelişinin istenilen oranlarını gösteren "gönderme işaretleri"yle *(reference signals)* (değerler, amaçlar), bu gidiş gelişlerin gerçekteki oranlarını gösteren "algılama işaretleri"yle *(perceptual signals)*; ve sapmaları ya da "yanlışları gösteren işaretler"i *(error signals)* sıfırda tutmaya çalışan bir "eylem çizelgesi" *(repertoire of actions)* ile belirlenirler. Alfred Kuhn (1974) aynı unsurlar için biraz daha değişik sözcükler kullanıyor: seçme işlevleri *(selector functions)*, yakalama işlevleri *(detector functions)* ve uygulama işlevleri *(effector functions)*. Bu terimlerin herbiri, örneğin, termostatın kurulmasını (gönderme işareti, seçme işlevi), o anda ısıyı gösteren termometreyi (algılama işareti, yakalama işlevi) ve fırının ya da havalandırma aracının sapmaları sıfırda tutmak için çalışmasını gösteriyor.

Kişinin istediği şeylerin niteliği belirlenip "bunların ne kadarını istiyor" sorusu ortaya çıktığında, Tnibaut ve Kelley'nin (1959) kişinin "karşılaştırma düzeyi" *(Comparison level)* kavramını ve Homans'ın Q'sunu-yeterli bulunacak miktar kavramını- kullanabiliyoruz. Gönderme işaretleri, daha üsttekilerden biri için alttakilerden hemen vazgeçilecek biçimde, sibernetik bir hiyerarşi içinde düzenleniyorlar. (Eğer dürüstlük sizin için paradan daha önemliyse, bulduğunuz cüzdanı sahibine teslim edersiniz.)

"Şeyler" Üzerine birkaç Söz- Alışveriş yazınındaki lâf bolluğunun çoğu bu alandaki karmaşadan kaynaklandığı için, burada atılmak veya alınmak istenilen şeylerin niteliği üzerine bir açıklama yapmak yararlı olacak. Şeyler, akla gelmiş gelecek, üzerinde yazılıp çizilmiş herşeyi kapsıyor. James G.Miller'ın (1965) genel sınıflandırılmasını izleyecek olursak, bunlar, elmalardan kemençelere kadar bütün madde türlerini, atom enerjisinden gayretkeşliğe kadar bütün enerji türlerini, elma toplamaktan kemençe çalmaya kadar

bütün hizmet türlerini ve elma tatlısı tarifinden kemençe çalma yöntemlerine kadar her tür bilgiyi içlerine alırlar.

En İyileştirme (Optimizasyon) Kavramı - Temel uyum sağlama kavramından, ödül ve maliyetlerin açık seçik bir tanımı ortaya çıkıyor. Ödüller, insanların gönderme işaretlerinin, onları almaya ve tutmaya (örneğin para) veya ortama sunmaya (örneğin hizmetler), ya da kaçınmaya (elektrik şoku) ittiği şeylerdir. Maliyetler bunun karşıtıdır. Alınan ve tutulan şeylerin karşıtı olarak para cezaları, sunulan şeylerin karşıtı olarak hizmetin geri çevrilmesi, kaçınılan şeylerin karşıtı olarak elektrik şoku yemek. Maliyetlere, açıkça görüldüğü gibi, cezalar da diyebiliriz.

Yani, insanlar uyum sağlamayı eniyileştirmek için ellerinden geleni yaparlar demek,ödülleri çoğaltıp maliyetleri azaltmak için ellerinden geleni yaparlar demektir. Bunu da, açık, kontrollu, olumsuz geri-besleme sistemleri olmakla başarırlar. Yalnızca tanım gereği olarak, insanlar kârlarını en-çoklaştırıcıdırlar; eniyi uyum sağlama, koşullar elverdiğince ödülleri çoğaltıp maliyetleri azaltan uyum sağlamadır.

Akılcılık Konusu

Alışveriş kuramının insanların akılcı olduğunu varsaymasının anlamı, kuramın, akılcı karar vermeyi, eylemde bulunanın durumu algılayışına göre, ödül almak ve maliyetten kaçınmak olarak tanımlamasıdır. George Homans'ın "akılcılık önermesi" açıkça bunu söyler (1974:43): "Değişik eylemler arasından birini seçerken, insan o durumdaki algılayışına göre, sonuçtan elde edilecek V (D) değerinin, sonucunun P (O) olasılığıyla çarpımının en yüksek sayıyı verdiği davranışı seçer."[7]

Homans'ın gene "alışveriş" hakkında hiçbir şey söylemediğine dikkat edelim. Söylediği, uyum sağlayan bütün bireylerle ilgilidir. Homans, Simmel'in kendi akılcılık önermesinin hemen ardından gelmesi beklenebilecek şu paragrafta, altmış küsur yıl önce söylediği şeyi tekrarlıyor (1907 ; 1971: 46).

> "Durum bu olduğuna göre, bazı şeyler elde etmek için mutlaka bazı fedakârlıklarda bulunması gereken tek başına ekonomik birey,tam tamına alışverişte bulunan birey gibi davranır. Tek fark, ilişkide bulunduğu tarafın, davranışta bulunan ikinci bir özgür kişi değil, eşyanın doğal düzeni ve gidişatı olmasıdır ki, bu da, tıpkı başka bir insan gibi, biz bir fedakârlıkta bulunmadan (yani *birşeyden* vazgeçmeden) isteklerimizi yerine getirmez.

Akılcı seçim kuramı (Anthony Heath, 1976), genellikle, insanların belirli bir davranışta bulunabilecekleri üç değişik durumu dikkate alır. Bunlardan biri "riski olmayan seçimdir", burada kişi, tercihlerinin nasıl sıralanmış olduğunu, neler yapabileceğini ve eylemlerinin sonucunu iyice bilir. Bu, elmaları portakallara tercih ettiğinizi, elinizde para olduğunu ve parayı verip elmaları alabileceğinizi bildiğiniz durumdur. Akılcı seçim kuramı, tek seçiminizin elmalarla portakallar arasındaki seçim olduğunu varsayarak, elmaları satın alacağınızı söyler.

---

7 Bu önermenin, şaşırtıcı derecede geniş bir davranışlar alanına uygulanışı için, bkz. Robert L.: Hamblin (1977).

İkincisi riskli seçimdir, burada kişi gene tercih sıralamasını ve kaynaklarının durumunu bilir, ama eyleminin vereceği sonuçtan emin değildir. Heath'in kullandığı örneği verirsek, bu seçiminizin, yazı gelirse on dolar alacağınız, tura gelirse hiçbir şey almayacağınız bir oyun oynamakla, üç kapalı iskambil kâğıdından üzerinde X olanı çektiğinizde on iki dolar alacağınız öteki ikisini çektiğinizde hiçbir şey alamayacağınız bir oyun oyun oynamak arasında olduğu bir durumdur. İki oyunu oynamanın maliyeti de aynıdır. Akılcı seçim kuramı ilk oyunu seçeceğimizi söyler (0.5 x 10 > 0.33 x 12).

İnsanlar Hesaplı mıdır ?

Buraya kadar, Max Weber'in ereksel akılcılığı *(Zweckrationalitat)* çerçevesine rahatça yerleşmiş bulunuyoruz; yalnız buna bir parça olasılık tahmini ekledik. Ama Weber bunu yalnızca bir eylem türü olarak dikkate almıştı; onun için de , biraz durup, bu çok etkili ayrımlarla alışveriş kuramının başlangıç noktasındaki görüşler arasındaki ilişkiyi dikkate almamız gerekiyor.

Kalıcı olan temel nokta, akılcı seçim kuramından çıkan, insanların durmadan ve bilinçli olarak tercih sıralamaları yaptıkları, sonuçları tahmin ettikleri, olasılıkları hesaplayıp çarpmalar yaptıkları fikridir. Oysa Weber bunu yalnız bir eylem tipi olarak ele almış, bunu geleneklere bağlı eylemden, değerler akılcılığından *(Wertrationalitat)* ve "duygusal" eylemden ayırmıştı. Ama sorun yalnızca görünüştedir.

Akılcı seçim kuramının bütün söylediği, yukarda belirtilen gerçekler veri alındığında, elmaları yada yazı-tura atma oyununu seçen kişinin kendi ölçülerine göre daha iyi durumda olacağıdır. Ayrıca, insanların, iyi durumda olmayı kötü durumda olmaya tercih ettiklerini ve kafalarından geçen *ne olursa olsun,* akılcı seçim kuramına göre davrananların çevreye daha iyi uyum sağlayacaklarını söylüyor. "Gelenek" elmaların tercih edilmesinin kaynağı olabilir veya yazı-tura atma oyununun seçilmesinin bilinçli temelini oluşturabilir. Bu ikinci durumda, bilinçli seçim kuramı, akılcı birseçim öneren geleneklerin (veya daha genelde herhangi bir kuralın) uyum sağlamanın en-iyileşmesine başka gelenekler ve kurallardan daha çok katkı yapacaklarını öne sürer.

Weber Wertrationalitat'ı eylemin üçüncü bir belirgin temeli olarak ele alıyor. Genel olarak verilen örnek Aron'unkidir (1970:221): "Değerlere göre akılcı eylem... gemisiyle birlikte batmayı seçen cesur kaptanın eylemidir. Bu eylem, insanın dışındaki belirli bir şeyi elde etmeye yöneldiği için değil...Batan gemiyi terk etmek şerefsizlik sayıldığı için akılcı bir eylemdir..."

Doğal olarak Weber için bile bu bir akılcı eylem türüdür ve kaptanın eyleminin bütünüyle Homans'ın önermesi kapsamına girdiği açıktır. Weber'ın yaptığı ayrım, "dışsal" bir amaçla, insanın kendini şerefli biri olarak görmesi gibi "içsel" bir amaç arasındaki ayrıma dayanıyor. Ama böyle bir ayrımın, hiç olmazsa akılcılık veya alışveriş konuları açısından, yararlı olup olmadığı belirsizdir. Simmel'in açıkça gördüğü gibi, insanın bir elmaya ya da yüzde ellilik on dolar kazanma şansına verdiği değer, kendisini şerefli bir insan olarak görmeye ya da böyle görülmeye verdiği değer kadar içsel bir meseledir. Simmel bunu şöyle söylüyor (1907; 1971: 44):

> "...alışveriş,daha önce başkalarına ait olan bir nesne için değil, insanın bu nesneyle ilgili kendi duyguları için yapılır."

Bütün yanlış anlamaları önlemek için, Simmel daha sonra bu noktayı biraz daha

açmaktadır (1907 ; 1971: 45).

"Alışveriş kavramıyla ilgili olarak, çoğu zaman ,bir ilişkiden, ilişkiye giren unsurların dışında bir şeymiş gibi söz edilmesine yol açan bir düşünce kargaşası ortaya çıkıyor. Oysa alışveriş, yalnızca bu unsurların içindeki bir koşul ya da bir değişikliktir, aralarındaki birşey değildir... gerçekteki iki edimi ya da koşul değişikliğini "alışveriş" kavramı altında ele aldığımız zaman, alışverişle birlikte, alışverişe giren tarafların içinde yer alanların ötesinde bir şeyler olduğunu düşünme eğilimi doğuyor."

Alışveriş kuramı açısından *Wertrationalität* ve *Zweckrationalität* arasındaki ilişkiye bakmanın başka bir yolu da, insanların uyum sağlama ihtiyaçlarından birinin, bazı bilgiler edinmekten, örneğin şerefsiz olduklarını duymaktan kaçınmak olduğunu hatırlamaktır.

Weber'ın duygusal eylem dediği şey, daha önce tanımladığımız "akılcı" eylemlere en uzak düşen eylem türü olarak görünebilir. Weber'ın kendisi de, duygusal ve akıl dışı eylemler arasında öfke gösterileri gibi eylemleri ele alıyor. Oysa, duygusal eylemle akılcı seçim kuramı arasındaki ilişkiyi ortaya koymanın en az üç yolu vardır. Bunlardan ilk akla geleni, bir insana vurmanın ya da ona sevgiyle sarılmanın, bir elma satın almak kadar Homans'ın önermesi içine yerleşebileceğini düşünmektir. İkisi de, eylemde bulunan için sonucun değeri sonucu elde etme olasılığıyla çarpıldığında (ki bu olasılık duygusal eylemde genellikle 1'e eşit olarak görülür), en yüksek düzeyi veren seçenek olarak düşünülebilir. Bununla yakından ilintili bir gözlem de, duygusal ya da "duygu belirten" eylemlerle bir amaca yönelik eylemler arasındaki önemli bir farkın, eylem ile eylemin sağladığı doyum arasındaki süreyle ilgili oluşudur. Duygusal davranış çoğu zaman anında doyum sağlayan davranıştır, yani doyum, edimle eş anlıdır (hemzaman). Duygusal davranış, davranışta bulunanın çok yüksek bir zaman değerlendirmesine sahip olduğu, iktisatçı deyişle şimdiki zamana yönelik olduğu, bir davranış türüdür. Ama akılcı seçim kuramında da, her durumda, geleceğe yönelik olmanın şimdiki zamana yönelik olmaktan daha akılcı olduğunu söyleyen hiçbir şey yoktur.

Son olarak, Alfred Kuhn (1974), çok daha ayrıntılı ve evrimci bir biçimde, duygularla akılcı seçim kuramı -yani en iyi uyum sağlama - arasında bir ilişki kuruyor. Kuhn, duyguları, ödüllendirici nesnelere (sevgi) yaklaşmanın,cezalandırıcı, maliyetli veya nesnelerin (korku, kızgınlık) yok edilmesinin ya da bunlardan sakınılmasının biyolojik güçlendiricileri olarak görüyor.

Ama bütün bunlardan çıkan temel sonuç, alışveriş kuramının dayanağını oluşturan akılcı seçim kuramının, ödüllerin niteliğine ("dışsal" veya "değer verilen ilkeler") kayıtsız kaldığı ve eylemde bulunanın bilinçli davrandığı yolunda bir önerme yapmadığıdır.

Belirsizlik Durumunda Seçim

Akılcı seçim kuramının üzerinde durduğu üçüncü bir koşul, belirsizlik durumlarında seçim yapma gerekliliğidir. Eylemde bulunan, durumunu belirleyen üç unsurdan (tercihler, olanaklar ve sonuç olasılıkları) bir veya daha çoğu hakkında tam bilgi sahibi olmayabilir.

Kurama göre, insanlar çoğu zaman belirgin tercih sıralamalarına sahip değildirler.

Avucunda bozuk parası, yapacağı seçim sonucu vazgeçmesi gereken bütün öteki güzellikleri düşünerek şekerci vitrininin önünde donup kalmış tipik çocuk, bunun iyi bir örneğidir. Bu, iç çatışma, ya da uyumsuzluk durumudur. Burada, akılcı seçim kuramı basit bir biçimde, seçimin Homans'ın önermesine göre yapılacağını söyler-yani en verimli davranış, seçim maliyetini olabildiğince düşürmektir. Bu da, çocuğun yapması beklenebileceği gibi, kararı en yakındaki büyüğe bırakmak ya da gözünü kapayıp parmağıyla vitrindeki şekerlerden birini işaret etmek olabilir.

İnsan tercih sıralamasını ve olasılıkları bilse bile, gerektiği gibi davranma yeteneği ya da kaynakları hakkında tam bilgi sahibi olmayabilir.İlk tip belirsizliğe 'kararsızlık' *(ambivalence)* olgusu desek, ikincisi "endişe" yaratacak türdendir. Burada neyin verimli olacağını söylemek her zamanki gibi, neyin kârı en-çoklaştıracağını söylemekle eş anlamlıdır. Uğraşıp başarmanın getirecekleri uğraşıp da başarısızlığa uğramanın maliyetiyle karşılaştırılıp daha çok kâr getirmesi beklenen seçim yapılır.

Son olarak, eylemin belirli bir sonuca ulaşması olasılığı hesaplanamayabilir. Çoğu zaman, karşımızdakinin (ya da herhangi bir ortamın) tepkisi, bundan sonra ne yapacağı konusunda belirsizlik içindeyizdir. Profesyonel olmayanlar için, bir akıl hastasıyla uğraşmanın korkunçluğu buna bağlıdır. Gelişmesini bu bölümde ele alamayacağımız Von Neuman-Morganstern oyun kuramının alanı da budur. Bazı durumlarda, akılcı seçimin, karşı tarafın eyleminden bağımsız olarak, elde edilebilecek en az faydayıençoklaştıran ve uğranabilecek en çok zararı en aza indirgeyen seçim olduğu söylenir. Ama bazen bunu sağlayan bir seçim bile değildir; o zaman kuramcılar uzun dönemde kârları en çoklaştıracak eylem biçiminin ne olduğu konusunda ayrılırlar. Bu, 1) bütün sonuçların olasılığı aynıymış gibi, veya 2) olabilecek en iyi ve en kötü sonucu düşünüp bunlarla ilgili tercih sıralamasına bakmak olabilir (Bkz. Heath, 1976, Luce ve Raiffia, 1957).

Bütün bunlarda altı çizilecek nokta, alışveriş kuramının başlangıç noktasını oluşturan akılcı seçim kuramının, uyum sağlamayı en iyileştirecek -yani yukarda belirtilen anlamda kârları en çoklaştıracak-dolayısıyla uzun dönemde insan eylemlerini belirleyecek seçimler tanımlamak için verilen bir çaba oluşu.

İnsanların, yaptıkları herşeyin, yaptıklarını nasıl tanımlarlarsa tanımlasınlar, uyum sağlamayı en-iyileştirmek olduğu, her zaman da Rochefoucauld ve Pareto gibi kiniklerin öne sürdükleri nokta olmuştur. Onların teşhir etme heveslerini bir tarafa bırakırsak, insan eylemlerini kontrol eden ilk mekanizmanın insanın içinde olduğunu söylemekle alışveriş kuramı da, bu öne sürülene yaklaşıyor. Bu kontrol mekanizması, insanın ödül olarak değerlendirdikleriyle ilgili *kendi* fikirleri, *kendi* algılayışı.

Daha ayrıntılı olarak, alışveriş kuramı mantığının, bir insanın belirli bir eylemde bulunması olasılığını kontrol ettiklerini öne sürdüğü onbir değişken sayabiliriz. Eyleme X diyelim ve X'in gemisiyle birlikte batmaktan elma toplamaya veya büyücülük yapmaya kadar herşey olabileceğini düşünelim. Değişkenlerin beşi ödüllerle, beşi maliyetlerle, biri de yetenekler veya kaynaklarla ilgilidir.

Bir kimsenin X eyleminde bulunması, aşağıdaki koşulların yerine gelmesi durumunda olasıdır:

1. Ödüllendirici gizil (potansiyel) sonuçlar öngörmektedir.
2. Bu sonuçları ödüllendirici olarak tanımlayan gönderme işareti gönderme işaretleri

sıralamasında yüksəklərdədir. Kontrollu sistemler terminolojisinde, bu, Homans'ın "değer önermesi"nin başka bir söylenişidir (1974:25). "İnsan için eyleminin (beklenen) sonucu ne kadar değerliyse, o eylemde bulunması olasılığı da o kadar yüksektir". Burada yeniden belirtilmesi gereken "değerin" sonuçların veya bir nesnenin niteliğiyle değil, eylemde bulunanın bir niteliğiyle ilgili oluşudur. Bu, Skinner'in deneyleri gibi deneyler yoluyla veya bir insanın önce şunu sonra bunu sunmasına bakarak bulunabilecek sıralamalarla ilgili birşeydir. Değer kavramına ileride yeniden döneceğiz.

3. Gönderme işaretiyle algılama işareti arasında gördüğü sapma çok önemlidir. Bu azalan marjinal fayda ilkesinin ve Homans'ın "yoksun kalma-doyma" *("deprivation-satiation")* önermesinin (1974: 29) daha genel ve daha olumlu bir biçimi oluyor. Homans'ın önermesine göre: "Bir insan yakın geçmişte bir ödülü ne kadar sık elde etmişse, aynı ödülün tekrar elde edilmesinin değeri o insan için o kadar azalır". Yani, aynı ödül birimlerinin artışıyla birlikte, bunlarla ilgili gönderme düzeyleri ile insanın bunlara ilişkin konumunu algılayışı arasındaki farklılık azalır. Bireyin de, uyumun en iyileşmesi için, daha büyük farklılıkları azaltacak eylemlere yönelmesi olasılığı artar.

4. X eyleminde bulunmasının ödüllere yol açacağını gösteren öznel olasılık tahminleri yüksektir. Burada Homans'ın iki temel önermesi daha,bu değişkenin (niceliksel anlamda) değerini belirleyen şeylere işaret ederek geçerli olmaktadır. "Başarı önermesi" *"success proposition"* (1974:16) tarihsel belirleyicilere işaret eder: "İnsanların bütün eylemleri için, insan belirli bir eylem sonucu ne kadar çok ödüllendirilmişse, o eylemde bulunma olasılığı o kadar yüksektir." "Etki önermesi" *"stimulus proposition"* (1974:22-23) durumla ilgili bir belirleyiciye işaret eder: "Eğer geçmişte belirli etkilerin varlığı eylemin ödüllendirilmesine neden olmuşsa, şimdiki etkilerle bu geçmişteki etkiler arasındaki benzerlik ne kadar büyükse, kişinin aynı eylemde ya da benzer bir eylemde bulunması olasılığı da o kadar büyüktür."[8]

5. Ödülün, eylemin hemen ardından geleceği düşünülmektedir.

Bu beş değişken ödüllerle ilgilidir. Ama eylemde bulunanlar yalnız ödüllendirilmeye değil, maliyetlerden kaçınmaya da çalışırlar. Genel olarak iki tip maliyetten söz edilir; bunlara bugün verilen adlar zahmet maliyeti ve fırsat maliyetidir. Alışveriş üzerine yazdığı makalede, Simmel (1907; 1971: 49-50) ayırımı değişik terimler kullanarak yapıyor:

> "Alışveriş içinde yaptığımız emek fedakârlığı, biri mutlak öteki görece olmak üzere iki çeşittir. Birinci durumda kabullendiğimiz rahatsızlık işin tatsız ve cansıkıcı olmasıyla ilgili olarak doğrudan doğruya emeğe bağlıdır (zahmet maliyeti). Çalışmanın mutluluğu etkilemediği, hatta artı değer taşıdığı ve bir nesneyi ancak başka bir nesneden vazgeçerek elde edebildiğimiz durumda çekilen rahatsızlık ise dolaylıdır (fırsat maliyeti).

Eylemlerin çoğu zahmet maliyetlerini,bütün eylemler fırsat maliyetlerini içerir. Bu için de, kişinin şu ölçülerde X eyleminde bulunacağını eklememiz gerekir:

6. Bildiği kadarıyla, bu eylemin hiçbir maliyeti yoktur.

---

8 Weldon T.Johnson'ın (1977:56) işaret ettiği gibi, Homans'ın şimdiye kadar andığımız önermelerinin aşağı yukarı kırk yıl önce gözlemlenmiş düzenli davranışları belirttiklerine dikkat edelim (Thorndike, 1911; Skinner, 1938).

7. Algıladığı maliyetler kendi sıralamasında aşağılarda kalmaktadır.

8.Kaybedilecek ödüllerle ilgili gönderme düzeyleriyle elde edilmelerinin algılanışı arasındaki sapma önemsizdir. (Kaybedilecek olandan, elinde çok miktarda bulunmaktadır.)

9. Maliyetin gerçekten ödenmesi olasılığını düşük görmektedir.

10. Maliyetlerin uzak gelecekte ödeneceğini düşünmektedir.

Alışveriş yazınının büyük bir kısmı, bunu belirtmeye gerek görmeden kabul eder, ama gene de bir değişken daha eklemek gerekiyor. Yukarıdaki on değişkenin hepsi bireyi birşey yapmaya itiyor olabilirler,ama elindeki kaynaklar ve yeteneklerinin buna yeterli olmadığını düşünüyorsa, birey bunu yapmaya kalkışmaz. Dolayısıyla, son olarak, kişinin şu ölçüde X eyleminde bulunacağını söyleyebiliriz:

11. Yeteneklerinin ve kaynaklarının bunu yapmaya yeterli olduğunu düşünmektedir.

Bu onbir koşulun gerçekleştiği ölçüde, bir kişinin X her neyse, X eyleminde bulunması beklenebilir. [9] İlk adımda, alışveriş kuramı bu değişkenlerin değerlerini belirleyerek eylemi açıklamaya çalışır. Burada değişkenlerin hepsinin insanın içinden kaynaklandığını bir kere daha tekrarlayalım. Değişkenlerin değerlerinin belirlenmesi, Skinner'ın güvercinlerin belirli tahıl girdisi miktarları için gönderme düzeyleri olduğunu, marş okuma becerisine sahip olmadıklarını vb. söylediği tarzda, değişkenlerle ilgili varsayımların doğru olup olmadığına bakılmasını gerektirir.

Kısaca, alışveriş kuramı, eylemde bulunanların belirli nitelikleri veri kabul edildiğinde, eylemlerin belirli bir ortama uyum sağlama özelliklerine işaret ederek insanların eylemlerini açıklar. Meselenin bu biçimde özetlenişi, okuyucuyu alışveriş kuramıyla "işlevsel çözümleme" arasındaki yakın mantıksal ilişkiyi derhal farketmeye itecektir. Bu Alvin Gouldner'ın karşılıklılık (reciprocity) kuralı üzerine yazdığı çok önemli istisnai makalesi (1960) ve Walter Wallace'in daha da büyük bir istisna oluşturan çeşitli kuramsal yaklaşımlarla ilgili parlak incelemesi (1969) dışında, şaşırtıcı bir biçimde gözden kaçmış bir ilişkidir. Burada da bu ilişki üzerinde fazla duramayacağız.

Denetim Öğeleri Nasıl İşin İçine Giriyor?

Bundan sonraki soru, denetim öğelerinin nasıl oluştukları sorusudur. Bu soruyu sormak, bizi aynı zamanda daha önce alışveriş kuramının temelinde yer aldığını söylediğimiz önermenin üçüncü terimine götürüyor. Yani, insanların uyum sağlamayı en iyileştirmek için "ellerinden geleni" yapacakları fikrine.

İnsanların yapabilecekleri, başlıca iki grupta toplanıyor. Bir tanesi, ortamı, ortamın istenilen tepkiyi vermesini sağlayacak biçimde işlemek, ikincisi, ortam veri alındığında,

---

9 Burada, bir insanın belirli bir şeyi, X'i, yapması olasılığını belirleyen unsurları özetledik. Ne yazık ki, her şey bu kadar basit değildir ve kedinin derisini yüzmenin birden fazla yolu vardır. Çoğu zaman, X'le aynı sonucu verebilecek M'den Y'ye kadar alternatif eylemler olabiliyor. Dolayısıyle,kişinin X'i yapması olasılığı bir onbir değişkenin X'in istenilen sonucuna gidebilecek bütün alternatif yollarla karşılaştırılmasına bağlıdır. Bu, Thibaut ve Kelley'nin alternatifler için karşılaştırma düzeyi kavramının genel bir ifadesi. Hayat çok karışıktır.

kendilerini uyum sağlamayı en iyileştirecek biçimde değiştirmek. Doğal olarak, bu iki eylem türü birlikte yer alır: ortamdan bir tepki almaya çalışma süreci içinde, ortama yaklaşımımızı daha önceki yaklaşımımıza gösterilen tepkilere göre değiştiririz.

Alışveriş kuramı, denetim öğelerini açıklamak için ikinci tip işleme bakar. Başka bir deyişle, dün A'nın içinde olup bitenlerle dün A'nın etkilemeye çalıştığı ortamın yapısı arasındaki ilişkiye bakar. [10]

Değerlerin Oluşması Üzerine

Daha önce yapacağımızı söylediğimiz birşeye, "değer" kavramının aydınlığa kavuşturulmasına gelebilmek için, tartışmanın bu noktasına ulaşmamız gerekiyordu. Alışveriş kuramı bağlamında kullanıldığı biçimiyle, kavramın önemli bir açıklamasını Simmel'in alışveriş üzerine makalesinin "Değer Oluşumu Süreci" başlıklı bölümünde buluyoruz (1907; 1971: 55).

Bir insan için, bir edimin beklenen sonucunun değeri, bu insanın çeşitli ortamlarla daha önceki ilişkilerinden kaynaklanır. Şeyler arasında değişik değerlendirmeler yapmak, insanların uyum sağlamayı en iyileştirmek için kendileri üzerlerinde yaptıkları işlemlerin en önemlilerinden biridir.

Simmel için, anahtar hiçbir şeyin maliyetsiz olmayışıydı. Herşey bazı şeylerden fedakarlık etmeyi gerektirir. Bunu başlangıç noktası olarak Simmel (benim bildiğim kadarıyla bu biçimde tanınmış olmamasına karşın) şimdi "bilişsel uyumsuzluk" (*cognitive dissonance*) kuramı ya da "zorla uyum sağlama" (*forced compliance*) kuramı adı altında tartışılan (Collins ve Hoyt 1972) kuramın bir çözümlemesini ortaya koydu (1907; 1971: 51).

> "Eğer ekonomik faaliyeti alışverişin evrensel yaşam biçiminin özel bir durumu (nota bene!), bir kazanç için yapılan fedakârlık olarak alırsak, hemen başlangıcta bu biçim içinde yer alan birşeyin farkına varırız, yani, kazancın değerinin ... kazançla birlikte hazır olarak ortaya çıkmadığını, kısmen ya da bütünüyle, istenilen nesnenin elde edilmesi için *gerekli fedakarlığın ölçülmesi kanalıyla gerçekleştiğini* farkederiz..." (Vurgular sonradan eklenmiştir.)

Bir şeyin değer olduğunu söylemek, karşılaştırmalı bir çerçeve dışında anlam taşımaz. Nesnenin değeri onun için gözden çıkarılandır. (Daha açık söylersek, maksimum değeri onun için maksimum gözden çıkarılabilecek şeyle belirlenir.) Değişik şeylerin bizim için değişik değerler taşıdığını öğreniriz, bunu herşeyi birden elde edemeyeceğimizi, herşeyin bir fedakârlık gerektirdiğini, bir zahmet maliyeti ve fırsat maliyeti olduğunu deneyimlerimizden çıkararak öğreniriz. Değişik şeylerin bizim için ne değer taşıdığını, bu şeyleri elde edebilmek için belirli maliyetleri göze almamız gereken ortamlardaki deneyimlerimiz kanalıyla öğreniriz.

Eğer birşeyi elde etmek için büyük bir fedakarlık yapmışsak, ona büyük bir değer verdiğimizi öğreniriz. Simmel bizi bunun tersi bir yoruma karşı uyarıyor (1907; 1971: 59):

---

10 Eğer A'nın öbürgün ne yapacağını tahmin etmek istiyorsak, bugün A'nın içinde olup bitenleri ve yarının ortamının neye benzeyeceğini açıklığa kavuşturmamız gerekir. Eğer *Verstehen* (anlama) uygulanmak isteniyorsa, burada tartışılan on bir denetim değişkeni, anlaşılması gereken değişkenlerdir.

"Değer ve dayanılır derecede kendini denetleme gibi gelişmiş kavramların ve değer eşitlikleriyle ilgili yargıların alışveriş eyleminden önce gelmesi gerçeği bizi yanıltmamalı. Burada, çoğu yerde olduğu gibi, akılcı modelin, psikolojik olarak bunun karşıtı olan bir süreç sonucu ortaya çıkmış olması olasıdır... ve bize nesnelerin görece değeri hakkında *bilgi veren şey* bütünüyle öznel dürtüler sonucu girişilen değişim *deneyimidir*" (Vurgu sonradan eklenmiştir.)

İnsanların bir nesne ya da bir deneyim için başkalarının aynı nesne ve deneyim için göze aldıklarından daha büyük maliyetleri göze aldıklarını gösteren birçok deneyin doğruluğunu ortaya koyduğu da, Simmel'in bu fikridir (Bkz. Örneğin, Barry E Collins and Michael F. Hoyt, 1972). Fikrin bizim amacımız açısından önemi, insanların uyum sağlamayı en iyileştirmek için yaptıkları şeylerden birinin değerlerini yaptıkları uyum sağlama işlemlerine uydurmak üzere değiştirdiklerini göstermesidir. Diğer bir önemi (aynı fikri değişik biçimde ifade edersek), içsel denetimlerin alışverişler sonucu oluştuklarını göstermektir. İçsel denetimler daha sonra uyum sağlamanın ikinci aşamasını, yani ortamdan gelen tepkinin karşılanmasını belirler, bu tepki de bir sonraki uyum sağlama eylemini belirleyecek denetimlere biçim verir ve bu böylece sürer.

Kısaca, yaptığımız şey, güç bir kavram olan "değer" kavramına daha önce daha az güçlük çıkaran bir olguya güvercinlerin yuvarlak noktaları gagalamaları olgusuna, uyguladığımız mantığı uygulamaktır. Bu mantığa göre öğrenilmiş [11] olan bütün denetimlerin- değerler, algılama ayrımları, davranış repertuarları- belirli bir biçim almaları, daha önceki eniyi (optimum) uyum sağlama çabalarının onların bu biçimi almalarıyla sonuçlandığı içindir.

Alışverişin Yönleri

Bireysel uyum sağlamaktan, bireysel eylemlerin koordinasyonuyla ilgili toplumsal soruna döndüğümüzde, değerler konusunu yeniden ele almak durumunda kalacağız, ama buna daha tam hazır değiliz. Buna giden yol, daha önce gördüğümüz "denetim öğelerinin" bir kişinin herhangi bir X eyleminde bulunması olasılığını denetlediklerinin kabul edilmesinden geçiyor. Bu bir güç meselesi, ve şimdi biz alışveriş kuramının bu eski konuyu nasıl ele aldığına bakmalıyız.

Konunun esas öğeleri, önce, toplumsal -olmayan bir örnekle gösterilebilir. Bir kimsenin Empire State Building'in tepesinden atlayıp kollarını kanat gibi çırparak Chicago'dan New York'a kadar gidebilme olasılığını, denetim öğeleri denetler. Bu girişimin başarılı olup olamayacağıyla, yerçekiminin direnişinin bir ilgisi vardır. Eğer yerçekiminin direnişi, o kimsenin denetim öğeleri arasına katılmışsa, o zaman bir denetim öğeleri olarak o da girişimin olasılığını denetleyecektir- ama sadece bir denetim ögesi olarak denetleyecektir ve buradaki, büyük bir "eğer"dir.

---

11 Öğrenilmiş olmayanlar - yani kalıtımsal olarak alınanlar- Darwin'in öne sürdüğü, ama, "bireyoluş"'a (*Phylogenesis*) değil, "Soyoluş"a (*Ontogenesis*) uyguladığı aynı nedenlerden ötürü bugünkü duruma gelmişlerdir.

Toplumsal Yaşamda Güç

Max Weber'in, bizim toplumsal olmayan örneğimizle aynı öğeleri içeren güç görüşü, en çok anılan görüş olabilir. (1947:152):

"Bu olasılığın temelinden bağımsız olarak, eylemde bulunan birinin, direnişlere karşın, kendi iradesi doğrultusunda davranabilmesi ... olasılığı toplumsal durumda "direnişlere karşın" sözü, Weber'in kendisi açıkça "temelinden bağımsız olarak" diye eklemiş olmakla birlikte, gücün nihai temeli olarak fiziksel zorlamaları akla getirerek belirli bir karmaşaya yol açabilir. Burada pek çok şey "direnişin" nasıl anlaşıldığına bağlıdır. Bir anlamda herkes, şimdi açıklandığı gibi, maliyet neyse ödeyerek "direnir". Bu anlamda, bütün ilişkilerde direniş vardır ve A, B'ye yalnızca B'nin direnişini aşarak uyum sağlar. Birey A, bunu ele alacağımız çeşitli yollardan biriyle yapar, fiziksel güç kullanımı bu yollardan yalnızca bir tanesidir.

Bununla ilgili başka bir karmaşa da "zorlama" sözünün dikkatsiz kullanımından kaynaklanıyor. Simmel bu meseleyi yetmiş yıl önce yazdığı "Tahakküm" *"Domination"* makalesinde açıklığa kavuşturmuştur (1908;1971: 97-98).

> "Bir boyun eğme ilişkisi içinde tüm kendiliğindenliğin dışlanması, aslında, "seçeneği olmama", "mutlak gereklilik" v.b. gibi yaygın olarak kullanılan popüler terimlerin akla getirdiğinden çok daha ender rastlanılan bir şeydir. Gerçekte, en acımasız zorbanın uygulayabileceği "mutlak" zorlama bile her zaman açıkça göreli bir zorlamadır. Koşulu, bizim karşı karşıya olduğumuz ceza tehdidinden veya baş kaldırımın diğer sonuçlarından kaçma arzumuzdur. Daha dikkatli çözümlemeler, aşırı bir boyun eğme ilişkisinin boyun eğenin özgürlüğünü yalnızca doğrudan fiziksel tecavüz durumunda ortadan kaldırabileceğini gösterir."

Burada hâlâ güçlük çıkaran iyi tanımlanmamış terimler var (örneğin "boyun eğme"). Alışveriş kuramındaki yeni gelişmeler bunların açıklığa kavuşturulmasına yardımcı oluyor.

Alfred Kuhn (1974), Sosyolojinin temel sosyal bilim olma potansiyelini taşıdığına inanan iktisatçı Alfred Kuhn, bu konuya önemli ölçüde açıklık getirmektedir (Kuhn, 1974: 465). Kuhn, bir kişinin gücünü, onun başarıyla uyum sağlaması - yani diğer insanların rızasını alabilmesi olasılığı biçiminde tanımlayarak büyük ölçüde Weber'in düşüncesini izliyor. Kişinin gücü, altı şey gerçekleştiği ölçüde büyük olacaktır: 1) Kişinin verebilecekleri ötekilerin gözünde çok değerlidir, 2) bu ötekilerin sayısı çok fazladır; 3) söz konusu kişi gibi olanların sayısı fazla değildir; 4) bu ötekiler kişinin ihtiyaçlarını karşılayabilecek durumdadırlar ve buna isteklidirler; 5) kişi verebileceklerini vermeye hazırdır ve bunu yapabilir; 6) kişinin ötekilerin denetiminde olan şeylere duyduğu istek büyüktür.

Kuhn gücü kesin bir biçimde pazarlık gücünden ayırarak meseleye daha büyük açıklık getiriyor. Pazarlık gücü, kişinin başkalarının onayını düşük bir maliyetle "uygun ödeme koşullarıyla" elde edebilmesi olasılığıyla ilgilidir. Yukarda belirlediğimiz ilk dört değişkenle doğru orantılıdır ve bu anlamda güçle aynıdır; ama son iki değişkenle ters orantılıdır ve bu anlamda gücün tersidir. Diğer şeyler (ilk dört değişken) sabit kaldığında, başkalarının taleplerini yerine getirmeye hazır olmadığınız, bunu yapabilecek durumda olmadığınız ve başkalarının sunduklarına pek ihtiyacınız olmadığı ölçüde, küçük bir maliyetle istediğinizi elde edebilirsiniz - doğal olarak, eğer elde etmek istediğiniz birşey var-

sa ki, bunun olasılığı da, bu durumda, aynı ölçüde düşük olacaktır. Kuhn'un gözlemlediği gibi, bunun pek de kolay görülmeyen bir sonucu, (beşinci ve altıncı değişkenlere göre) en güçlü rakibin her zaman en az pazarlık gücüne sahip olmasıdır.

Güç Üstüne Homans ve Blau - Kuhn'un kurduğu kavramsal çerçeve Homans ve Blau'nun güç tartışmalarının anlaşılmasına yardım ediyor. Örneğin, Blau şöyle yazmaktadır (1964: 118):

> "Kişi, başkalarının talep ettikleri hizmetleri onlara sunarak başkaları üzerinde güç sahibi olur. Eğer başka kanallardan elde edilemeyecek hizmetleri düzenli bir biçimde sağlarsa, ötekiler bu hizmetler için ona bağımlı olurlar, ve eğer ona, onun kendilerine aynı derecede bağımlı olmasını sağlayacak biçimde, karşılıklı bağımlılık ilişkisi yaratacak yararlar sağlayamazlarsa, tek yönlü bağımlılıkları, ihtiyaçlarının karşılanmaması tehlikesi önünde onun isteğine uymak zorunda kalmalarına yol açar."

Blau'nun "onların" "onun" isteğine uyma zorunluluğundan söz etmesi, açıkça, "onun" da ötekilere bir konuda bağımlı olduğunu gösteriyor. Onların pazarlık gücü onunkinden daha az, ama bu Kuhn'un ifadesinde daha açık görünüyor.

Homans'ın bu konuda söylediği şu (1974: 83): "A"nın en azından B'nın algılayışına göre, B'ye çıkar sağlayacak eylemde bulunmaktan elde edeceği net çıkar -alternatiflerle karşılaştırıldığında- B'nin A'ya çıkar sağlayacak davranışta bulunmaktan sağlayacağı net çıkardan daha azsa ve bunun sonucunda B davranışını A'nın lehine değiştiriyorsa, A, B üzerinde güç uygulamış demektir." B, A'dan daha az pazarlık gücüne sahiptir, çünkü A'ya A'nın ona ihtiyacı olduğundan daha çok ihtiyacı olduğunu düşündürmektedir.

Gene Simmel: Ama şunu tekrarlamamız gerekir ki, Homans'ın küçük senaryosunda B, gene de, (B'nin kendi terimleriyle) A'ya uymasaydı içinde olacağı durumdan daha iyi bir durumdadır. Simmel alışverişle ilgili makalesinde bunu da yakalamıştır (1907, 1971:59):

> "....Ortadaki koşullarda, sözleşmeye giren taraflardan hiçbiri, ona elde ettiği şeye göre, gerektiğinden fazla görünen bir fiyat ödemez. Eğer Chamisso'nun şiirindeki haydut yolcuyu saatını ve yüzüğünü üç kuruşa satmaya razı edebiliyorsa, bu o koşullar altında, yolcu hayatını başka türlü kurtaramayacağı için, alışveriş sonucu elde edilen şeyin ödenen bedele değdiğini gösterir. İçinde bulunduğu durumda, aldığı ücreti çalışmamaya tercih etmese, hiç kimse boğaz tokluğuna çalışmazdı."

Adalet

Artık alışverişin adaleti konusuna yaklaşmakta olduğumuz açıktır. Simmel'in alışveriş çatışma ve tahakküm konularına olan ilgisine karşın, işin bu yönüyle ilgilenmemiş oluşu tuhaftır. Çağdaşları olan Weber ve Durkheim'ın ve öncüllerinden Marx'ın bu konuyla çok ilgilendikleri düşünüldüğünde, tuhaflık daha da belirginleşiyor.

Weber ve Adalet - Weber, iki Harvard profesörü, John Rawls (1971) ve Robert Nozick (1974) arasındaki anlaşmazlığın gösterdiği gibi, iki Adalet ilkesi arasındaki bugünkü düşünürleri bölen temel ayırımı ortaya koydu. Bunlar, "hak" (*entitlement*) ve

"haklılık" (*fairness*) ilkeleridir. Aron (1970:254) Weber'ın görüşünü aşağıdaki biçimde özetlemiştir.

> "...Weber'ın düşüncesinde, adalet kuramı temel bir karşıtlık içeriyor. İnsanlar, bedenî, zihnî ve ahlâkî açılardan eşitsiz bir donatıma sahipler. İnsan varoluşunun başlangıcında bir piyango var, kalıtım piyangosu. (Ve, şimdi ekleyeceğimiz gibi, işleme yönelik *(operant)* bir piyango) .... Eşitsizlikler baştan varoldukları için, yapılabilecek iki seçim var: biri toplumsal çabalarla doğal eşitsizliği azaltmak (John Rawls), diğeri, bunun aksine, herkesi eşitsiz niteliklerine göre ödüllendirmek (Robert Nozick, 1974; Milton Friedman, 1962 Ayn Rand, 1964, vb.). Weber ... bu iki karşıt eğilim arasında bilimsel bir seçim yapılamayacağını savundu, herkes Tanrısını veya şeytanını kendisi seçecekti."

Durkheim ve Adalet - Durkheim'e göre adaletin organik dayanışmanın temel sorunu olduğu çok ender olarak vurgulanır. Gerçekte adalet "kollektif bilinç" konusunun önemli bir parçası; "anomik iş bölümü ve İş Bölümü'nün üçüncü kitabında tartışılan diğer "anormal" biçimlerin içindeyse, adaletin geçerli olduğu görülmüyor:

> "Ama kuralların varlığı yeterli değildir; bunlar adil kurallar olmalıdır ve bunun için rekabetin dışsal koşullarının eşit olması gereklidir. Her bireyin hak ettiği konumda olduğu, lâyık olduğu biçimde ödüllendirildiği ve buna bağlı olarak kendiliğinden herkesin ve her bir kişinin iyiliği için çalışacağı bir toplum kurmanın ne kadar güç bir iş olduğunu çok iyi biliyoruz... Ahlakın gerçek bir buhran içinde olduğu söylendi. Daha önceki bölümler (yani *İş Bölümü*'ndeki çözümlemelerin hepsi) bu hastalıklı durumun niteliğini ve nedenlerini anlamamıza yardımcı olabilir. Bu anormalliği yok etmek üzere yapmamız gereken şey, kendi kendilerini uyumsuz devinimler içinde tüketen organların uyumlu bir işbirliği içine girmesini sağlamaktır. Onun için de, bu organlar arasındaki ilişkilerde adalete daha önemli bir yer vermek, kötülüğün kaynağını oluşturan dışsal eşitsizlikleri azaltmak gerekir.

"Herkesin ve her bir kişinin iyiliği için" sözü ve Durkheim'in, daha sonra, insânların girdilere olan taleplerinin ve çıktı düzeylerinin ahlaki açıdan düzenlenmesinin önemini vurgulayışı, Durkheim'ı Rawls'un görüşüne yaklaştırıyor sanıyorum. Buna karşın, kullandığı dil, gene de, "dışsal koşulların eşitliği, "hak etmek" ve "layık olmak" terimlerinin doğru yorumu üzerine Nozickcilerle Rawlscular arasındaki tartışmayı açık bırakacak nitelikte.

Adalet ve Eşitlik Üzerine Homans ve Adams - Yarım yüzyıl sonra, açıkça alışveriş kuramı çerçevesi içinde, Homans'ın, ve sosyologların daha az tanıdığı J. Stacy Adams'ın, çözümlemeleri sonucu adaletin temel rolüne yöneldiklerini görüyoruz. Homans meseleye tam bu biçimde yaklaşmamakla birlikte, temelde yürüttüğü mantık, bizim başlangıç noktamızı oluşturan uyum sağlama çözümlemeleri içinde ele alınabilir. Bu, aynı zamanda, pek önemsiz olmayan bir amaca, Talcott Parsons'un Homans'ın adalet konusundaki görüşlerine yönelttiği eleştirileri yanıtlamak amacına da hizmet edecektir. Parsons, Homans'ın bir "dağıtıcı adalet kuralı" *"rule of distributive justice"* koyma gerekliliği üzerine söylediklerine *(Social Behavior,* 1961, s. 75) gönderme yaparak şöyle diyor (1971: 33): "Açıkça görüldüğü gibi, bu , daha önceki dört önermenin içerdiği var-

sayımlardan bütünüyle bağımsız bir unsurdur. Bu unsur yalnızca basit bir varsayım mı yoksa başka bir yerden mi geliyor?"

Aşağıda göreceğimiz gibi, başka bir yerden geliyor.

İnsanlar, bu onlara yararlı görünmediği sürece, belirli bir davranışta bulunmazlar. Dolayısıyla, eğer A, B'nin belli bir biçimde davranmasını istiyorsa, bu davranışın B için yararlı olmasını sağlamak durumundadır. İnsan meselelerinde, gerekli olanın gerekli olduğu zaman içinde fark edilir (bu, insanların gerekli gördükleri şeylerin gerçekten gerekli olduğunu söylemekten çok farklı bir şeydir!); ve zamanla, gerekli görülenler kural statüsü kazanır, özellikle gerekli olanlar isteklere karşıt iseler. (İnsanların nefes almalarıyla ilgili kurallara rastlamıyoruz, ama yakın akrabalarla cinsel ilişkiye girilmesini yasaklayan kurallar var.) Hans Kelsen, bu eğilime "olgunluğun kural koyucu gücü" *(normative power of facticity)* diyor (1945); Peter Berger ve Thomas Luckman'ın (1967) kurumlaşma kuramının özünü oluşturan da budur.

Yani kural, kişinin elde ettiklerinin maliyetleriyle, kârın eylemde bulunurken alınan risklerle orantılı olarak gitmesinin adaletli olduğu ilkesine göre gelişir. Kısaca, eğer benim birşey yapmamı istiyorsan, bunun benim için maliyeti ne kadar yüksekse ve bunu yapabilmek için gerekli yatırımlar ne kadar değerliyse, bana vereceğin ödül de o kadar yüksek olmalı. Bunun böyle olması gerekliyse, bunun böyle olması gerektiğini fark edeceksin ve bu gerekliliği "haklı" bulacaksın (tekrarlarsak, özellikle eğer bunu yapmak istemiyorsan ve durumu değiştirmek için elinden fazla bir şey gelmiyorsa).

Böylece Homans'ın dağıtıcı adalet ilkesi ortaya çıkıyor (kendisi bunun Aristoteles'e dayandığını söylemektedir). Buna göre (1961: 75): "Başka biriyle alışveriş ilişkisi içindeki bir adam, herkesin elde ettiğinin maliyetiyle orantılı olmasını- elde edilen ne kadar büyükse maliyet de o kadar büyüktür- ve herkesin net ödülü veya yararının yatırımlarıyla orantılı olmasını - yatırımlar ne kadar büyükse yarar da o kadar büyüktür- bekler. [12]

Adams bu ilkeyi biraz değişik bir biçimde ifade etti: A'nın elde ettiği sonuçların B'nin katkılarına oranı B'nin elde ettiği sonuçların A'nın katkılarına oranıyla aynı olduğu ölçüde, A ile B arasında adalet veya eşitlik, vardır. [13]

Blau "Haklılık" üzerine - Peter Blau'nun bu konuya yaklaşımı genel önem taşıyacak biçimde biraz farklıdır. Blau (1964: 156), kendi "âdil alışveriş" kavramının Homans'ın ilkesine benzediğini, ama ikisi arasında bir fark olduğunu yazıyor: "Temel fark, Homans'ın toplumsal önem taşıyan yatırımları arttırmak işlevini gören toplumsal kuralların, bu haklılık veya adalet kavramının temelinde yattığını açıkça vurgulamaması. Hatta o, bunun doğal bir duygu olduğunu ima eder gibi görünüyor."

---

12 *Social Behavior*'ın 1974 baskısında bu ifade yer almıyor. Ancak, daha sonra (1976), oradaki ifadelerin, Homans'ın 1961 ifadesiyle daha yakından ilintili olan J.Stacey Adams'ın ifadesiyle aynı anlama geldikleri Homans tarafından belirlenmiştir. Şimdi hemen Adams'ın ifadesini ele alacağız.

13 Bu ifade şöyle bir aritmetik hata içeriyor. Eğer A ortadan beş dolar çalıp on dolar kazanırsa, oranı, beş koyup on kaybeden B'ninkine eşit oluyor. Elaine Walster, Ellen Berscheid ve C. William Walster (1976) bunu düzeltmişlerdir.

Genel önem taşıyan nokta, Homans'ın kurallarının "temelindeki önemi açıkça vurgulamaması" değil; Homans'a göre, kurallar haklılık gibi kavramların "temelini" oluşturmazlar, haklılık kavramı bir kuraldır, davranışların düzenliliğinden kaynaklanır ve bunları haklı gösterir. [14] Aslında burada, alışılmış görüşlere karşı, Homans ve Talcott Parsons birleşiyorlar. Parsons'un Durkheim üzerine yaptığı ilk yorumlardan biri bu konuyla ilgilidir (1937:381): "Toplumsal kuralların tek başına somut birey için veri olduklarını kabul etmek iyi hoş, ama bunlar sosyolog için aynı anlamda veri oluşturmazlar onlar sosyoloğun açıklamaya çalıştığı şeyin ta kendisidir.

Dağıtıcı adalet kuralı bağlamında Homans'ın kuralı açıklaması kendi temel kuramsal ilkeleriyle tutarlı. Homans'a göre (1976: 244):

> "Bazı felsefecilerin görüşlerini dikkate almazsak, tarafların görece güçleri uzun bir dönem içinde eşit [15] ve sabit kalabildiği sürece, ödüllerin eşitlikçi dağıtımı yalnızca göreli güç tarafından yapılan bir dağıtım anlamına gelebilir. Eşitsiz dağıtım da yalnızca artık o andaki güç dağıtımını yansıtmayan dağıtım olarak alınabilir."

Homans daha önce, aynı görüşü daha da açık bir biçimde ifade etmişti (1974; 250): "Dağıtıcı adalet kuralı, ne olması gerektiği hakkında bir görüştür ve insanların ne olması gerektiği üzerine söyledikleri, uzun dönemde ve biraz gecikmeyle gerçekte gördükleri durum tarafından belirlenir."

Homans'ı ilk bakışta çok olağanüstü görünen bir biçimde, "yatırım" kavramı kapsamına cinsiyet, ırk, etnik köken ve yaş gibi nitelikleri de dahil etmeye iten de aynı mantık sürecidir. Eğer bu nitelikler sürekli olarak büyük güç ve pazarlık gücüyle bir arada yer alıyorlarsa, bu ilişki kaçınılmaz görünmeye başlayacak ve insanlar arası ilişkilerde kaçınılmaz gibi görünen şeyler kurumlaşacaktır.[16]

Bu gözlem bizi Durkheim'a geri götürüyor. Durkheim'ın boğuşup durduğu toplumsal düzenin veya toplumsal bütünlüğün çöküşü, tam tamına modern bilincin bunu giderek daha az "kaçınılmaz" görme alışkanlığıydı: evren hakkında düşünme biçimleri değil, onunla teknoloji yoluyla başa çıkmak değil, kimin hangi rolleri oynaması ve neyin ne kadarının yeterli olduğuyla ilgili geleneksel karar alma yolları da değil. Anormali bütün bu ilişkilerin düzenlenmemeye başlanışıydı, "bilinç yükselişi" Durkheim'ın kurumlaşmış anomalisiydi.

Gene de bütün bunlar, haklılık veya adaletin, sonuçta elde edilenlerin verilenlere oranı eşit kabul edildiği ölçüde gerçekleştiğinin düşünülmesi genel ilkesini çürütmüyor. Mekanik dayanışmadan çıkan koordinasyonun yıkılıp yerini iş bölümünün "anormal biçimlerine" bırakılmasının nedeni, elde edilenlerle verilenlerin ne olduklarını ve nasıl karşılaştırmalı olarak ölçülebileceklerini belirleyen ortak değerlerin gelişmemesiydi. Homans konunun bu yönünü şöyle ele alıyor (1961: 246-247):

---

14 "Eşit" sözüyle Homans, sanıyorum, alışveriş koşulları belirlendiğinde, bireylerin her ikisi de diğerinin davranışında *artık daha fazla* bir değişikliğe yol açamazlar demek istiyor.

15 Blau'un, Gouldner'ın karşılıklılık kuralı kuramı hakkında bu görüşü belirtmeye çok yaklaşması ilginçtir (Bkz. Blau, 1964: 92).

16 Bu fikir düzenli ve güzel bir biçimde Joseph Berger, Morris Zelditch, Jr., Bo Anderson ve Bernard P. Cohen (1972:119-146) tarafından geliştirildi.

"John Ball'dan Karl Marx'a kadar artık değer üzerine bütün görüşler, işverenlerin yatırım saydıkları şeylerin öyle sayılmaması gerektiğini, dolayısıyla onların ekonomik çabadan haklarının üzerinde bir pay aldıklarını ve işçileri sömürdüklerini göstermek için girişilmiş tek bir uzun çaba oluşturur."

Bu konularla uğraşırken Blau, güç ve adalet arasındaki kavranması zor ilişkinin her iki sonucunu da tartışıyor. Özetleme önermesi şu (1964: 74) :

"Kısaca, güç ayrışması... birbirinin karşıtı dinamik kuvvetlere yol açar: Ortak uğraşlar içindeki gruplar ve bireylerin örgütlenmesini güçlendiren meşrulaştırma süreçleri ve bunlara karşı, varolan güçlerin meşruiyetini kabul etmeyen, direniş ve bölünmeye yol açan güçler. Bu güçlerin etkisi altında, meşru örgütlenmenin alanı giderek daha geniş topluluklara yayılır, ama direniş ve çatışma da aynı zamanda bu toplulukları bölüp değişik örgütlenme biçimlerini ortaya çıkarır."

Ödüller, maliyetler ve yatırımlar arasındaki ilişkinin adaleti üzerine tartışmalar konusunda, Homans temelde Weber'e yaklaşıyor. Ancak 1961'e gelindiğinde Weber'in "Tanrısı" ve "şeytanı" lâikleşmiştir. Homans, artık değer üzerine söylediklerine gönderme yaparak şöyle diyor (1961:247): "Doğal olarak, görüşlerin hiçbiri bunu kanıtlayamamaktadır, bunlar zevk meseleleridir."

Koordinasyon (Eşgütme) Biçimleri

Buraya kadar, "alışveriş kuramı" yazınının büyük ölçüde içinde yer aldığı, insan ilişkilerinin mikro düzeyinde kaldık. Ama söylediklerimizin mantığı bizi makro düzeydeki konulara götürüyor. Mikrodan makroya geçiş, akılcı bir biçimden uyum sağlayan bireylerin, eylem denetimlerinin kendi içlerinden kaynaklandığı gerçeğinin ışığında, koordinasyonu sorununda yatıyor. Bireyin eylemlerini belirleyen, *onun* neyin ne kadarının elde edileceği veya verileceği konusundaki *görüşleridir.*

Koordinasyon sorununun - "Toplumsal düzen sorunu"- özü, Mahkûmlar İkilemide gösterilmiştir. Şekil [17] ikilemin genel biçimini gösteriyor:

Şekil 1. Koordinasyon Sorunu

		Sütun	
		1	2
Sıra	1	+5, +5	-4,+6
	2	+6, -4	-3, -3

Sütun ya sütun 1'i ya da sütun 2'yi seçer, Sıra ya sıra 1'i ya da sıra 2'yi seçer. Eğer Sıra kendine yönelik bir akıl yürütmeye giderse, Sütun'un Sütun 1'i seçmesi durumunda,

17 Koordinasyon sorununun doğrudan doğruya alışveriş kuramı açısından önemli çözümlemeleri Garrett Hardin (1968), Mancur Olson (1965) ve Thomas Schelling'de (1971) bulunabilir. Talcott Parsons da bunun önemini belirtiyor (1968:437): "Oyun Kuramının, kuralları olmayan ama her biriminin "akılcı bir biçimde kendi çıkarı peşinde koştuğu" varsayılan karmaşık bir ilişkiler sisteminin dengeli *olamayacağını* kanıtladığı söylenebilir ..." (Vurgu Parsons'ın).

kendi seçiminin ona 5 kazandıran sıra 1'le 6 kazandıran sıra 2 arasında olduğunu görür. 6'yı 5'e tercih edeceğinden, sıra 2'yi seçer. Eğer Sütun sütun 2'yi seçerse, Sıra'nın seçimi, kendisine 4'e mal olan sıra 1'le, 3'e mal olan sıra 2 arasındadır. Üç kaybetmeyi dört kaybetmeye tercih edeceğinden, en iyi seçim gene sıra 2 olacaktır.

Aynı mantık, Sütunu sütun 2'yi seçmeye yöneltir. İkisi de gelebilecekleri en kötü duruma gelmişlerdir, bağımsız davranışlarının koordinasyonu olanağının onları getirebileceği durumla içinde bulundukları durum arasındaki fark eksi 8'dir. Ancak, bu "olanak", tam tamına, onların kendilerine yönelik akıl yürütmelerini engelleyecek bir şeydir.

Toplumu olanaklı kılan, bu ikilemin çözümüdür. Ortada beş olası çözüm vardır, bunlardan herbiri, sayısız sosyolojik ve daha genel sosyal bilimsel çözümlemenin üzerinde yoğunlaştıkları noktaları oluşturur. Benim burada kısaca bunların üzerinden geçmemin amacı, alışveriş kuramının temel unsurlarının ne kadar genel olduklarını göstermek ve çoğu zaman birbirinden ayrı olarak ele alınan, hatta çelişki içinde gösterilen düşünce akımlarını kavramsal olarak biraraya getirmektir.

Beş olası çözüm, beş değişik "kollektif bilinç "veya ahlâk ilkesi türü demektir. Çoğu zaman uygunsuz bir benzetme olarak görünen bir çerçevede bireylerin başarılı uyum sağlamak için ne yapmaları gerektiğini gösteren beş değişik yapıdaki toplumsal Skinner kutusundan oluşurlar. Her birinin olumlu ve olumsuz yönleri vardır, her biri belirli durumlarda tam olması gereken çözümü verir ve her birinin uygun olduğu durumun aynı kalması hemen hemen olanaksızdır - bu da insan varoluşunun güçlülüğünün nedenlerinden biridir.

Biraz daha çiftler düzeyinde kalmakla, beş çözümü en kolay biçimde birbirinden ayırarak görebiliriz. Daha karmaşık olan toplum düzeyine geçiş, "nesneler'in alışverişi arasına giren alışverişler olarak sembolik ortamların işin içine sokulmasıyla sağlanır. Yakında buna geleceğiz.

Başka bir birey olan B'ye uyum sağlayan bir A bireyi düşünüyoruz. A'nın, B'nin daha önce tanımlanmış biçimlerinden biri veya öbürü doğrultusunda davranmasına ihtiyacı var: A'ya birşey vermesine, A'dan bir şey kabul etmesine, A'nın olan birşeyden elini çekmesine veya A'ya birşey yapmamasına. A, B'den bir biçimde, isteklerine uymasını ister. B'nin "neden onlara uyacak mışım?" diye sorduğunu düşünebiliriz.

Zorlama (cebir)

A'nın yanıtlarından biri zor kullanımı olabilir. Burada (yazınımız içinde nerede değil ki?) terimlerin çoğu zaman çok kesin bir biçimde kullanılmamalarına karşın, kesin anlamıyla kullanıldığında, zorlama toplumsal bir ilişki biçimi değildir. Tam olarak zor kullanımı, bir insana, dünyayla ilgili, ilişkide bulunduğu insan tarafından dikkate alınması gereken tanımları olan kültürel bir yaratık olarak değil, bir nesne gibi davranıldığını gösterir. Bir insana toplumda yaşamasının kurallarına göre değil, fizik kurallarına göre davranılmasını içerir. Bir insanı zor kullanarak odadan çıkarmak, bir çöp torbasını odadan çıkarmak gibidir- tutup dışarı taşıyarak veya fırlatarak. Zorlama, fiziksel güç veya şiddet kullanımı, uyum sağlamanın en alt düzeyidir. Simmel'e göre, zor kullanarak yapılan hırsızlık, bundan sonra ele alacağımız daha toplumsal biçimlerin öncüllerinden biri olabilir; bu biçimler, kısmen, hırsızlık gibi bir alışverişte görülen ilişkinin kurumsallaşmış dengelenişleri olarak geliştiler (Simmel'e göre kurumsallaşmış

alışveriş biçimlerinin diğer bir başlangıç noktası kendiliğinden verilen armağanlar olabilir. Bunu daha sonra ele alacağız. Bkz. "Alışveriş", 1971: 63-68; "Çatışma", 1955: 115).

Piyasa

B'nin sorabileceği soruya A'nın verebileceği başka bir yanıt, "Çünkü eğer isteklerime uyarsan, sana, benim için yapmanı istediğim fedakarlıktan daha değerli bulacağın bir şey veririm" olabilir. Bu, ekonomi kuramının odak noktasını oluşturan büyük koordinasyon kurumu piyasanın temelidir.

İnsanlar birbirleriyle piyasa biçimi içinde ilişkiye girdiklerinde, birbirlerinin koyduğu *fiyatları karşılayarak uyum sağlarlar*. Burada, piyasa ilişkilerinin iki alt biçimi arasında ayrım yapmamız gerekiyor. Saf "pazarlık biçimi ve sabit fiyat biçimi. Pazarlık biçiminde, A ile B koşullar üzerinde anlaşmaya çalışırlar, pazarlık taktikleri ve stratejileri karşılıklı uzlaşmanın önemli unsurlarıdır. Bunlar, oyun kuramıyla ilgili geniş yazını ortaya çıkarmışlardır. (bk. örneğin, Schelling, 1963, Luce ve Raiffe, 1957; Rapaport, 1960).

Sabit fiyat biçiminde, pazarlık taktikleri ve stratejileri yer almaz; ama A'nın yalnızca, B'nin kendisiyle uzlaşmayı değerli bulmasını sağlayarak uyum sağlayabilmesi demek olan piyasanın özü, burada da geçerlidir. Klasik piyasada belirli bir bireyin karşılaştığı ya da istediği fiyat, birey açısından, rekabet güçleri tarafından belirlenmiştir.

Gelenek, Yasal Sistemler ve Bürokrasiler

A'nın B'ye vereceği üçüncü bir yanıt, "Çünkü sana bunu yapmanı söylemek benim hakkım, bunu yapmak da senin görevin" olabilir. Bu, Max Weber'in klasik "eylem biçimleri" ve "tahakküm biçimleri" nin [(*Herrschaft*'ı Aron'un (1970: 284) çevirdiği gibi, ya da Parsons'un (1937: 646) çevirisiyle "otorite biçimleri"] ikisinde ortak olan unsurdur. Bu ikisi, "gelenek" ve "akılcı-yasal" türlerdir.

Weber'in bu konularda yazdıklarında ve birçoklarının onları yorumlayış ve geliştirişlerinde (örneğin, Abel, 1975, Aron, 1975; Parsons 1937; Nisbet 1970) açıkça görüldüğü gibi, *Herrschaft*'ın hem akılcı-yasal hem de geleneksel temellerinde, insanlar yaptıkları şeyi onu yapmak görevleri olduğu için yaparlar. "Geleneksel" ve yasal bürokratik durumlar arasındaki ayrımla piyasanın sabit fiyat ve pazarlık biçimleri arasındaki ayrım arasında bir koşutluk vardır: İlk ikilinin de ilkinde, davranışı haklı çıkaran şey, özünde, "işte bu böyledir, bu kadar" fikridir. ikincisinde ise, bu kadarla kalınmaz. Pazarlık durumunda, işin içine ayrıca taktik ve strateji meseleleri girer. Bürokrasilerle ilgili olarak da, bir açıklama yapılır: Söz konusu davranışın bir görev olduğu, çünkü gerekli akılcı incelemelerden sonra bunun böyle olduğuna yetkili kişilerce karar verildiği açıklaması.

Sabit fiyatla gelenek arasındaki koşutlukla, pazarlık ve yasal akılcı-bürokratik arasındaki koşutluğa dikkat edilmesi önemlidir. (Daha sonra diğer ilişki biçimleri arasındaki benzer koşutluklara da dikkat çekeceğiz.) Bunun önemi, davranışın öngörülebilirliği ve ilişkilerle eylemlerin hangi hızla değişebileceğiyle ilgilidir. Eğer birşey yönetim ya da Yüksek Mahkeme öyle dediği için görev oluyorsa, veya alım satım

koşullarını pazarlık belirliyorsa, öngörülebilirlik çok daha güç olacak, koşullar da oldukça hızla değişebilecektir.

Dayanışma (Gemeinschaft ?)

A, B'nin "Neden yapacak mışım?" sorusuna dördüncü bir yanıt verebilir-eğer- bu yanıt kabul edilirse (buradaki "eğer" doğal olarak öteki biçimler için de geçerlidir), A başarıyla uyum sağlayabilecek ve A-B sistemi bütünlük kazanacaktır. Bu dördüncü yanıt şudur: "Çünkü benim iyiliğim senin için bir değer taşıyor ve senin bunu yapman, benim daha iyi olmama yol açacak."

İnsanların "birbirlerini düşünerek" veya dayanışmanın gevşek bağlarıyla kurdukları ilişkiler içinde, karşılıklı uyum sağlamanın özünü bu oluşturur. İyi bilinen *Gemeinschaft* kavramının bu duruma uygun olup olmadığı tartışma götürür. Nisbet'in belirttiği gibi (1970: 106), modern kuramcının *Gemeinschaft*'dan anladığı şey kısmen kesinlikle bu ilişki biçimidir:

> "Akrabalık bağlarıyla oluşan grup, *Gemeinschaft*'ın tipik bir örneğini oluşturur. Nereden bakılırsa bakılsın, bu biçimlerin en eskisidir ve ruhu, taşıdığı topluluk üyesi olma duygusu ve hatta ilişkilere verilen adlar (nomenklatür) diğer, akrabalıkla ilgisi olmayan *Gemeinschaft* tiplerini yansıtır. Gerçek *Gemeinschaft* türü sosyal gruplaşmaların her birinde derin bir dayanışma ahlakına rastlanır, çok canlı bir "onlara *karşı* biz" duygusuna, benliğin bütünüyle *Gemeinschaft*'a adanmasına rastlanır."

Bu üslup kısmen sevgi, başkalarını düşünme, kardeşlik, arkadaşlık ilişkilerini akla getiriyor, ama bütünüyle böyle olması şart değildir. Nisbet'in diğer örneklerinden bir kısmı (etnik mahalleler, totaliter uluslar, Hindistan'ın toplumsal kastları) kolayca başkalarını düşünme ilişkileri gibi geleneksel "görevlere"de işaret edebilecek niteliktedir. Dolayısıyla, *Gemeinschaft* grupları, yalnızca Ruth-Naomi veya Damon-Pythias türü kaygıları içerdikleri ölçüde, burada tartışılan bütünleşme tipinin örneklerini oluşturuyorlar.

Bu tür dayanışma ilişkilerinde, yol açtıkları davranışların öngörülebilirliği ve sürekliliği açısından birbirlerinden ayrılan iki alt biçim de var. Daha öngörülebilir ve sürekli davranışlar veri olarak alınan dayanışma bağlarından (aile bağları gibi) kaynaklananlardır; öngörülebilirlikleri daha az olan ve daha hızla değişenler ise elde edilmiş dayanışmalara dayananlardır. (arkadaşlık ve aşk gibi).

Bu biçimlerin ikisinde de, Blau'nun "ekonomik" alışverişten ayırarak toplumsal alışveriş dediği, bu ilişki türüdür. Blau'nun ayırımı Peter Ekeh'in çalışmalarında da (1974) önemli bir yer tutuyor. Blau'nun deyişiyle (1964;93): "Temel ve en önemli ayırım, toplumsal alışverişin tam tanımlanmamış görevler içermesidir." Dayanışma ilişkileri "dağınıktır"; doğal olarak, Blau daha ileri gidip, bunların özel kişilere yönelik ve duygusal olduklarını da söyleyebilirdi.

İşbirliği (Kooperasyon)

Son olarak, A B'nin sorusuna şuna benzer bir yanıt verebilirdi: "Çünkü senin yapmanı istediğim şey, içinde bulunduğumuz durumda, senin, benim de paylaştığım amacına ulaşmanın en iyi yoludur." Kooperasyonun özü, A'yle B'nin ortak bir amacı paylaşmaları ve bunun gerçekleşmesi için meşru bir biçimde birbirlerinin desteğini ara-

yabilmeleridir- Birbirlerini sevdikleri için değil, görev icabı değil, A B'ye veya B A'ya birşey ödeyeceği için de değil. Fiziksel ve toplumsal gerçeklerin, onlarca algılanan biçimiyle bu eylemler etkin göründüğü için.

Burada da, daha çok ve daha az öngörülebilir ve sürekli davranışlar arasında bir ayırım yapılabilir. Bireylerden birinin ustalığının kurumsal olarak kabul edildiği, bu yüzden de bir davranışın öteki bireyin çıkarına olacağını söylediğinde, önerisinin tartışmasız benimsendiği durumlarda, denge ve öngörülebilirlik daha fazla olacaktır. Uzman-müşteri ilişkileri (uzmanın ustalığına ve kollektif eğilimlerine güvenildiği durumlarda) bunun örneklerini oluşturur. A'nın tartışma, kanıtlama ve hatta deney yoluyla B'yi davranışın etkinliğine ikna etmesi gereken durumlar, öngörülebilirliğin daha az olduğu, daha sallantılı durumlardır.

"Mekanik" ve "Organik" Dayanışma Üzerine Bir Not

Burada biraz durup kısaca bütün bunlarla, Durkheim'in ünlü ayrımı arasındaki ilişkiye bakmak yararlı olabilir. Dikkate değer olan şey, Durkheim'in mekanik dayanışmayı, açıklayışında, arada sırada birbirlerini "baskıcı bir biçimde" cezalandırmanın dışında, bütün bu insanların ne yaptıklarını gözümüzün önüne getirememizdir. Bunun için kendi çabamız gereklidir, bu da çok zor değildir. İnsanlar birbirlerine birşeyler söylüyorlar, cinsel ilişkide bulunuyor, birbirlerine birşeyler veriyor, birbirlerini "tedavi ediyor", ender olarak birbirlerine hakaret ediyor, birlikte "haydi hoop" diye bağırıyorlar .... alışverişte bulunuyorlar.

Durkheim bütün bunları üzerinde düşünmeden kabul ediyordu. Onun ilgilendiği, alışverişlerin sabit (("geleneksel") biçimlerde düzenlendiği, insanların çoğunun aynı ortam içinde aynı uyum sağlama sorunlarına sahip olduğu ve aynı denetim mekanizmalarıyla yönlendirildiği toplumlarla, koşulların bunların tersi olduğu toplumlar arasındaki farklardı. Aron'un deyişiyle (1970: 16), mekanik dayanışmanın özelliği, "ortak bilincin insanlara kabul ettirdiği şeyin, yapılması gerekenin (alışverişler) ve düşünülmesi gerekenin (denetimler) *ayrıntıları* oluşu". (Vurgu Aron'un)

İnsanlar birbirlerine benzememeye başladıkları ölçüde, *Verstehen*'i tam olarak uygulamaları, birbirlerini anlamaları ve hepsinden önemlisi, diğerlerinin maliyetleri, ödülleri, yararları, yatırımları ve riskleriyle ilgili olarak bir anlayışa sahip olmaları güçleşti. Bunlar, Homans'ın söyleyebileceği gibi, (iyice ayrışmış) "zevklerin" konusu olmaya başladı ve adaletin hakim olduğu konusunda ortak bir duygunun korunması güçleşti.

Karmaşıklık ve Aracı Yapılar

Peter Blau büyük sistemlerde alışveriş konusuna geçişin ortamını kesin olarak hazırlıyor (1964: 253).

> "Büyük toplulukları belirleyen karmaşık yapılar, küçük grupların daha basit yapılarından temel farklılıklar gösterir. Küçük bir grupta, bir toplumsal ilişkiler yapısı, grubun üyeleri arasındaki toplumsal ilişkiler *sırasında ortaya çıkıp gelişir*. Büyük bir topluluğun veya toplumun üyelerinin çoğu arasında doğrudan toplumsal ilişkiler olmadığı için, başka bir mekanizma onların arasındaki toplumsal ilişkilerde aracı olmak durumundadır. Değer konusunda oydaşma *(value concensus)* bu aracı yapıyı oluşturur." (Vurgular sonradan eklenmiştir).

Bu biçimde "değer konusunda oydaşma"ya dönerken Blau'nun Homans'dan Parsons'a döndüğü söylenilebilir. Parsons'un paylaşılan değerleri vurgulayışı herkesce bilinir, ama bu onun inanılmaz derecede yanlış anlaşıldığı bir alandır. Onun görüşünce (1968: 437), "Bir ilişkiler sisteminin tümleşmesinin *(integration)* en önemli tek koşulu, ortak bir normatif düzenin oluşturduğu temeldir."

Üç önemli değer konusunda oydaşma türünü birbirinden ayırmamız gerekiyor. Bunlardan biri, bireylerin sahip olmaları gereken niteliklerle ilgili oydaşma, diğeri, değerli bulunan davranışlar ve sonuçlarla ilgili oydaşma, üçüncüsü de Blau'nun değindiği doğrudan güçlendiricilerin yerini sembolik bir biçimde tutabilecek aracı ortam türleriyle ilgili oydaşmadır.

Ahlâkî Duygular

İlk tip değer konusunda oydaşma üzerinde durmak, sosyolojide uzun süre neredeyse tabu sayılırcasına itibar görmedi. İnsan, bu konuyu bütünüyle silip atmamış olanların, sosyal bilimin öncülerinden Adam Smith'in ölünceye kadar *Ahlâkî Duygular Kuramı'nı (The Theory of Moral Sentiments)* tekrar tekrar ele alarak yazmayı sürdürmüş olmasını neredeyse rahatsız edici - kesinlikle tuhaf bulduklarını düşünüyor.

Ama Smith duygudaşlık (sempati), edep, şükran, adalet, güzellik, iyilik, görev, kendine saygı ("kendinden hoşlanma") ahlâk ve genellikle erdem üzerine yazdığı kitaba, en az *Ulusların Zenginliğinin Niteliği ve Nedenleri Üzerine bir Araştırma*'ya gösterdiği ilgi ve dikkati göstermişti. İlk bakışta bu iki kitap birbirlerinden o derece farklı görünüyorlar ki, bazıları (örneğin Jacob Viner, 1968:323) onların aynı yazarın elinden çıktıklarına inanmakta güçlük çekmekteler.

Ancak, Smith'ın iki kitapta da ilgilendiği şey, insanların davranış özerkliğine sahip oldukları - yani denetim mekanizmalarının içsel olduğu - gerçeği karşısında, birbirine bağımlı insanların etkin bir biçimde koordinasyonunu sağlayabilecek değerler sorunuydu. *Ulusların Zenginliği*'nde, herkesin bildiği gibi, bir koordinasyon mekanizması olarak piyasanın üzerinde duruyordu ve bir çoğumuzun Durkheim'a atfettiği "sözleşmenin sözleşme dışı unsurları" hiçbir biçimde gözünden kaçmış değildi. *Ahlâkî Duygular* 'da , belki de daha az sayıda okuyucunun gördüğü gibi, insanların koordinasyona katkıda bulunan ahlâkî değerleri üzerinde duruyordu.

Doğal olarak, Smith, ahlâki duygular kuramını bugün kabul edilen alışveriş kuramı bakış açısından geliştirmemişti. Ama alışveriş kuramının mantığı, bizi bu büyük yapıtta onu uğraştıran konularla ilgilenmeye zorluyor. Bunu da aşağıdaki biçimlerde yapıyor.

Karşılıklı Bağımlılığın Başka Bir Sonucu

Denetim mekanizmalarının insanların içinde olduğu ve insanların birbirlerine bağımlı oldukları gerçekleri, doğrudan doğruya belirli sonuçlara yol açmaktadır. Bunlardan biri, herkesin, başkalarının kendisine onun kendilerine yarar sağladığını düşündükleri ölçüde olumlu davrandıklarını deneyimlerle görmüş oluşu. Başkaları, kişinin davranışları üç özellik taşıdığı ölçüde onun kendilerine yarar sağladığını düşünürler: 1) Bu davranışlar zordur (öyle maliyetler veya öyle ender bulunan nitelikler içerirler ki, onlara

girişebilecek veya girişmek isteyecek çok insan yoktur); 2) Onlara başkalarınca değer verilir; ve 3) kişi onları beceriyle yerine getirir (kişi zorlukları "zarafetle" "hoş bir biçimde", "güvenle" ve benzer tavırlarla aşar- ama güven davranışın zorluğunu başkalarına unutturacak ölçüde olmamalıdır.!)

Bu böyle olduğundan, kişi kendisindeki değerli bulunan güç şeyleri iyi yapabilme yeteneğini değerli bulmaya başlar. Kısacası, karşılıklı bağımlılık ve en iyi uyum sağlamaya yönelik denetimli bir sistem olma gerçeklerinden insanın kendine saygı ihtiyacı doğar. "Kendine saygı", insanın değerli bulunan ve güç olduğu kabul edilen şeyleri beceriyle yaptığı bilgisini edinmesi ve aklında tutmasıdır. Bireyde böyle bir ihtiyacın gelişmesi *süreçleri*, G. H. Mead ve Charles H., Cooley tarafından incelenen süreçlerdir. Bunlar, bir benlik duygusu geliştirme bağlamında, burada daha önce Skinner'in güvercinlerin nasıl oldukları duygusu geliştirmesi bağlamından söz ettiğimiz süreçlerdir.

Bu ihtiyacın kaynakları, John Rawls'un kendine saygının insanların maksimize etmeye çalıştıkları *ilk şey* olduğunu vurgulamasının gerisindeki (Rawls'un açıklamadığı) nedenlerdir: kendine saygı, doğru temellere oturtulduğunda, uyum sağlamayı eniyileştirmenin *(optimizing)* evrensel bir yöntemidir. [18] Aynı nedenlerden ötürü, herkes herkeste (ve Mead-Cooley süreçleri kanalıyla kendisinde) bazı niteliklere ötekilerden daha çok değer vermeye başlar. Bunlar genelde Aristoteles'in "diyanotik" erdem ve ahâkî erdemler olarak tanımladığı iki gruba ayrılırlar.

Diyanotik erdemler, insanın değer verilen güç şeyleri beceriyle yapmasını sağlayan araçsal erdemlerdir: güç, çeviklik, zekâ ve her türlü geliştirilmiş beceri.

Ahlâkî erdemler, insanların başkalarına güvenebilmesini sağlayan erdemlerdir. Aristoteles'in listesinden genellikle "sekiz ahlâkî erdem" diye söz edilir: dürüstlük, cesaret, nezaket, yüksek ruhluluk, adalet, ılımlılık (itidal), cömertlik ve dostluk. Bunlar, her dilde, evrensel olarak önemli bulunan, geliştirilmesi güç niteliklerdir. Bunlara sahip olan insanlar evrensel olarak 1) beğenilirler ve 2) başkaları onlara iyi davranır - yani iyi uyum sağlarlar. [19]

Yani, araçsal ve ahlâkî erdemler, *koordinasyon sorununu çözen toplumlarda* değer konusunda oydaşmanın odak noktalarıdır. Doğal olarak sorunun mutlaka çözüleceğini gerektiren birşey yoktur. Parsons'un görüşü, koordinasyon sorununu çözmenin en önemli koşullarından biri, istenilir bulunan insan nitelikleri olan erdemler üzerindeki oydaşmadır diye yorumlanabilir. Parsons'un sürekli vurgulayıp geliştirdiği diğer bir nokta, ikinci tür bir değer konusunda oydaşmayla, ilgilidir. Bu değerli bulunan dav-

18 Kendine saygının temellerinin bu derece önemli olması, kişide kendine saygı geliştirmek ve başkalarını buna hakkı olduğuna ikna etmek yolunda baskılar yaratır. Bu baskılar, başkalarının değerli bulduğu, güç beceriler elde edilmesine yol açabileceği gibi kişinin kendisinde ve başkalarında hayal kırıklığına da yol açabilirler. Homans'ın (bence ne yazık ki) işaret etmeyi pek sevdiği gibi, insan ilişkilerinin ilkeleri sosyologlarca olduğu kadar insanlar içinde bilinebilir şeylerdir ve bir kere algılandıktan sonra en iyi uyum sağlamaya yol açacak biçimde *değiştirilip kullanılabilirler*. Bilinç bu kere o noktaya vardı mıydı, artık yaşam *anomie*'sine Goffman tarzı oyunculuk ve Garfunkel tarzı etnometodoloji tekniklerinin tüm donanımını ekleyebiliriz.

19 Ama, doğal olarak, insanın uyum sağlamasına katkıda bulunan, başkalarının onun bu erdemlere sahip olduğuna duydukları *inançtır*. İnsanlar bunu da anlayabilirler, dolayısıyla, burada da *anomie* insanların başkalarının inançlarını etkilemeleri ve başkalarının etkilenmekte oldukları olasılığını fark etmeleriyle artabilir.

ranışlar üzerindeki oydaşmadır. Parsons'a göre bunlar, uyum sağlamaya, örüntülerin korunmasına, gerilimi denetlemeye, bütünleşme sağlamaya ve ortak amaçların gerçekleşmesine katkıda bulunan etkenlerdir.

Parsons'dan sonra, Russell Ackoff ve Fred Emery (1972) benzer bir biçimde uyum ve tümleşme sağlama sorunlarıyla başarıyla başa çıkan toplumların, dört "ideal"le belirlenmeleri gerektiğini öne sürdüler: bolluk, gerçek, güzellik ve iyilik veya adalet arayışları.

Alışveriş Kuramının Kollektivist Geleneği

Araçsal ve ahlâkî erdemler ve gerçek bolluk, adalet ve güzellik isteği, insanların karşılıklı bağımlılığı ve davranışsal özerkliği gerçeklerinin sonuçlarıdır. Bu gerçekler, (koordinasyonun başarılması için) insanların başkalarında mutlaka değer verilen çabalarda mutlaka saygı gören davranış ve nitelikleri aramalarını ve başkalarına bunları sunmaya çalışmalarını gerekli kılar.

Sonuçlar olarak, insanların karşısına veri gibi çıkarlar. Bireyler için "sonuçları karşılarında veri olarak bulmanın" ne demek olduğunu pekinlikle *(precisely)* anlamak önemlidir. Bu, belirli bir toplumda doğmuş ve toplumsallaşmış bir bireyin başkalarının kendi uyum sağlama ihtiyaçlarını ancak onların değerli bulduğu şeyleri yaptığı ölçüde karşılayacaklarını , bir gerçek olarak deneyimleriyle öğrenmesi demektir. Onların değerli bulduğu şeyler, çoğu zaman (istisnalar, koordinasyon sorununun gerektiği gibi ele alamayan toplumlarda ortaya çıkıyor), bolluk gerçek, güzellik ve adalet arayışı için de karşılaştıkları sorunların çözümüne yapılan becerikli ve güç katkılardır. Değerli bulacakları en genel şeyler, araçsal ve ahlâkî erdemlerdir. Bütün bunlar toplumun kurallarıyla belirleniyor.

Eğer bir gözlemci herhangi bir tarihsel anda olup bitene bakarsa, ilk gözüne çarpan kuralların gerçekliği olacaktır. Eğer dikkati burada takılıp kalırsa (bu olabilir, çünkü kurallar, toplumsal Skinner kutusunun bireyin uyum sağlaması gereken yapısıdırlar), onun alışveriş kuramının "kollektivist" geleneği içinde yer aldıkları söylenen araştırmacılara katılması beklenilebilir (Bkz. Peter Ekeh, 1974). Bu geleneğe göre, alışverişler böyledir, çünkü kurallar böyledir.

Bu gelenek içinde önemli bir görüş öne sürülür (hem de, Blau ve Homans gibilere karşı şaşırtıcı bir ahlâkî tavır alarak öne sürülür) : insanlar herhangi bir "ekonomik" anlamda kârlarını maksimize etmeye çalışmazlar; kurallara, "toplumsal nedenlerden ötürü uymaya çalışırlar. Ve devam edilir, değerleri "faydacı" değerler değildir, "sembolik" veya "törensel" değerlerdir. (Ekeh, 1974: 26, 45).

Bu epeyce belirsiz (muğlâk), bazan da polemikli dilin el yordamıyla bulduğu ayrımlar, büyük bir olasılıkla yukarıda sözü edilen değişik alışveriş biçimleri arasındaki ayrımlardır. Gerçekten de, piyasalar, bürokrasiler, dayanışma gruplaşmaları ve kooperatif ekipler, alışverişlerin içinde yer aldığı oyunun değişik kurallarını içeren değişik toplumsal yapı biçimleridir. Bunlar, şimdi ele alacağımız üçüncü tip bir değer konusunda oydaşmayı gerektirirler.

Parsons ve Alışveriş Araçları

Blau'nun belirttiği nedenlerden ötürü karmaşık toplumlarda gerekli olan bu üçüncü tip değer konusunda oydaşma Parsons'ın alışveriş araçlarıyla ilgili çalışmalarının (1960;1963) [20] odak noktasını oluşturuyor. Onun bu konular üzerine çözümlemeleri karmaşık ve güç anlaşılır şeylerdir. Biz burada onun alışveriş kuramının bu alanına yaptığı katkıların özgür yorumla bir özetini vereceğiz. Özetin çözümlemelerin ana çizgisine sadık kaldığını sanıyorum, ama onu sosyolojinin diğer alanlarına bağlamak için Parsons'dan farklı bir biçimde sundum.

Piyasa Biçimi ve Para- Koordinasyon piyasa biçimi içinde yer aldığında, doğrudan toplumsal ilişkilerin yerini alan değer konusunda oydaşma kısmen, bir değişim aracı olarak "para" denen sembolle ilgili oydaşmadır. Buradaki amacımızla ilgili olarak para iki şeydir: 1) Piyasada değişim konusu olan bütün mal ve hizmetler (ve bilgi ve enerji) üzerinde sembolik bir "hak iddia etme belgesi"dir 2) başkalarının onayını sağlayan "olumlu bir yaptırım" - "genelleştirilmiş bir güçlendirici"dir. A piyasada B'nin onayını talep ettiğinde, para göstererek talebinin gerçekliğini kanıtlar ve B'nin onayını hemen, ona para vererek ödüllendirir.

A, B..... N arasında aracılık eden para üzerine oydaşma doğal olarak, piyasa koordinasyon biçiminin gerektirdiği tek değer oydaşması değildir. Rekabet ilkeleri, evrensellik, iş yapma, duygusal tarafsızlık ve özgüllük değerleri, sözleşmelerin niteliği, Durkheim'in sözünü ettiği sözleşmelerin bütün sözleşme dışı unsurları, John R. Commons'ın (1924) hak ettiği değeri görmemiş klasik yapıtında belirttiği, "kapitalizmin yasal temelleri"nin tümü üzerinde oydaşma da gereklidir. Piyasa, piyasanın bir koordinasyon mekanizması olarak çalışabilmesi için üzerinde anlaşılması gereken karmaşık bir ahlâkî ilkeler bütünü - çok özel bir "kollektif bilinç" türüdür.

Öteki biçimlerin herbiri için de bunların karşılığı olan değer grupları gereklidir, ama diğer durumlarda bunların üzerinde durmayacağım. Buradaki amaçlarımıza ulaşmak için odaklaşılması gereken her biçimin sembolik araçlarıdır, çünkü tekrarlamak gerekirse, Blau'nun sözünü ettiği doğrudan ilişkilerin yerini alan bu araçlardır ve bunlar, en dar tanımıyla "alışveriş"le ilgilidirler.

Dolayısıyla, para A'nın, B'nin onayı üzerindeki talebinin meşruluğunu B için belgelemekte kullandığı sembol ve A'nın B'ye onayı karşılığı verdiği ödüldür.

---

20 Jonathan H. Turner de (1974: 280), Blau ve Parsons arasındaki bu ilişkiden söz ediyor.

Yasal-Bürokratik Biçim, Alâmetler (Insignia) ve Saygı - Bütün diğer koordinasyon ve bütünleşme biçimlerinde de , biçimin başarıyla yürümesi için, para gibi bir talep belgesi ve hemen verilecek bir ödül gerekir. Ancak, bu piyasa dışı biçimlerde, paranın her ikisini de piyasada yerine getirdiği iki işlev (belgeleme ve yaptırım) değişik aracılar tarafından yerine getirilir. Ayrıca, ne yazık ki, öteki aracılar paranın o şahane niceliksel özelliklerine sahip değillerdir, dolayısıyla çözümleme çok daha güçleşir.

Basitleştirirsek, A ve B yasal veya bürokratik bir ilişkiye girdiklerinde, A taleplerinin meşruluğunu, B'ye onun onayını alma hakkı olduğunu belirten bir sembol göstererek kanıtlar (bir rozet, bir üniforma, bir kimlik kartı, belki de bir "yetkili imza"). B'nin onayını, B'nin haklarına duyduğu saygının ve kendi görevlerini kabullendiğinin bir sembolüyle ödüllendirir. Bu biçim denge oluşturacak bir yolda işlediğinde, elinde bir arama izni (belgesi) olan polis memuru aradığı vatandaşın haklarına özenle saygı gösterir. Çok yakında biçimin çöktüğü durumlara geleceğiz:

Dayanışma Biçimi, Sergilemeler ve Şükran- A ve B, tikel olarak, dağınık, duygusal bir biçimde ve nitelikler temelinde -birbirlerini insan olarak sevdikleri durumda olduğu gibi- ilişki içinde bulundukları zaman, A B'nin onayını ihtiyacını göstererek alır. Bunun da ortak bir sembol evreni ve değerler sistemi gerektirdiğini belirtmek, alelade görünebilir, ama zorunludur. A, B'ye ihtiyaç içinde olduğunu ve bu ihtiyacın gerçekten bir ihtiyaç olduğunu iletebilmelidir (Ya da bu B için apaçık ortada olmalıdır; ama, doğal olarak, bu tür şeyleri apaçık ortaya koyan ortak semboller ve değerlerdir.) Bu anlamda, A kendini ve kendi bağımlılığını sergilemelidir. Ama aynı zamanda A, B'yi ihtiyaçlarını karşıladığı için ödüllendirmelidir- parayla değil, saygılı, uygarca davranışlarla da değil, şükranla; sözlük tanımı burada çok uygun olan şükranla: sıcak iyiniyet duygularının ifadesiyle.

İşbirliği Biçimi, Uzmanlık ve Amaçların Kabulü- A ve B işbirliği ilişkileri içinde olabilirler. Bu durumda A, B'nin onayını almak istediği zaman, A herşeyden önce, B'nin onayının B'nin amacına ulaşmasının sağlam ve etkin yolu olduğunu söylerken, neden söz ettiğini bildiğini göstermek durumundadır. Bu konudaki uzmanlığını sembollerle göstermesi - veya bunun burada da, B için apaçık ortada olması gereklidir. A ayrıca B'yi hemen ödüllendirmelidir. Ödül, A'nın B'nin amacını bütünüyle kabul etmesidir. Bu da alelâde görünebilir, ama taşıdığı önemi -ve güvenilmesi güç konumunu- bütün karmaşık kurallarının hem sahtekârın becerisinin hem de onun dürüst adamın amacını kabul edişinin sembolleri olarak geliştirildiği "güven oyunu" nu hatırlatarak kolayca gösterebiliriz.

Zor Kullanma Biçimi ve Silâhlar- Son olarak A ve B zor kullanmaya dayanan bir ilişki içinde bulunuyorlarsa, gene ortada sembolik bir araç vardır. Sıkılmış bir yumruktan yabancı bir limanda "bayrak gösterme"ye kadar bütün silâhlar, A'nın zor kullanabileceğini gösteren sembollerdir. Ama ortada yaptırım yoktur. A B'ye tecavüz ederse B "onayı" için hiçbir şey elde etmez, B bir nesne gibi kullanılmıştır.

Uyum Sağlama Yeteneği "Depoları"

Her biçimde, insanın toplam *(aggregate)* başarılı uyum sağlama yeteneğini -başka bir insanın onayını alma yeteneğini- temsil eden, onun, elindeki belgeler deposudur. Bu belgeler için kullanılan tanıdık bazı kavramlar vardır. Yalnızca bu kavramların adlarını anmak, alışveriş kuramının temel yönlerini sosyoloji geleneğinin büyük bir bölümüyle birleştirmek için yeterlidir. Piyasada insanın deposunu oluşturan onun zenginliğidir; yasal bürokratik sistemlerde yetkisi, dayanışma sistemlerinde ona duyulan sadakat, işbirliği ilişkilerinde, insanın etkili oluşu (otoritesi) ve zorlamaya dayanan sistemlerde (terimin birçok kullanılışından biri bağlamında), zorlama gücüdür (şu kısaltma fena değil: insanın topluma başarıyla uyum sağlayabilmesi, onun ZEYSEG'ine bağlıdır --Zenginlik, Yetke, Sadakat, Etkili oluş ve Güç.)

Çöküşler

Yukarda üzerinden geçtiğimiz beş toplumsal ilişki biçimi insanlar arasındaki alışverişleri düzenlemenin çeşitli yollarıdır. Hepsi bazı güçlükler içerir. Bu güçlükler sosyoloji yazınının başka bir büyük bölümünün odak noktasını oluştururlar. Ben bunlara iki ana başlık altında dikkat çekeceğim. "Sapma" ve "dengesizlik". Bunu yaparken, bu makalenin ana temalarından birini, yani çoğumuzun her zaman alış-veriş kuramından (onun mantıksal sonuçlarından) söz etmekte olduğumuz fikrini, biraz daha işleyeceğim.

Sapma

Beş biçim, A'nın B'ye uyum sağlamasının gizil (potansiyel) olarak etkin yolları olduğuna göre, A'ların bunu bildikleri kabul edilebilir. Dolayısıyla, kurumlaşmış olan bunlardan hangisi olursa olsun, bu biçimin gerektirdiği belgeler ve yaptırımlara sahip olmayan herhangi bir A'nın elinde her zaman öteki biçimlerden birini kullanma şansı vardır. Bu yalnızca, Homans'ın akılcılık önermesinin bir sonucudur.

Yürüklükte olmayan Biçimleri Kullanmak- Bu sonuç, evrensel olarak (burada "görelilik" söz konusu değil) "Sapma" diye görülen belirli davranış biçimlerinden söz ediyor, yapılması gereken, yalnızca bir tablonun sütunları olarak kurumlaşmakla yürürlükte olan beş biçimi, sıraları olarak da gerçekte kullanılmakta olabilecek aynı beş biçimi sıralamaktır. Böylece elimize yirmi bölümlü bir bilinen sapma davranışları tablosu geçmiş oluyor. (Doğal olarak, çapraz bölümler uyumlu davranışları göstermektedir. "Piyasa" diye adlandırılan sütunla "dayanışma" diye adlandırılan sıranın kesişme noktası "iltimas" tır. v.b)

Çok Fazla ve Çok Az - Evrensel olarak "Sapma" diye adlandırılan başka bir grup davranış, gene alışveriş kuramının mantıksal sonuçlarıdır. Her zaman (Berger ve Luckman (1967) gibi alışveriş kuramcısı olmayanlar tarafından sözü edilen, özünde alışveriş süreçleri içinde) ne kadarın yeterli olduğu, bir kişinin ne kadar üretmesi ve ne kadar tüketmesi gerektiği hakkında kurallar gelişir. İki durumda da (üretim ve tüketim), insanlar kurallara, gerekenin ötesine geçerek veya gerisinde kalarak, uymayabilirler.

Fazla verimlilik standardları zorlamak olarak adlandırılır, çok azına da ayak sürümek, hep geride kalmak denir. [21] Tüketimin fazlası açgözlülük, hırs gibi adlar alır, çok azına da enayiik, v.b. denir.

Toplumsal Sorunlar - Biraz değişik bir açıdan, alışveriş kuramının bu sonuçları, mantıksal bir biçimde sosyolojinin başka bir geniş ilgi alanını kapsayan dar anlamında "toplumsal sorunlar" listesini ortaya çıkarır. Bakış açısındaki belli belirsiz değişiklik, yalnızca "çok fazla" ve "çok az"ın üretim noktasında bulunanlarla tüketim noktasında bulunanlar arasında bir ayırım yapılmasını gerektirmektedir. Böylece şekil 2'ye geliyoruz:

Şekil 2. Toplumsal Sorunlar

	Çok Fazla Üretim	Çok Az Üretim
Üretici Açısından	Gerginlik sorunları: Fiyatlar çok yüksek; Vergiler çok yüksek; Yapılması gereken iş çok fazla; vb.	Durgunluk Sorunları: İşsizlik, eksik istihdam; Gençlerin kullanılmayan enerjileri; Boş yuvalar, vb.
Tüketici Açısından	Aşırılık Sorunları: Her türlü çevre kirlenmesi, Aşırı kalabalık; Müstehcenlik; Gürültü, vb.	Yokluk Sorunları: Yeterli yiyecek giyecek, barınak, saygı, gelir yokluğu vb.

Yanlış Taraflar, Yanlış Şeyler - Aynı süreç sonucu kimin kiminle ne tür alışverişte bulunacağıyla ilgili kurallar da gelişir. Aslında bu, temelde, (Linton-Merton anlamında) herkesin kabul ettiği statü tanımıdır: Statü, statüdeki kişinin neyin ne kadarını rol ortaklarıyla alıp vermek zorunda olduğunu, olmadığını veya alıp verebileceğini gösteren kültürel belirleyiciler grubudur (doğal olarak bu "nasıl"ı, yani "hangi biçimde"yi de içerir) "Fücur" *(incest* = yakın akrabaların cinsel ilişkisi), statüleri bunun tabu olduğunu söyleyen insanlar arasındaki cinsel hizmetler alışverişidir. "Düşmanla ticaret", benzer bir durumdur. "Pornografi" (üretimi veya tüketimi "sapma" olduğunda), işin içinde kim olursa olsun, tabu bilgilerin alışveridir.

21 Western Electric Hawthorne'un ünlü üretim kısıtlaması çalışmalarının bütünüyle alışveriş-kuramı içinde bir yeniden incelenmesi için, bkz. H. McIlvane Parsons (1977). Parsons, "Hawthorne etkisi" kavramına yeni bir anlam veriyor. Ayrıca, açıkça söylenmese de gene alışveriş kuramı açısından, Parsons'ın bu çalışmaların Elton Mayo yorumuna yönelttiği eleştirilerin öncülüğünü yapan Donald Roy (1952), Robert L. Hamblin ve Paul V. Crosbie (1977), genelde Sapmaya ve Durkheim ile Merton'un *anomie*'sine bir alışveriş kuramı çözümlemesi uyguluyorlar.

Dengesizlik

Çeşitli "sapmalar" ve "toplumsal sorunlar", genellikle buradaki süreçleri açıkça alışveriş kuramının temel mantığına bağlamayan sosyologları ve diğerlerini uğraştırmış iki tür koordinasyon çöküşüdürler.

Başka bir grup çöküşü, burada değişik "dengesizlik" türleri başlığı altında topluyorum, bundan kastettiğim de hiç karışık bir şey değil. Alışveriş ilkelerine en açık biçimde bağlanan dengesizliğin piyasa dengesizlikleri olan enflasyon ve deflasyon olması şaşırtıcı değildir. Bu temel biçim ve süreçlerin üzerinden kısaca geçtikten sonra, diğer koordinasyon biçimleri içinde bunlara tekabül eden biçimleri ve süreçleri göstereceğim. Ancak, her iki tartışmada; bütün dengesizliklerin özünü ortak ve genel terimlerle- alışveriş kuramı terimleriyle- belirleyerek büyük ölçüde kolaylaştırılabilir.

Genel Sorun- Karmaşık toplumlarda iş bölümünü içeren binlerce uzmanlaşmış statü ve rolü iki temel katagoriye indirgeyebiliriz: Bir yanda, her türlü maddeyi, enerjiyi, hizmetleri ve bilgiyi denetim altında tutanlar (kasaplar, fırıncılar, patronlar ve toprak sahipleri); diğer tarafta, bunların denetim altında tuttukları şeylerin peşinde olanlar. Mal ve hizmetleri (kısaca) denetim altında tutanlar olarak insanlar, daha önce tartıştığımız yaptırımlar ve belgeleri elde etmek isterler. Mal ve hizmetleri isteyenler olarak insanlar, değişik ölçülerde, bu yaptırım ve belgeleri denetim altında tutarlar.

Denge sorunu, bir taraftan mal ve hizmetleri denetim altında tutanların onları başkalarına verme yetenek ve istekleri, bir taraftan da mal ve hizmetlerin peşinde olanların onlara karşılık yaptırımlar ve belgeler sunma yetenek ve istekleri arasında bir denge sağlamak sorunudur. En iyi bilinen kavramı kullanırsak, "enflasyon" dengesizliği, mal ve hizmetleri isteyenler olarak insanların rekabet içinde sundukları yaptırımları arttırdıkları, mal ve hizmetleri denetim altında tutanlar olarak insanların rekabet içinde yaptırım *taleplerini* arttırdıkları, bu arada da mal ve hizmetleri denetim altında tutanlar olarak insanların üretim çabasını arttırmadıkları bir denge çöküşüdür.

Deflasyon dengesizliği ise, mal ve hizmet isteyenler olarak insanların rekabetçi yaptırım sunumunu azalttıkları, mal ve hizmetleri kontrol altında tutanlar olarak insanların rekabetçi yaptırım talebini azalttıkları, bu arada da, mal ve hizmetleri denetim altında tutanlar olarak insanların üretim çabasını azaltmadıkları bir denge çöküşüdür.

Konuşulan dilde söylersek, bir tür çöküş (enflasyon) daha çok insanın sabit, hatta küçülen bir pastadan daha büyük parçalar istemeleri, öteki tür çöküş (deflasyon) de, daha az insanın potansiyel olarak sabit veya büyüyen bir pastadan daha küçük parçalar almaya razı olmalarıdır.

Piyasa Dengesizliği- Piyasa biçiminde, bu çöküşler, enflasyon veya buhran gibi bilinen belâlardır. Bunların nedenleri ve çareleri, çoğu zaman gereksiz yere kafa karıştırıcı sonsuz tartışmanın konusu olmuştur. Kıt mallar ve hizmetler için artan rekabet, para için artan rekabet para arzının genişlemesi, azalan mal ve hizmet üretme yeteneği ve isteği

enflasyona yol açar. Bu artış ve azalışların nedenleri doğal olarak karmaşıktır; ama bu nedenler, daha önce tartışıldığı gibi insanların denetim unsurlarının belirlenişinde yatar. Öteki taraftan, insanların para talep etme isteği ve yeteneğindeki düşüş, para arzındaki daralma veya insanların üretme isteği ve yeteneğindeki artışlar, deflasyona yol açar. Bunların nedenleri de aynı yerden kaynaklanır.

Yasal-Bürokratik Dengesizlik- Yasal-bürokratik tümleşme biçimlerinde buna tekabül eden dengesizlikler de aynı ölçüde tanıdık şeylerdir, ama genellikle aradaki koşutluk görülmez, hemen hemen hiç bir zaman alışveriş kuramı açısından görülmez. Enflasyona tekabül eden bürokratik katılık, en aşırı biçimde polis devletidir. Buhrana tekabül eden anarşidir. Dolayısiyle:

Daha çok insan bir *hak* meselesi olarak daha çok mal ve hizmet talep ettiğinde ve ilgili görevler daha çok mal ve hizmet üretimine yol açmadığında, kısıtlı arz (her zaman olduğu gibi) bir biçimde dağıtılmak durumundadır ve (her zaman olduğu gibi) en yüksek fiyatı ödemeye istekli ve yetenekli olanlara dağıtılır. Yasal bürokratik anlamda "ödemek", otorite sahibi olduğunu belirtmek ve otorite sahibi olanlara saygı göstermek meselesidir. Burada enflasyonist sarmal *(spiral)*, otorite alametleri için artan rekabet sarmalı, dağıtım sürecinde artan bürokratik mevzuat ve isteklilerin saygıdan dalkavukluk ve kölece davranmaya, denetimi ellerinde tutanların da saygıdan gurur ve karşısındakini aşağı görmeye geçişidir.

Karşıt dengesizlik durumunda (deflasyon), insanlar haklarına daha az sahip çıkarlar, daha az hak ve saygı karşılığında üretmeye razı olurlar, saygı yerini kabalığa bırakır, yetkililerin dediği ciddiye alınmaz, "görev" bir küfür sözcüğü olup çıkar. En aşırı noktalarda, haklar ve görevler yok olur, geride yalnız özgürlükler kalır.

Dayanışma Dengesizliği- Dayanışma ilişkilerinde alışverişte ödeme aracı, yardım dilekleri, şükran ifadesi veya desteğe karşılık verilmesidir (Merton'ın (1957:75) Boss Martin Lomasny'den yaptığı alıntılardaki gibi, "Senin yasaların ve adaletin değil, yalnızca *yardım*"). Ancak, sevgi ve diğerkâmlığın üzerinde taleplerin artması veya arzın azalmasını mutlaka önleyebilecek hiçbir şey yoktur ve daha çok insan sabit veya küçülen bir pastadan daha büyük parçalar istemeye başladıklarında paranın değerinin düşürülmesi kaçınılmaz olur.

Duygusal gösteriler, ortaklamacılık (komünalizm), ifade canlılığı, aşırı dışavurum, bu biçim içinde enflasyonun ifadesidirler. Daha coşkulu sevgi, "sıcaklık", ve "kendiliğindenlik" ifadelerine talep artar, ama piyasada enflasyon durumundaki gibi bu ateşli denetimsizlik ve kendini dışavurma yükselişi, hiç olmazsa bir noktadan sonra, boşa işlemeye, gerçek mal ve hizmet üretiminde bir artışa yol açmamaya başlar. Bu, duygusallık ve sulu bir romantiklikle belirlenen toplumsal durumdur.

Bunun aksi yönde ise insanca yakınlık duygularının en aza indiği bir durum buluyoruz. İnsanlar birbirlerine bağımlılıklarını gösterebilecek kadar yakın hissetmezler ve güven duymazlar. Şükran ve sadakat gösteren, sıcak iyi niyet duygularını ifade eden insanlara rastlamak güçtür. Kendini ifade edebilmek az bulunur bir şeydir. Simmel'in (1950: 393) şükran üzerine yazdıkları hâkim görüş durumuna gelmektedir.

"... bazı insanlar armağan kabul etmekten hoşlanmaz ve olabildiğince, kendilerine armağan verilmesinden hoşlanmazlar. Kural olarak böyle insanların bağımsızlık ve bireyciliğe güçlü bir eğilimleri vardır. Bu da, şükran koşullarının kolaylıkla bir bağımlılık havası kazanacağını gösterir."

Kayıtsızlık, kendini çekme ve bağımsızlık tutkusunun ötesinde yaygın bir güvensizlik ve hatta kötü niyet "buhranı" yatar. O zaman dayanışma yalnızca küçük çevreler içinde kalır, bunun dışındakiler ise, belki de yalnız sömürülmek için sömürülmeye açık yabancılar olarak görülürler (David Hapgood, 1974).

İşbirliği Dengesizliği- Bu biçimde enflasyon, karizmatik önderlerin ve bunların kolay aldanır ve kararsız da olsa ateşli takipçilerinin çoğalmasıyla kendini gösterir. Güven, öğüt ve yönlendirilme talepleri artar ve bunu bin yıllık dinsel bir iyimserliğin retoriği ile karşılamaya hazır şeyhler türer. Bu, yobazlığın, safdilliğin, her derde deva kurtuluş çarelerinin, sihirli iksirlerin ve etyemezlikten psikoterapinin elliyedi çeşidine kadar çeşitli iman konularının sosyal koşuludur.

Öteki uçta, Leo Srole (1956) ve Herbert McClosky ve John Schaar'ın (1965) geliştirdikleri biçimiyle *anomie*'nin, Melvin Seeman'ın (1959; 1975) geliştirdiği biçimiyle yabancılaşmanın dünyası bulunur. Bu, önderlere duyulan yaygın güvensizliğin, anlamsızlık, güçsüzlük, kuralsızlık, kültürel yabancılaşma soyutlanmışlık, kuşkuculuk ve kinikliğin toplumsal koşuludur.

Sonuç

(Girişilen, başarısızlığa uğrayan veya başarılan) alışveriş toplumsal ilişkilerin birbirlerine birşeyler sunan veya sunmayan, birbirlerinden birşeyler talep eden, alan veya almaktan kaçınan insanlardan oluşmuş olduğu anlamında, toplumsal ilişkilerde içerilmiştir. Alışveriş kuramı özet bir biçimde Durkheim'ın (1914; 1973: 152) "iki katlı insan" *(homo duplex)* sorununu çözmeye yönelik bir çaba olarak anlaşılabilir. Bu iki katlı insanın "herşeyi kendine ilişkin olarak ve kendi görüş açısından ifade eden" kısmından başlayarak, böyle bir canlının nasıl, zamanla, kendisi gibi diğer canlılarla olan karşılıklı bağımlılık ilişkilerinin zorlayıcı gerçekleri yoluyla diğer kata, "dünyayı sonsuzluk görüntüsü altında *(sub specie aeternitis* olarak) tanıyan, davranışlarıyla kendi amaçlarını aşan amaçları gerçekleştirmeye çalışan" insanın katına geçtiğini göstermeye çalışarak yapılabilir.

Bu başlangıç noktasından bu sonuca giden yol, kendini yönlendiren bir canlının akılcı uyum sağlamasının niteliği üzerinde biraz durarak başlar. Bireyin değerli bulduğu şeyleri ve çevredeki benzer canlıların istenilen biçimde davranmalarını sağlamak için kullanılması gereken taktik ve stratejileri öğrenme sürecinin tanınmasıyla devam eder. Yolun önemli bir bölümünde, böyle bir canlının büyük bir olasılıkla kendinde başkalarının onda değerli buldukları nitelikler ve davranışlara değer vermeğe başlayacağına dikkat çeken bir genel manzara sunulur.

Bu, kuramın çizdiği yolda "iki katlı insanın" ikinci yönünün (bireyin daha önceki deneyimlerine bağlı olarak) öteki yönü az çok denetleyen toplumsal yönün, ortaya çıktığı noktadır. Bundan sonra, kuramın yolu, alışverişte bulunan tarafların, alışverişin kap-

samına giren şeylerin ve alışverişin düzenlendiği sembolik ortam ve kurumsal biçimlerin uygunluğunu tanımlayan kuralların evrimine doğru yönelir. Bir kere bu noktaya gelindiğinde, kuramın, paylaşılacak pastanın büyüklüğünün insanların onun parçalarını elde etmek için giriştikleri çabayla çok belirsiz bir biçimde ilintili olduğu bir dünyaya özgü sapma ve dengesizlik olgularını ele alması kaçınılmaz olur. Bu değişkenlerin her ikisi de (katkılar ve talepler), insanların adaletin ne zaman yürürlükte olduğuyla ilgili algılamalarından etkilenirler.

Yol üzerinde, Adam Smith, Emile Durkheim, Max Weber ve George Simmel'ın anıtları var. Yolcuların çok azı bunların önünde uzun süre oyalanıyor, belki de bunlar George Homans ve Peter Blau adına dikilen anıtlar kadar yeni olmadıkları için. (Mantıksal olarak) bir anıt da, Talcott Parsons'un adına; ama *bu* yoldaki insanlar onun önünden şaşırtıcı bir hızla geçip gidiyorlar. son zamanlarda, yolun bazı bölümleri Alfred Kuhn tarafından dörde ayrıldı, eski bölümlerden bir kısmı da William Powers ve Anthony Heath tarafından aydınlatıldı. Benim yaptığım, tur rehberliğinden ibaret.

KAYNAKÇA

Abel, Theodore, *The Foundations of Sociological Theory* (New York, Random House, 1970).

Adams, J.Stacy, "Inequity in Social Exchange, "Leonard Berkowitz, (der), *Advances in Experimental Social Psychology,* cilt 2 (New York: Academic Press, 1965) s.267-99.

Aron, Raymond, *Main Currents in Sociological Thought*, cilt 2., çev. Richard Howard and Helen Weaver (Garden City, N.Y.: Doubleday Anchor Books, 1970).

Becker Howard, "Notes on the Concept of Commitment," *American Journal of Sociology* cilt, 66 (1960) s.32-40.

Berger, Joseph, Morris Zelditch, Jr., Bo Anderson ve Bernard P.Cohen, "Structural Aspects of Distributive Justice," Joseph Berger, Morris Zelditch, Jr., and Bo Anderson (derleyenler) *Sociological Theories in Progress* (New York Houghton Mifflin, 1972), s.119-46.

Berger, Peter ve Thomas Luckman *The Social Construction of Reality* (Garden City, N.Y.: Doubleday Anchor Books, 1967).

Blau, Peter M.,*Exchange and Power in Social Life* (New York: John Wiley Sons, 1964).

Bredemeier, Harry C., *Human Beings and Human Societies* (Brentwood, Calif.: Alfred Publishing Co., 1979).

Brim Orville, "Attitude Content Intensity and Probability Theory, *"American Sociological Review,* cilt 20 (1956), s. 68-76.

Buckley, Walter, *Sociology and Modern Systems Theory* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1967).

Coleman, James S., "Collective Decisions" *Sociological Inquiry*, cilt 34 (1964) s.166-81.

Collins, Barry E. ve Michael F.Hoyt, "Personal Responsibility for Consequences: An Integration and Extension of the Forced Compliance Literature, *"Journal of Experi-*

mental and Social Psychology, cilt 8, sayı 6 (1972), s. 558-93.

Commons, John, R., *The Legal Foundations of Capitalism* (New York: Macmillan Co., 1924, 1968).

Davis, Kingsley ve Wilbert E.Mooore, "Some Principles of Stratification", *American Sociological Review* cilt, 10 (1945), s.242-49.

Durkheim, Emile, *The Division of Labor in Society* (New York: Free Press, 1933; ilk basımı 1893).

Ekeh, Peter, *Social Exchange Theory: The Two Traditions* (Cambridge: Harvard University Press, 1974).

Emerson, Richard M., "Social Exchange Theory," Alex Inkeles, James Coleman, ve Neil Smelser, (Derleyenler), *Annual Review of Sociology,* cilt 2 (Palo Alto, Calif.: Annual Reviews, 1976).

Freidman, Milton, *Capitalism and Freedom* (Chicago: University of Chicago Press, 1962).

Goffman, Erving, *Encounters* (Indianapolis: Bobbs-Merrill Co., 1961).

Goode, William S."A Theory of Role Strain," *American Sociological Review,* cilt 25 (1960) s. 194-202.

Gouldner Alvin W., "The Norm of Reciprocity," *American Sociological Review,* cilt. 25 (1960), s. 161-78.

Hamblin, Robert L., David Buckholdt, David Ferritor, Martin Kozloff, ve Lois Blackwell, *The Humanization Processes* (New York: Wiley Interscience, 1971).

Hamblin, Robert L., ve John H.Kunkel, (Derleyenler) *Behavioral Theory in Sociology*(New Brunswick, N.J.: Transaction Press, 1977).

"Anomie and Deviance," Hamblin and Kunkel, s.361-84.

"Behavior and Reinforcement: A Generalization of the Matching Law," Hamblin ve Kunkel, s.469-502.

Hapgood, David, "The Screwing of the Average Man," *The Washington Monthly,* cilt 6, sayı. 8 (Ekim 1974). s.35-40.

Hardin, Garret, "The Tragedy of the Commons," *Science* vol. 162 (13 Aralık 1968) s.1243-48.

Heath, Anthony, *Rational Choice and Social Exchange, (Cambridge At the Univ. Press, 1976)*

Homans, George, "Social Behavior as Exchange," *American Journal of Sociology,* cilt 62 (1958) s.597-606.

Social Behavior: Its Elementary Forms (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1961).

Social Behavior: Its Elementary Forms, gözden geçirilmiş bas. (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1974).

"Commentary", Leonard Berkowitz ve Elaine Walster (derleyenler), *Equity Theory: Toward a General Theory of Interaction, Advances in Experimental Social Psychology* cilt. 9 (New York: Academic Press, 1976).

Johnson, Weldon T., "Exchange in Perspective: The Promises of George C.Homans," Robert L.Hamblin ve John H.Kunkel (derleyenler), *Behavioral Theory in Sociology* (New Brunswick, N.J.: Transaction Press, 1977) s. 49-90.

Kuhn, Alfred, *The Logic of Social Systems* (San Francisco: Jossey- Bass, 1974).

Luce, R.Duncan ve Howard Raiffa, *Games and Decisions* (New York: John Wiley Sons, 1957).

McClosky, Herbert ve John Schaar, "Psychological Dimensions of Anomie," *American Sociological Review*, cilt 30 (February 1965) s. 14-40.

Merton, Robert K., *Social Theory and Social Structure* (New York: Free Press, 1957).

Nisbet, Robert, *The Social Bond* (New York: Alfred A.Knopf, 1970).

Nozick, Robert, *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974).

Olson, Mancur, *The Logic of Collective Action*(Cambridge: Harvard University Press, 1965).

Parsons, H.McIlvane, "What Happened at Hawthorne?" Robert L.Hamblin ve John H.Kunkel (derleyenler), *Behavioral Theory in Sociology* (New Brunswick, N.J.: Transaction Press- 1977).

Parsons, Talcott, *The Structure of Social Action* (New York: McGraw-Hill, 1937).
Family, Socialization, and Interaction Process (Robert F.Bales ile) (New York: Free Press, 1955).
"On The Concept of Influence," *PublicOpinion Quarterly*, cilt 27 ilkbahar 1963) s. 37-62.
"On the Concept of Political Power," *Proceedings of the American Philosophical Society*, Cilt 107 (Haziran 1963) s.232-62.
Sociological Theory and Modern Society (New York: Free Press, 1967).
"Interaction," *International Encylopedia of the Social Sciences* cilt s.7 (1968). s.437.
"Levels of Organization and the Mediation of Social Interaction," Herman Turk ve Richard C.Simpson, (der.) *Institutions and Social Exchange* (Indianapolis: Bobs-Merrill Co., 1971) s. 23-35.

Powers, William T., Behavior: *The Control of Perception* (Chicago: Aldine, 1973).

Rand, Ayn, *The Virtue of Selfishness* (New York: American Library, 1964).

Rapaport, Anatol, *Fights, Games, and Debates* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1960).

Rawls, John, *A Theory of Justice* (Cambridge: Harvard University Press, 1971).

Roy,Donald, "Quota Restriction and Goldbricking in a Machine Shop," *American Journal of Sociology* cilt. 57 (1952) s. 427-42.

Shelling, Thomas, *The Strategy of Conflict (New York: Oxford University Press, 1963).*
"On the Ecology of Micromotives," *The Public Interest*, Sayı 21 (Fall 1971) s. 61-98.

Seeman, Melvin, "On Meaning of Alienation," *American Sociological Review*, cilt 24 (December 1959) s.783-91.

"Alienation Studies," Alex Inkeles, (der.) *Annual Review of Sociology* (Palo Alto, Calif.: Annual Reviews, 1975).

Simmel, Georg, *Conflict and the Web of Group Affiliations*, çev.: Kurt H. Wolff ve Reinhard Bendix (New York: Free Press, 1955).
On Individuality and Social Forms, der. Donald N.Levine (Chicago: University of Chicago Press, 1971).

Smith, Adam *The Theory of Moral Sentiments* (der.), D.D.Raphael ve A.C. Macfie (Oxford: Clarendon Press, 1976; ilk basımı 1759).

Srole, Leo, "Social Integration and Certain Corollaries," *American Sociological Review* cilt 21 (1956) s. 709-16.

Thibaut, John W., ve Harold H.Kelley, *The Social Psychology of Groups* (New York: John Wiley Sons, 1959).

Turner Jonathan H., *The Structure of Social Theory* (Homewood III.: Dorsey Press, 1974).

Viner, Jacob, "Adam Smith, "*International Encyclopedia of the Social Sciences*, cilt 14 (1968) s. 323.

Wallace, Walter L. "Overview of Contemporary Sociological Theory," Walter Wallace (der.) *Sociological Theory* (Chicago: Aldine, 1969).

Walster, Elaine, Ellen Berscheid, ve C.William Walster, "New Directions in Equity Research," Leonard Berkowitz ve Elaine Walster, (der.) *Equity Theory: Toward a General Theory of Interaction. Advances in Experimental Social Psychology*, cilt 9. (New York: Academic Press, 1976) s. 1-38.

Weber, Max, *The Theory of Social and Economic Organization* der. ve çev.: Talcott Parsons (New York: Oxford University Press, 1947).

Zetterberg, Hans, *Social Theory and Social Practice* (New York: Bedminster Press, 1962).

"Compliant Actions," *Acta Sociologica*, cilt 2 (1957) s.179-201.

12

ETKİLEŞİMCİLİK

Berenice M.Fisher ve Anselm L.Strauss

Çev: Kurtuluş Dinçer

Etkileşimcilik nedir? Ya da, en azından, çağdaş sosyologlar etkileşimciler ve etkileşimcilik hakkında yazı yazdıklarında, neye göndermede bulunurlar? Ya etkileşimcilerin kendileri? Onlar ne ve kim olduklarında, ne ve kim idiklerinde uyuşurlar mı? Bu geleneğe yapılan göndermeler yıllar içerisinde değişmiş midir, yoksa etkileşimci hep etkileşimci midir? Bu sorular gereklidir, çünkü hem geleneğin içindeki hem dışındaki sosyologlar etkileşimcilik hakkında yazı yazdıklarında, kafalarında bir parça farklı imgeler taşır gibi görünüyorlar.

Gönderme terimlerinin kendileri de imge çeşitliliğini açıklamak için bir ipucu vermektedir. Etkileşimcilere kimi kez "simgesel etkileşimci", kimi kez yalnız "etkileşimci" ya da "Chicago okulu", "Chicago geleneği" denir. Birkaç yıl önce, Alvin Gouldner Chicago usulü etkileşimciliğe ateşli bir biçimde saldırdığında (1973), alan araştırması ve kent sosyolojisi konusunda kendisine örnek oluşturanlar özellikle Howard Becker ile Erving Goffman olmuş, kendi inandığı ezilenler sosyolojisine ilişkin savunusu ise, makro yapıya önem vermeyip mikro etkileşimi yeğlediği için, birçok bakımdan kusurlu kalmıştı. Öte yandan, etkileşimciliği eleştiren ya da ona yakınlık duyan yorumcular (Coser, 1976: Mennell, 1974; Zeitlin, 1973; Wallace, 1969), bugünlerde sık sık "simgesel etkileşimcilik" terimini kullanıyorlar. Genellikle (terimi bulmuş olan) Herbert Blumer'ın yazılarına (1969) göndermede bulunuyorlar. Herbert Blumer hem etkileşimci geleneğin, hem de onun kurucu babası olan ve topluma etkilişimci bakışın temelini atan George H. Mead'in (bir başka Chicagolu) yetkili bir sözcüsü sayılıyor. Etkileşimcilerin kendileri arasında da aynı şekilde iki kola ayrılmış olan, daha çok Simgesel Etkileşimcilik Araştırma Kurumu'nun yakın zamanlardaki kuruluş koşullarıyla uygun bir biçimde dile gelen bir anlayış var. Öyle görünüyor ki, bu kurumun oluşumundaki itici güç, en başta birkaç kadın ve erkekten gelmekte, bunların onayladıkları düşünsel tutumlar da temelini Mead'in yazılarında bulmaktadır. Kuruma katılmaya çağrılanlar arasında kimileri var ki, Mead'den çok Everett C. Hughes gibi başka Chicagolulardan ve Robert E. Park ile W.I Thomas gibi daha eski sosyologlardan geliyorlardı. Etkileşimcilerin epeyce bir bölümü kurumun dışında kalmıştır ve belki de birinin yaptığı şu açıklayıcı yorum hiç de alışılmadık olmayan bir tutumu temsil etmektedir: "Onlar fazla ayrılıkçı görünüyorlar, sosyolojide Meadci sosyal psikolojidekinden daha çok şey var. 'Simgesel' etkileşimcilik terimini hiç sevmiyorum".

O zaman, öyle görünüyor ki, her biri farklı bir düşünsel geçmişte temelini bulan en

az iki etkileşimci gelenek vardır. Ne yazık ki, bunu söyledikten sonra, etkileşimcilerin büyük bir bölümünün, diyelim, 1910 ile 1950 arasında Chicago sosyolojisini öylesine ıralayan (karakterize eden) iki düşünce akımı arasında ayrım yapmalarına pek elvermeyen bir ortamda öğrenim görmüş oldukları da aynı şekilde doğrudur. Kimi etkileşimciler Meadci bakış açısına pek az şey borçlu oldukları ya da hiçbirşey borçlu olmadıkları halde, kimilerinin yapıtı hem Mead'de hem de bugünlerde Chicago usulü bakış açısı denen ve gerçekte en başta Thomas ile Park'tan gelen bakış açısında köklerini bulmaktadır. Etkileşimciliğe çok daha sonra, Chicago Sosyoloji Bölümü'nden sonraki bir dönemde katılan daha genç bir kuşak Meadci etkileşimcilik doğrultusundaki kimi akımların yapısını kökten değiştirmiş, bir bakıma bölmüşken, kimileri Chicago usulü etkileşimciliğin ruhuyla uyum içerisinde çalışmıştır. Kimileriyse etkileşimciliğin iki kaynağından birden yararlanmıştır. (Petras ve Meltzer, 1973).

Sonuç olarak, bu ikili geleneğin kurucularına ve sanırız, özellikle Thomas ile Park'a yakından bakmadan ne etkileşimciliğin tarjhi ne de çağdaş gelişmesi anlaşılabilir. Bu geleneğin kaynakları geleneğin çağdaş uygulayıcılarının kuram oluşturmalarını ve araştırmalarını derinden etkilediği gibi, bunların sağlamlığını ve zayıflığını da etkilemektedir. Öte yandan, farklı kuşaklardan insanlar farklı dünyalarla yüzyüze gelmiş, farklı düşünsel toplumsal ilgileri olmuştur. Örneğin Mead, Park ve Thomas yıllar boyunca hayli farklı anlamlar taşımışlardır; gerçekten, aynı kuşaktan sosyologlara bile hayli farklı şeyler söylemişlerdir. Sorunu daha da karmaşıklaştıran yalnız Mead ile Park - Thomas arasında değil, Park ile Thomas arasında da düşünsel farklılıklar bulunmasıdır. Anlaşılabilir bir biçimde, her birinin düşünce yığınları içerisinde de çelişmeler bulunmaktaydı. Geleneğe giren çelişkilerin ve farklılıkların ayırdına kurucu babaların izleyicilerince her zaman varılmamış, hatta genellikle varılmamıştır.

Etkileşimcilik gibi bir geleneğin, bizce, kuşaktan kuşağa geçen bir soylu kalıttan çok, uzun yaşamış bir müzayede salonu sayılması gerekir. Kurumun sürekliliği, alıcıların sunulan şeylerin herhangi birini çekici bulup bulmadıklarından çok, parçaların mantıksal bir düzen içerisinde satılıp satılmadıklarına ya da herhangi daha önceki ilişkilerini koruyup korumadığına bağlıdır. Demek ki, bu (ya da herhangi bir?) düşünce geleneği yalnız kavramlar "dağarcığı"ndaki farklılıklar ve çelişmelerle değil, ardılların öncellerin düşüncesinin şu yanı yerine bu yanını kabul edişleriyle, kimi parçaları onların düşüncelerine sokmalarıyla ya da daha önceki farklılıklarla çelişmeleri kabul edip kendi gördükleri sorunları çözmeye girişmeleriyle çaprazlamasına kesilebilir.

Kısa bir Kronoloji (*)

Chicago Üniversitesi Sosyoloji Bölümünü 1892'de Albion Small kurdu. 1863'de doğup 1947'ye dek yaşayan W.I. Thomas önce lisans öğrencisi olarak bölüme girdi, 1895'de bölümün kadrosuna katıldı, etkili yapıtı *Polish Peasant in Poland and America'yı (Polonya'da ve Amerika'da Polonya Köylüsü)* yayınladı (1918 - 1920) ve 1918'de üniversite yönetimince siyasal ve/ya da ahlâksal gerekçelerle üniversiteden uzaklaştırıldı. Park (1864 - 1944) Harvard'da ve Almanya'da felsefe okudu, yıllarca üniversite dışında

(*) Chicogo sosyologları hakkında tarihsel ayrıntı için, bkz. R. Faris (1970) ve J. Carey (1975). Bu dönemdeki Amerikan üniversiteleri için, bkz. L. Veysey (1965); ayrıca bkz. Ruzker (1969)

çalıştı, 1914'de Thomas onu Chicago'ya getirtti; orada 1933'deki emekliliğine dek son derece ekili oldu. Geniş ölçüde onun sayesinde, Chicago sosyologları, özellikle ırk ilişkileri ve kent ilişkileri üzerine ampirik çalışmalarla dünyaca tanınır hale geldiler. Bir sürü yöntem kullanıldı, ama (ekolojik yöntemler bir yana) özellikle alan gözlemi, görüşme (mülakât) ve örnek - olay toplama yöntemlerini kullandılar. O zaman otuzbir yaşında olan Mead'i, 1894'de Dewey Felsefe Bölümüne getirdi; ama sosyologlar ondan hemen sosyal psikoloji öğrenmeye başladılar. Mead'in sosyologlar üzerindeki en büyük etkisi ise, 1920'lerde ileri düzeydeki sosyal psikoloji dersleri çok tutulunca başladı. Sosyoloji Bölümünden E. Faris de kendi görüşleriyle Dewey ve Mead'in görüşlerinin karışımından oluşan bir sosyal psikoloji öğretiyordu. Mead 1931'de öldü, ama Faris ile Herbert Blumer, Mead'in esinlendiği geleneği sürdürdüler. Blumer da özellikle ırk ilişkileri ile ortaklaşa davranış alanlarında, (başlıca Park'tan esinlenen) Everett Hughes'un ırk ilişkileri ile kent sosyolojisinde yaptığı gibi, Park - Thomas geleneğini sürdürdü. (*) 1930'lar ve 1940lar boyunca ikisi de Chicago geleneğinin kendi yeğledikleri yanlarını öğrencilerine aktardılar. Bu öğrencilerin en çok tanınanları: Alfred Lindesmith (sapmacılık, sosyal psikoloji); Arnold Rose (ırk, kent); Tomatsu Shibutani (sosyal psikoloji, ırk, ortaklaşa davranış); Howard Becker (sapmacılık, meslekler); Orrin Klapp (ortaklaşa davranış); Elliot Freidson (meslekler); Melville Dalton (meslekler); Fred Davis (meslekler, kent); Joseph Gusfield (ortaklaşa davranış, çağdaşlaşma); Ralph Turner (sosyal psikoloji, ortaklaşa davranış); Rue Bucher (meslekler); Enrico Quarantelli (ortaklaşa davranış); Simon Marcson (bilim sosyolojisi); Anselm Strauss (sosyal psikoloji, kent, meslekler); Lewis Killian (ırk, ortaklaşa davranış); Erving Goffman (toplumsal etkileşim); Kurt Lang ve Gladys Lang (ortaklaşa davranış); Gregory Stone (sosyal psikoloji, kent). Bölümün 1950'lerin ortalarında değişen yapısı, söz konusu mezunların yayılması ve üniversitenin sosyoloji bölümünün bu ve bundan sonraki on yılda parlayışıyla, etkileşimci geleneğin (değişmiş ve kuşkusuz başka geleneklerle birleşmiş olarak) artık Chicago ile yakın bir ortaklığı kalmamıştı.

Bu gelenekle ilgili fikirler ve kavramlar özellikle şunlardır: Thomas'ın "durum tanımı", "dört dilek" ve toplumsal örgütlenme - toplumsal dağılma şeması; Park'ın "ırk ilişkileri çemberi", "kenarda kalmış (marjinal) insan"ı, çatışma, uzlaşma ve özümseme gibi süreçler, ortaklaşa davranış ve toplumsal devinimlerle kurum oluşturma fikri; Mead'in "anlamlı öteki" *(significant other)*, "genelleştirilmiş öteki", *(generalized other)* "rol alma" kavramları ve özbenliğin beni - bana aşamaları *(the I - me phases of the self)* Hughes'un "meslekler"i, "pis iş" i ve mesleklere sosyolojik gözle bakmanın başka yolları, iş ve meslekler; Blumer'in "duyarlılaşma kavramları"na ilişkin yöntem düşünceleri; Goffman'ın etkileşim hakkındaki sayısız etkili düşüncesi ve kavramı; Strauss ile yandaşlarının (Glaser, Bucher, Schatzman) kimliği dile getirilişleri; Shibutani'nin toplumsal denetim ve "başvuru toplulukları"na *(reference group)* ilişkin, Becker'in sapmacılığa, Lindesmith'in bağımlılığa *(iptila)* ilişkin kavramları. Edwin Sutherland'ın suç hakkındaki kavramları da ("farklılık taşıyan kurum") bu geleneğe girer.

(*) 1920'lerden ve 1930'lardan 1950'lerin başlarına dek etkili olan E. Burgess ile L. Wirth'i tartışmayacağız. Chicago'da etkileşimci olmayan bir başka geleneği 1920'lerin başlarında W. Ogburn ve sonra özellikle istatistiği, eğilimler araştırmasını ve nüfus bilgisini (demografi) önemsemiş olan S. Stouffer kurdu.

Böyle bir geleneği gözden geçiren birinin işi, aralarındaki bağlantıları göstererek geleneğin iyi bilinen kavramlarından bazılarını açıklamaya, başyapıtlarının özelliklerini ayrıntılarıyla vermeye, yapıtın içerisinde ortaya konduğu bağımsız ana alan üzerinde düşünmeye girişmektir. Biz bunu yapmayı yeğlemedik, çünkü gelenekteki eski ve yeni kişilerin dikkatle okunması, Chicago etkileşimci düşünüşündeki ana görüşün (yani etkileşimcilerin araştırmalarını yaparken ne yaptıkları) en başta Thomas ile Park'ın yazılarıyla öğretilerinden geldiğini göstermeye yeter. Bu geleneği anlamak için Thomas ile Park'ın yapıtına ve bu yapıtın temelinde yatan sayıltılara yakından bakmak gerekir. O zaman George Mead'in yazıları ile öğretisi o ana görüşe bağlanmalıdır. Biz burada geleceğin Meadci yanına (Fisher ve Strauss) tam bir yanıt vermeyeceğiz, ama ana görüşün kendisiyle ve Thomas ile Park'ın izleyicilerinin onların yapıtlarından nasıl yola çıktıklarıyla, onlara nasıl dayandıklarıyla epeyce ilgileneceğiz. Daha kısa bir biçimde, Chicago etkileşimcilerinden bazıları ile etkileşimcilikte daha yeni olan başkalarının Mead'i nasıl yorumlayıp kullandıklarını da göstereceğiz. Ayrıca, etkileşimci geleneği hâlâ uğraştıran ana sorunlardan kiminin etkileşimciliğin Thomas - Park yanından türediğini öne süreceğiz. Bir yan konu da "simgesel etkileşimciliğin" yaygın eleştirilerinden kiminin sorundan çok uzak oluşu ya da bunun etkileşimcilerin kendi kendilerine Mead'i inşa etmelerinin sonucu oluşudur. Sonunda etkileşimciliğin ana sorunlarından birkaçını kendi yorumumuzla irdeleyerek bitireceğiz.

Tarihsel Arka Plân

Etkileşimci geleneğin Amerikan sosyolojisindeki daha eski geleneklerle ortak birçok noktası var. Hepsi, çeşitli derecelerle, toplumsal düzeltime gösterilen yoğun ilginin ürünüydü ve 19. yüzyılın evrim kuramından esinleniyordu. Hepsi Amerikan terimleri ile yeniden biçimlenen çeşitli Avrupalı düşünce kuramlarından etkilenmişlerdi. Chicago sosyolojisinin seçkin bir yeri olduysa, toplumsal evrim kuramını değişme karşısındaki yaratıcı tepkiye verdiği önemle kendine özgü bir biçimde birleştirmekte oluşundandı bu. Bu birleştirilmiş izlekler Amerikan tarihinin ilerlemeci çağını ve Amerikan düşüncesindeki pragmatik akımı da etkiledi. Thomas, Park ve Mead iki akımla da uyuşuyorlardı, ama farklı biçimlerde.

Bu insanların toplumsal düzeltimle ilişkilerini nasıl kurduklarını anlamak için, çeşitli noktaları akılda tutmak gerek. Hepsi düşünsel bakımdan 19. yüzyıl sonunda kentleşme ve sanayileşmenin hızlı arttığı, temel özellikleri toplu göçmenlik ve iç göçler olan bir dünyada erişkinliğe varmışlardı. Zamanının çoğu akademik kişisi gibi, hepsi taşra kökenliydi.

Böyle taşralı aydınların sonunda daha geniş bir kent yaşamına ulaştıkları zaman karşılaştıkları sorunların çoğu yeni sorunlardı. Benzeşmez göçmenlerden oluşan bir kitle üzerine epeyce sanayileşmiş ve kentleşmiş bir ulus devleti kurulduğu, daha önce pek görülmemişti. Böyle bir temel üzerinde, demokratik yollarla bir ulusal birlik kurulduğu daha da az görülmüştü. Demokratik olarak yöneltilen değişmenin tarihsel örnekleri çok fazla olmadığı gibi, çoğu Amerikalı aydının gözünde, pek yüreklendirici de değildi. Birleşik Devletlere yönelen büyük köylü akını, hem varlıklılar hem de eğitim görmüşler arasında, çok fazla (sınıf savaşı değilse bile) toplumsal savaş ve ayaktakımı düzeni kor-

kusu uyandırdı.

Aydınların ulusal siyaseti oluşturmaya yardım etmeleri gerektiği yolundaki anlayış büyük destek buldu. Yurt dışına giden bilim adamları, ulusal siyasetlere biçim vermek için sık sık başarılı girişimlerde bulunan eğitim görmüş seçkin insan örnekleriyle karşılaşıyorlardı. Amerikan üniversitelerinin gelişmesi uzmanca, aydınca etki beklentisini arttırdı. Sanayiciler ve devletin yasa koyucuları daha iyi eğitim için para yağdırdılar: Üniversiteler ulusal ve bölgesel önderler yetiştirecek, bastıran sorunların kavranmasını ve çözülmesini sağlayacaktı.

Chicago Üniversitesi bu kurumların en cömertçe desteklenenlerinden, düşünsel bakımdan en isteklilerinden biriydi (Storr, 1966). Hızla sanayileşen bir kente yerleşmiş olduğundan, toplumsal siyaseti incelemek ve etkilemek için çok elverişli görünüyordu. Sosyoloji Bölümü "toplumsal sorunları" incelemek için gerekli koşulların hazır bulunduğu bir dünya ile yüzyüzeydi. Bu sorunların yapısının tam olarak ne olduğu ve nasıl incelenmesi gerektiği, yeni alanın sorularıydı. İlerici düzeltim yanlıları açısından büyük sorun, özel bir önem verdikleri şeyin gelişmesiydi: Gittikçe artan yoksulluk ve tekelci iş dünyası, büyüyen ve kimi zaman saldırganlaşan işçi hareketi, göçmenlerin, azınlıkların gittikçe artan sayısı ve örgütlenmesi karşısında ulusal bağlılık nasıl geliştirilebilirdi? Çıkar gruplarının isteklerini uzlaştırmak olanaklı mıydı? Ulusal yazgı sorusu, düzeltim sorununun temelini oluşturuyordu. Bu ise, hem ulusun hem de onun tarihinin -oluşacak topluluğun ve onun nasıl değişebileceğinin- anlamının belirlenmesini gerektirmekteydi.

Sayıltılar: Değişme, Ussallık, Yaratıcılık, Birleşme, Özgürlük ve Kısıtlama

Thomas ile Park bu değişmeyi ulusal toplulukla ilişkisi içerisinde anlamaya çalıştılar ve bunu yaparken birtakım canalıcı sorunları veri saydılar. Değişmeyi genellikle kaçınılmaz, ilerleyici, ayakta kalmak ve gelişmek isteyen gruplar arasındaki savaşımla yürüyen birşey diye gördüler. Bu savaşım değerlerin biçimini değiştiriyor, kendilerini pek yok etmiyordu; insanlar bilinçlenip ussallaştıkça, bu değişmelere ileriye doğru yön verebilecekti. Yeniden kurmayı zorunlu kılan soysuzlaşma ve çürüme süreçleri değil, yeni toplumsal kurumlar oluşturma olanağı vurgulanmaktaydı.

Toplumsal değişme süreçlerinin değişmenin akışı üzerinde giderek artan bir biçimde ussal denetime yol açacağı düşüncesi, birçok başka çağdaş düşünce için olduğu gibi, gelişen bireyleşme anlayışına sıkı sıkıya bağlıydı. Önemli özelliği, insan yapısının etkin yanını gerçekleştirmesi ve güçlendirmesiydi. İnsanlar alışılmış varoluş biçimlerinden kendilerini ne denli koparabilirlerse, değişmeye de ilerleyici amaçlar yönünde o denli iyi yön verebilirlerdi. Değişmenin anlamındaki ana nokta bu olanaklı, etkin toplumsal denetimin, bu etkinliğin yöneltileceği amaçlarla ilişkili oluşuydu. Etkinliğin ve bireyleşmenin ona eşlik eden özü yaratıcılıktı. Yaratılan şeyse toplumdu.

Thomas'ın ideal bireyi, keşfedilen sosyolojik bilgiye dayanarak, eski kurumlar üzerine yeni kurumlar kuran "yaratıcı insan"dı. Park'ın yaratıcı bireyleri toplumsal hareketlerin önderleri ile değişmenin olanaklarını ve sınırlarını bilmek için insanın temel yapısını ve insan süreçlerini kavrayabilen özgürleşmiş düşünürlerdi. Bu yaratıcı tiplerin hepsi klasik iktisadın edinmeci (aç gözlü) bireyinden ya da liberal kuramın siyasal hay-

vanından büsbütün farklıdır. Kurulan şey, tek tek iktisadi, siyasal ya da hukuksal kurumlar değil, genel olarak toplumsal kurumlardır. Yaşayabilir kurumlar oluşturarak bireysel yeteneklerin gerçekleştirilmesi ve değişmenin arttırılması bir ve aynı şey haline gelir.

Bu düşünce bir başka ana sayıltıdan, birleşmenin gücü sayıltısından da destek gördü. Toplumsal değişme gibi, toplumsal örgütlenmenin de kendine özgü bir erdemi vardı. Kurumların kendisi değişmenin getirdiği sorunların çözümüydü. Sürekli çatışma ve grup çekişmesiyle ne iyi yaşam ne de daha fazla gelişme olanaklıydı. Grup yaşamı ve toplumsal örgütlenme, yaşam tadı ve giderek geliştirilmesi için gerekli barışı güvenceli sayıyordu. Gelenekler insanları birtakım yaşama biçimlerine uymaya razı kılan bir çeşit barış anlaşması oluşturuyorlardı. İster bilinçli ister bilinçsiz olarak gelişsin, kurumlar aynı genel amaca hizmet ediyorlardı.

Açıktır ki, bu toplumsal örgütlenme aynı zamanda toplumun ussal yönetiminin kendi bünyesinden kaynaklanan sınırlarını dile getiriyordu. İşte sosyolojinin temel ikilemi, bu sınırlar ile insanların ilerleyici değişmenin arttırılmasına etkin katılımı arasındaki ilişkiydi. Thomas'ın sorduğu gibi, toplumsal düzen bireysel gelişmeyle ne kadar bağdaşır ve bireysellik toplumsal yaşamın zorunlu olarak koyduğu sınırlarla ne kadar bağdaşır? Sosyolojinin, Thomas'a ve Park'a göre, kendi temel sayıltıları içerisinde oluşmuş çelişkiyi ortaya çıkarması gerekiyordu: Özellikle toplumsal değişmeyi hızlandırmak için, değişmenin kendisinin zorunlu kıldığı toplumsal sınırlara karşın, eylem özgürlüğü alanını keşfetmek.

Thomas ile Park'ın sosyolojisi toplumsal değişmeyi hem engellenmemiş bireysel eylem imgesinden, hem tümüyle kısıtlayıcı toplum düşüncesinden kaçınarak açaklamanın ve hızlandırmanın bir biçimi olarak görülebilir. Toplumsal düzeltimci terimlerle dile getirirsek, sosyolojik bakış açısı eylemin ilerlemeci liberal çözüm ile ılımlı tutucu çözüm arasında kendi yolunu açması gerektiğini öngörüyordu. Bu yaklaşım, sosyologların yeni bir disiplin kurarak, insanların kurumlarla nasıl hem kısıtlandıklarını hem de o kurumların sınırlarının ötesine geçebildiklerini incelemesi gerektiğini söylüyordu. Böyle bir sosyal bilim, toplumsal düzeltim için öteki yeni üniversite alanlarının sunduğu "gerekirci *(deterministic)*" kuramlardan çok daha doyurucu bir temel sağlayacaktı.

Bu kuramlardan bazıları insan farklılıklarına ilişkin genetik psikoloji açıklamaları gibi olumsal *(conjectural)* toplumsal düzenlenmeleri biyolojik zorunlulukla karıştırdı, ırk saflığı ve benzeri düşünceler adına tutucu toplumsal hareketleri güçlendirdi. İktisat ve siyaset gibi başka alanlar her türlü örtüden uzak yararlı kurumlar, hatta iyi toplumlar yaratmak için bırakın yapsınlar biçimindeki alış veriş ideolojilerini, ilkel düzeltimleri ya da devrim şemalarını desteklediklerinden, davranışı kurum çerçeveleriyle hiç engellenmemiş saymaya eğilim gösterdi. Hukuksal ve resmi eğitim düzeltimleri çoğu kez aynı hataya düştü. Bunların temsilcileri ideal şemaları dile getirmelerinin, hatta bu şemaları yasaya geçirmelerinin belirli toplumsal bağlamlardaki özgürlük ile kısıtlamanın gerçek genişliğinin soruşturulmasına değil, sırf mutlak yetkeyi *(otorite)* gerçekleştirebilme dileğine ya da umuduna dayalı olduğunu görmediler.

Bir başka karşıtlıklar kümesi de sosyolojinin toplumsal değişme sorununun temelinde yatmaktadır. Bütün disiplinler sosyolojinin gelişmesine bilgi katmışlardır, ama

ilerleyici toplumsal değişmeyi anlamak ve hızlandırmak için gerekli bilgiyi yalnızca özgürlük - kısıtlama karşıtlığını merkeze alan açıklamalar sağlamıştır. Aynı şekilde, bütün toplumsal düzeltim girişimleri insan yapısının etkin yanını dile getiriyorsa da, yalnızca toplumsal kısıtlamayı gerçekçi bir biçimde anlamış olanların başarı şansı olmuştur. Sağlam sosyolojik soruşturmalar ve yaşayabilir toplumsal düzeltimler, kısıtlamaya karşı eylem için artan olanakların, en iyi yöneltilmiş değişmenin aşamalı gidişinin dikkatle araştırılmasını, - hem eylemde bulunanlar (aktörler) hem sosyal bilimcilerce - kısıtlamaların bilgisine önem verilmesini, bu bilgiyi daha bilinçli kılmak için temel bir kararı gerektirecektir.

Thomas ve Park: Birbiriyle İlişkili İzlekler Üzerine Çeşitlemeler

Thomas ile Park toplumsal değişmeye ve insanların toplumsal değişmeyi nasıl gerçekleştireceklerine ilişkin birçok ilerlemeci sayıltıyı paylaşmakla birlikte, dünyaya verdikleri kendilerine özgü sosyolojik yanıtlar önemli açılardan birbirinden ayrılıyordu. Çağdaş sosyolojik araştırmayı kollara ayırdıklarından, aşağıdaki tartışmada, hem ortaklıklarını hem farklılıklarını vurgulamak üzere, onların savlarını daha çok şematik bir biçimde inceledik. Dört soruyu gözönüne alıyoruz: 1) toplumsal düzeltim *beklentisi* - toplumsal ilerlemenin yapısı, nerede ne zaman ortaya çıkabildiği; 2) *bilimin* toplumsal düzeltimdeki rolü - ne tür bilginin kullanılacağı, bilginin varolup olmadığı ya da bilimsel bir alanın kurulup kurulamayacağı, nasıl kurulabileceği; 3) değişmenin *gerçekleştiricileri* - düzeltimin önderlik gerektirip gerektirmediği, gerektiriyorsa ne türden bir önderlik olduğu; 4) toplumsal değişmenin *biçimi* - hangi araçların gerekli olduğu, bunların varolup olmadığı ya da geliştirilmesi gerekip gerekmediği, gerekiyorsa nasıl geliştirileceği.

Toplumsal Düzeltim Beklentisi:Tarih ve Değişme Kuramları

Thomas'a göre, düzeltim sorunu ulus oluşturma sorunuyla bir bütün oluşturuyordu. Onun ürkütücü toplumsal dağınıklığa gösterdiği tepki günümüzün çağcıllaşma *(modernization)* konusundaki savlarına benziyordu. Soruları şunlardı: Değişmeler ne denli çabuklaştırılabilir ve ne denli kökten olabilir? Yanıtları çoğu toplumsal evrim düşüncesinde bulunan bir ikiliği yansıtıyordu. Evrensel bir insan yapısının bulunduğuna inanıyordu. Birçok Aydınlanma düşünürü için olduğu gibi, bu kanı bilimsel olduğu kadar ahlâksal ve toplumsal bir koyuttu. İnsanların hepsi aynı malzemeden yapılmışlarsa, onlara eşit davranılabilir: Demokratik yönetim olanaklıdır. Daha öteye götürüldüğünde, bu mantık bir sorun çıkarıyordu. İnsanlar aynı malzemeden yapıldılarsa, benzer biçimde gelişmeleri beklenebilirdi. Tarihsel bakımdan, bu, toplumların da aynı gelişme yolunu izleyeceklerini öngörüyordu. Eninde sonunda, toplumlar, çocuklar gibi, birbiri ardına koşut gelişme aşamalarını izleyecekti. Bir toplum öngörülmüş olan bir sonraki aşamaya doğru ilerlemiyorsa, bu, toplumsal açıklama için bir sorun oluşturuyordu.

Thomas'ın çözümü toplumsal gelişme oranındaki farklılıkların ya toplumsal koşullardaki (değişmeyi engelleyen ya da hızlandıran) çeşitlilikten, ya da insan tipleri

arasındaki (tür farklığını ileri sürmek için yeterli olmayan, ama gelişmeyi yavaşlatıp hızlandırmaya yeten) özel ve değişken farklılıklardan ileri geldiği yolundaydı. Sosyologların işi bu sorunları incelemekti. Toplumsal koşulların grup gelişmesine ne ölçüde biçim verdiğini belirlemeleri gerekiyordu. Toplumsal koşullar bu gelişmeyi açıklayamadığında, biyolojik - psikolojik etkenleri işe karıştırabilirlerdi. İnsanlar, başka türlü olduğu kanıtlanmadığı sürece, herşeyden önce toplumsal yaratıklardı.

Toplumsal sınırlama düşüncesi bu toplumsal evrim resminin bir parçası, bir bölümüydü. Toplumsal değişme doğal ve toplumsal çatışma olgularıyla başlıyordu. Toplumsal çatışma bir dizi bunalıma ve yeniden bütünleşmeye götürüyordu ki, bunların her biri - insanın yaşam güdülerine meydan okuduğu için - toplumsal ve bireysel çabayı ileri itiyordu. Gruplar karşılaştıkları tek tek doğal ve toplumsal çatışmalara bağlı olarak az ya da çok hızlı bir biçimde ilerlemeye zorlanacaklardı. Böylece tarihteki belirli bir zamanda gruplar ilerleyen bir sıradüzen içerisine sokulacaklar, kendi tarihlerine göre az ya da çok ileri bir sırada yer alacaklardı. İlk gruplaşmalar "doğal" ilişkilere - biyolojik ilişkiler, akrabalık ilişkileri vb. - dayanacaktı. Sonrakiler de bunlar üzerine kurulacaktı. Gruplaşmanın en ileri biçimi, içerisinde çeşitli alt gruplar bulunduran ulus devleti olacaktı. Bir dönem gelince gruplar çağcıl (modern) uluslaşma yönünde ne kadar ilerlediklerine bakılarak sıraya sokulabilecek, her bir devlet ya da sözde devlet içerisindeki alt gruplar da benzer bir ölçütle sıralanabilecekti. Bu evrim süreci, katı aşamalar taşıması anlamında önceden belirlenmemişti, ama genel biçimi doğal ve toplumsal değişkenlerle oluşturulmuştu. Yine, ilk grup çatışması zora dayanıyordu. İktisadî serbestleşme insanlara varkalmaları için bir başka âlet veriyordu. Eğitim de öyle. Bir grubun evrim savaşımındaki başarısı ne kadar büyükse, başka gruplarla uğraşırken kullandığı zorlayıcı araçları inandırıcı araçlara o kadar kolay dönüştürebilirdi.

Bu dönüştürme toplumsal düzeltim ve sosyoloji için de çok önemliydi. Dönüştürme, gönüllü işbirliğine dayalı bir topluma yönelik yardımlaşma ve devinim olanağını içeriyordu. Daha ileri gruplar ötekilerle ilişki kurduklarında cömert önerilerde bulunmak için para ayırabildiklerinden, yardımseverlik iyi sonuç veriyordu. Güvenlik ve olgunluk doğal olarak karşılıklı özgeciliğe *(altruism)* götürüyordu. Günüllü işbirliği, zorlamadan çok rızaya dayanan grup etkileşiminin doğal sonucuydu. Gruplar kendilerini sırf yaşamlarını sürdürme düzeyinden kurtardıklarında, üyeleri başkalarıyla yararlı etkileşim biçimlerine razı olabilirdi. O zaman sorun şu hale gelecekti: Hangi etkileşim biçimleri yararlıdır? İnsanlar başka gruplarla ne tür değiş tokuşlara rıza göstereceklerdir?

İleri düzeyde değişme sorununun ortaya konması, bu bakıma, uygun bir değişme kuramının bir sosyal psikoloji kuramı içermesi gerektiğini öngörüyordu. Bu sonuncusu, insan yapısının insanları belli türden kararlar vermeye hangi koşullarda ve neden götürdüğünü gösterecekti. Sosyologlar bunu yanıtlayabilirlerse, eğitimli seçkinlere toplumsal düzeltim çabalarının gerektirdiği bilimsel temelleri verebilirlerdi. Sosyologlar gruplar arasındaki en ileri alışverişler için temel bilgiler sağlayacaklardı.

Park'ın düzeltim konusuna, tarih ve toplumsal değişme sorunlarına yaklaşımı, kendisi yönetilmiş düzeltim konusunda daha az iyimser olmakla birlikte, Thomas'ın evrimci bakışını büyük ölçüde paylaşıyordu. Bununla birlikte, tutucu çizgileri de pek tutucu olmasa bile, hiç sıradan bir şüpheci değildi. Değişme sorununa genel yaklaşımı, düşüncesindeki derin çelişkilerden etkileniyordu. Düşüncesinin bir yanı, daha dolaysız bir

biçimde Sumner'in evrimciliğinden geliyordu, çünkü Park hem grup çatışmasından doğan kesintisiz değişmeyi hem insanların bu çatışmayı yönetmekteki sınırlı yeteneğini vurguluyordu. Park'ın daha sonraki çevrebilim yazıları bu düşünce biçimini yaygınlaştırdı: Yer savaşımı gruplar arasında bitmez tükenmez bir dizi çatışma ve uzlaşmaya yol açıyordu. Dünya sürekli bir göç dünyası ve bu yüzden yeni ve hep yenilenen bir çatışma dünyasıydı. İlerleme olanağı bu sürece dayanıyordu: Çevresel rekabet iktisadi rekabete ve toplumsal ilişkilerin siyasal ve ahlâksal bakımdan düzenlenmesine götürüyordu. Ama düzen ve ilerleme ille de aynı şey değildi. Yeni düzen biçimleri, daha büyük ussallık gösterdiklerinden, daha ileri oluyorlardı. İş bölümüne dayalı kurum, daha büyük toplumsal bütünleşme umudu verdiğinden, ırk gruplaşmalarına dayalı kurumdan daha ussaldı. Öte yandan, yaygın toplumsal düzen en başta gruplar arasındaki bölünmeye ve karşıtlığa dayalı duruyordu. Bunlar kentleşme ile birçok yerde çökmekteydi. Serbest kalmış bireyler meslek toplulukları içerisinde yeniden gruplaşıyorlardı, ama meslek grupları da yeni bir alanda evrim savaşımını harekete geçirerek kendi aralarında çatışmaya giriyorlardı. Sorun ortadan kalkmamıştı: Gerçek anlamda ussallık ile ilerlemeyi toplumsal yaşama sokmak nasıl olanaklıydı? Buna yanıt olarak, Park, düşüncesinin öteki iki öğesini dile getiriyordu.

Park, Dewey'in ilk ateşli hayranıydı, ama onun yapıtından yalnızca özel yanlarını, örneğin toplumun esasen bir iletişim olduğu düşüncesini almıştı. Park bu görüşü kesintisiz değişme ve çatışmaya ilişkin Sumnerci görüşün fazla yaygın hale geldiği sırada kullanıyordu. Kurum iletişime dayalıydı, iletişimse artan bir bilinçlilik olanağını içeriyordu. İletişim devam ettiği sürece, uzlaşma ve anlayış ortaya çıkabilirdi. Son ürün, kendi yazgısını belirleyebilen bir söylem topluluğu - demokratik bir halk - olacaktı. Bu halk yardımcı toplumsal koşulları ve taşralı insanların aşılmaz engeller diye görebileceği şeyler karşısında iletişime olanaklı kılan bir genel eğitim düzeyini gerektiriyordu. Söylem topluluğu ise hep oluşma süreci içerisindeydi. İnsanlar birbiriyle konuşmaya başladığı anda, bu araçlarla ilerleme olanaklıydı. Demokrasi sorunu şuydu: Hangi koşullarda kim kiminle konuşabilecekti? Yaşayabilir bir ulus devleti kurmaya yönelik Amerikan girişiminin karşılaştığı güçlükler, iletişimin önünde böylesine çok engelin bulunması gerçeğine bağlanıyordu. Irk grupları ile azınlık grupları başta gelen engelleri oluşturuyorlardı. Demokratik halk oluşturulacaksa, genel değişme sürecinin kimi yanlarının, insanların bu engelleri aşmalarını olanaklı kılması gerekirdi.

Park'ın James'den esinlenen üçüncü çabası bu sorunu kısmen yanıtlıyordu ve bu da Park'ın kendi çevrimsel *(cyclical)* ve ilerlemeci tarih görüşleri arasında denge kurmaya çalışmasıyla ilgiliydi. Park sürekli olarak William James'in insanlardaki "Bir Çeşit Körlük" denemesinden söz ediyordu. Körlük insanların başkalarının giydiği maskelerin arkasını görememeleri demekti. Sorun maskenin ardındaki kişinin, grup çatışmasının kabul ettirdiği çoğu kez kaba gereksinmelerle nasıl biçimlendiğini anlamaktı. İnsanlar kör olmakla kalmıyorlardı, kendi körlüklerinin farkında değillerdi. Grup yaşamından aldıkları miras, sağ kalmaya ve can sağlığını güvence altına alan grup geleneklerine önem veriyordu. İnsanlar ancak geleneksel yaşamdan kurtuldukları zaman yabancıların karşısında birey olarak durabiliyorlardı. Bu yabancılığa nasıl tepki göstereceklerdi? İnsanların içerisinde devindikleri serbest ve değişken yaşamlar bireyselleşmiş tepkiyi olanaklı kılıyordu, ama değişkenliğin içerisinde geliştiği koşullar -gelenek ahlakının bulunma-

ması ve rekabet etmemesi gibi- böyle karşılaşmalarda ilerleyici tepki için elverişli değildi. Bu noktada, Park bilgi ile insanlara acımayla karışık ilgi duymanın birleşimine güveniyordu. İnsanlar maskenin ardında ne yattığını anlayabilirlerse, doğal duygusallıkları su yüzüne çıkacaktı. Bilgi ile duygunun birleşimi toplumsal değişmeyi olanaklı kılıp çatışma bağlamının getirdiği sıkıntıyı azaltarak, çatışma ile topluluk arasındaki uzaklığa köprü oluşturacaktı.

Park'ın düzeltime bakışı bir bakıma Sumnerci anlayışı, onu iki yöne götürdüğü için, çok yumuşak ve sınırlı bir iyimserliği yansıtıyordu. Bir yandan düzeltim yanlısı bireylerin ya da grupların grup çatışması kalıplarına ne kadar müdahale edebilecekleri konusunda ciddi sınırlar getiriyordu. Öte yandan kendi amaçları için kullanmak üzere değişikliğin önünü kesme girişimlerine karşı da bir uyarıcı olarak iş görüyordu. Böylece Park, Güney'in köylü zencilerinin Kuzey kentlerine akışının, böyle uyuşmazlıkları ırklararası bütünleşme programlarını yürütmek için fırsat saymaksızın, kaçınılmazcasına ırk çatışmasına yol açtığını düşünebiliyordu. Temel toplumsal değişme süreçleri yaşamanın ötesindeydi. Halk çatışma ve uzlaşma sorunlarını gerçekçi olmayan yasa koyucudan çok daha iyi ele alırdı.

Mantığının tam bu noktasında, Park ortaya çıkacak bir demokratik topluluk ülküsüne kaymaya çalışıyordu. İletişim başladığı anda topluluğun kurulması olanaklıydı. İşçi hareketinin işçinin gereksinimlerine bağlanması bir ileri adımdı. Grevciler gazeteler aracılığıyla seslerini duyuruyor, böylece gerçek isteklerini halkın dikkatine sunuyorlardı. Eninde sonunda, insanlara kendilerini ilgilendirmeyen, daha yüksek bir iletişim düzeyine dayalı olmayan gazeteler okutulamazdı. Bu olgu Park'ın insanlara, bilenler ve öğrenenler olarak verdiği öneme de uygun düşmektedir. Dünyalarını anlama ve eleştirel olarak değerini belirleme yetenekleri, azınlık yaşamının gelenekçi sınırlarından kendilerini kurtardıkça daha da gelişecekti. Park'ın düzeltim sürecindeki sonul öğe bireyleşmeydi; (bireyleşmiş, ama başkalarıyla bağ kurmamış olan) serseri değil, bir amaç peşinde koşan kişi, herhangi bir yaşam alanındaki girişimci, bağımsız aydın. Böyle insanlar kendi yaşamlarını ve başkalarıyla doğal olarak kurdukları ilişkileri izleyerek değişmeyi yöneltiyorlardı.

Thomas ile Park'ın toplumsal değişme sürecine ilişkin fikirleri arasındaki en büyük farklılıklar, ilerleme konusundaki fikirlerinde ve bu ilerlemenin nasıl yöneltileceği konusundaki yargılarında bulunuyordu. Thomas tarihin ileriye gittiğine derinden inanıyordu. Bu da yaşamın sürmesi için, daha büyük düşünsel anlayış ve daha büyük toplumsal uyum için önemli olan süreçler arasında zorunlu bağlar gerektiriyordu. Grupların bu ilerleme yolunda nasıl çabucak harekete geçeceği, kendi özel durumlarıyla, içerisine girdikleri özel toplumsal çatışmalar ve rastlaşmalarla belirleniyordu. Yaşama savaşımı doğal olarak daha ileri gruplar yarattığından, başkalarına yardım edebilen seçkinler ortaya çıkarıyordu. Seçkin grupları ötekilere yardım etmek, öteki gruplar da bu yardımı kabul etmek isterdi. İyilikle etkileşimin işlerliği, hem seçkinler hem de onların yardım ettiği gruplar arasındaki özel bir tür aydınlanmaya, Thomas'ın sorunlu ama yine de gerekli gördüğü aydınlanmaya bağlıydı. Sorunlu yanı açıktı: Seçkin grupların bütün üyeleri yardımsever eğitmenler değildiler ve onlardan birşeyler öğrenenlerin hepsi alıcı dinleyiciler değildi. Gerekli yanıysa, dikkatin yöneltileceği hakikatin gücüne ve sosyologların bu hakikati bulma yeteneğine dayanıyordu. Sosyolojik bilginin yardımıyla, seçkinlerin

doğru eğitim görmüş üyeleri yol gösterecek, daha alt grupların bilgiye susamış üyeleri de onlardan öğreneceklerdi. Thomas er geç bütün grupların, evrim sürecinin kendisinde örtük olarak bulunan toplumsal yaşam ülküsünde birleşecekleri kanısındaydı. Seçkinler ve ötekiler bu ülküye doğru karşı konmaz bir mantıkla yol alırken, bilim ileriye doğru devinimin koşullarını ortaya koymaktan başka birşey yapmıyordu.

Park kaçınılmaz düşünce ayrılığı imgeleri ile bağlılık ve özgürlük imgeleri arasında gidip gelerek Thomas'ın açık sorunlarından kaçınıyordu. Bu, Park'ın yazılarının kimi kez güç oluşunu ve okurların bu yazıları tutarlı bir "kuram"dan çok, çoğu kez bağlantısız "zekice ipuçları" diye görmelerini açıklar. Buna karşılık, Park'ın tüm yapıtı kimi zaman üst üste gelen, kimi zaman da çelişen savlarla doludur. Genel olarak, hem Sumnerci toplumsal değişmeye hem Deweyci topluluğa ilişkin imgeleri değişmenin yönetilmesinde önderliğin rolünü vurgulamasını engelliyordu. Ama kenarda kalanlara (marginality) ilgisi ve kent yaşamındaki özgürlük üzerinde yoğunlaşması, sakınımlı iyimserliğini (gruplar çatışmasının ne getirdiğini, kamuoyunun neyi destekleyeceğini görmemiz gerek) bir edilginlik öğretisi haline düşmekten alıkoyuyordu. Park geleneksel olmayan bir dünyada kendi yollarını çizen bireylerden söz ettiğinde, eylem ve seçim dilini kullanıyordu. Bu, aydınlardan söz ettiğinde özellikle doğrudur. Büyük toplumsal grupları harekete geçiren temel kıpırdanma, örneğini düşünürlerin ve yazarların doymak bilmez merakında buluyordu. Bu insanlar aynı zamanda bir çeşit öncü kolu oluşturuyorlardı, ama Thomas'ın tersine, ilerlemeye ilişkin bilgilerini halkın sorunlarına nasıl bağlayacakları pek açık değildi.

Bilimin Rolü: Bilginin Nereden Geldiği ve Nasıl Kullanıldığı

Hem Thomas hem Park toplumsal davranış bilgiye dayalı ussal denetimin gelişmesini vurguluyorlardı. Sosyolojik bilginin bu yöneltimi sağlaması gerekiyordu, ama bu bilginin ne olduğu, neden edinildiği konusunda ayrılıyorlardı. Thomas'a göre sosyolojinin yapısı eğitim görmüş seçkine ve onu bu bilimin iyilikçi etkinliklere temel oluşturacağına inandırma işine sıkı sıkıya bağlıydı. Bu, toplumsal eylem için en yararlı şey ve gerçek temel olarak -siyasetten, iktisattan vb.den çok- sosyolojinin kurulması demekti. Sosyoloji değişmenin kendisiyle gerçekleştiği bilimsel yasaları ortaya koymaya çalışan tek alandı. Bu yasalar ancak, özel toplumsal koşulların toplumsal gelişmenin belli noktalarında ilerlemeyi nasıl arttırdığı ya da engellediği gösterilerek ortaya konabilirdi. Bu iş iki bölüme ayrılıyordu. İlkin, sosyologların gelişmeye katkıda bulunan özel koşulları (ya da değişkenleri) belirlemek için toplumlar yelpazesini karşılaştırmaları gerekiyordu. Sosyologlar, ilerlemeyle ilgilerine bakarak, birçok disiplinden bilgi edineceklerdi. Bu karşılaştırmalı çalışmalar sosyolojik araştırmanın kendine özgü biriminin toplumun kendisi, toplumsal bütünlerin incelenmesi olduğu kanısına sıkı sıkıya bağlıydı. Özel disiplinlerin incelediği özel kurumlar bu toplumsal bütünlerin yalnızca parçalarıydı. Sosyolojinin uzmanlaşmış disiplinlere ve pratik bilgiye üstünlüğü bu bütüncü görüşten geliyordu. Daha geniş bir toplumsal bağlama dikkat etmeden toplumsal sorunların üzerine gidilebileceği düşüncesi pratik düzeltimcilerin ve yanlış yola girmiş toplum mühendislerinin büyük bir hatasıydı.

Sosyolojinin ikinci bir işi, bireylerin kendi grupları içerisindeki yaratıcı

katılımlarına (ya da bu katılımın olmayışına) ilişkin özel koşulların incelenmesiydi. Kurum incelemelerinin bir sürü disiplinden aldığı karşılaştırmalı sosyolojik çözümlemelerin tersine, sosyol psikolojik inceleme sosyolojinin özel bir alanıydı. Thomas psikolojiyi bireyci ve bağlamı hesaba katmayan sayıltılarından ötürü kusurlu buluyordu. İnsan "tutumları" -insanların karşılaştıkları kurumsal koşullara nasıl tepki gösterdiği- hem önceden içselleşmiş (kendileri bireysel ve toplumsal etkileşimin bir ürünü olmuş) tutumlara hem karşılaşılan gerçek koşullara dayanarak incelenmeye çalışılmalıydı.

Bu, insanların şimdisini olduğu kadar geçmişini de araştırmayı gerektiriyordu- ama geçmiş ile şimdi biribirine bağlı görülüyordu. Tepki ile iç ve dış bağlamın ilişkisi, sosyolojik yaşam kayıdını (durum incelemesi, yaşam tarihi) "en yetkin sosyolojik araç" haline getiriyordu. Thomas bu malzemeyi kesinlikle yalnız "öznel" diye görmüyordu- çünkü bu, bireyle toplum arasındaki ussal etkileşimi yadsımak olabilirdi.

Ayrıca, insan tepkisi kusursuz olmadığı gibi kendi içinde tam da değildir. Tepkiler olabildiğince bilgiye dayalı, ussal bakımdan olabildiğince tam olsaydı, sosyoloji gereksiz olurdu. Sosyal psikolojinin öncülü şudur: İnsanların tepki gösterme konusundaki bilgisi ve yeteneği, kendi özel toplumsal koşullarıyla ve kendi toplumsal ruh durumlarıyla kısıtlanıyordu. İnsanlar anlayabilecekleri şeyler bakımından tarihsel olarak sınırlıydılar (daha alt grupların, dünyayı daha ileri grupların anladığı gibi anlaması hemen hemen olanaksızdı). Yine, insanların ussallığı insan yapısının duygusal gereksinimleriyle doğal olarak sınırlıdır. Sosyal psikolojik sosyolojinin karşılaşılan koşullarda kişisel değişmenin iç sınırlarını ve olanaklarını belirlemesi gerekiyordu. Sosyal psikoloji toplumsal yaşamın kalıtının, geleneğin, tutumlar aracılığıyla nasıl içselleştiğini keşfedecekti; ayrıca, insanın yanıta, güvenliğe, tanınmaya ve yeni deneyime (ünlü "dört dilek") duyduğu gereksinimin toplumsal değişmeye gösterilen dengeli ve kişisel olarak yaşayabilir tepkiyle nasıl bütünleştirebileceğini ortaya koyacaktır.

Park'ın sosyoloji imgesi, kuşkusuz Park Chicago bölümünde merkez kişi haline geldiği sırada toplumsal alanda görülen değişmelerden ötürü, daha az ütopyacı, bilimsel yasalılık düşüncesine daha az uygundu. Gizli insanseverliğin desteklenmesi ve kentsel düzeltim örgütlenmeleri sıradan bir araştırma konusu haline gelmişti: Artık eğitim görmüş seçkini sosyolojinin değerli olduğuna inandırmak gerekmiyordu. Ayrıca, toplumsal hizmet ve öğretmenlik işleri için öğrenciler yetiştirilip dağıtılıyordu. Sosyolojinin yeni tartışma konusu "sosyolojinin ne ölçüde bilimsel olduğu" değil, "sosyolojinin nasıl yapılması gerektiği" idi.

Park sosyolojinin bilimsel yapısı ya da yöntemi hakkında hemen hemen hiçbirşey yazmamıştır. Ancak, gerek onun yazıları gerek bölümün tarihi eğitim ve etkinlik için örtük bir model oluşturur. Bu etkinlik Park'ın görüşünde temelini bulan bir iş bölümünü izliyordu. Sosyoloji büyük resmi çözümlemekten başka bir şey değildi; bu da dünya üzerine engin bilgi sahibi olmayı, çeşitli sosyolojik kuramlardan ve başka ilgili kuramlardan haberdar olmayı, bütün bunları biraraya getirmek için bol zamanı gerektiriyordu. Sosyoloji ayrıca, haber yaymak, dünyada olup biteni araştırıp bunu başkalarına -ortaya çıkan demokratik halka- iletmekti. Son olarak sosyoloji hakikate ilişkin daha kişisel bir düşünsel sorgulamayı sosyoloğun gözleri önüne sergilendikleri biçimiyle "insan yapısı"nı ve "insan süreçleri"ni anlama girişimini içeriyordu. Bu sorgulama bir an-

lamda evrenseldi-her çeşit aydınca ve dünyada başıboş kalmış, yollarını bulmaya çabalayan insanlarca paylaşılıyordu.

Park'ın kendi yaşamı bu görünümlerin hepsini yansıtıyordu. Akademik yazıları bütünüyle bu büyük resmin ayrıntılarından oluşuyordu. Sosyolojinin sınırlarını belirlemekle pek az ilgileniyordu: Tersine, denemeleri, felsefeyi, iktisadı, psikoloji, biyolojiyi, tarihi -hepsi de toplumsal değişmede çatışma ve uzlaşmanın önemi hakkındaki genel savını desteklemek üzere- sosyolojiye katıyor, engin bir alan çeşitliliğini biraraya getiriyordu. Park'ın yazıları bu anlamda kuramla dolu olsa da, bunlardan pek az soyutluk havası vardır. Daha çok bir haber havasıyla, bir haber toplayıcısı olarak Park'ın deneyimlerinin tadıyla doludur. Bu bir bakıma, Park'ın yazıları onun haber toplayıcılık rolünü yansıtıyordu. Öğrenciler, kenti ve azınlık yaşamını incelemeye giderek haber topluyorlardı. Onlar için haber yaymak, olup bitenler hakkında açık ve kuramsallaşmış bir biçimde yazı yazmak, bunu bir yayın halinde iletmek demekti. Çalışmalar kimi kez özel düzeltim gruplarınca belirlenir ya da yönetilirken, araştırma da demokratik genel kamuya iletilmesi gereken haberdi.

Thomas'ın ve Park'ın yararlı bir bilim olarak sosyoloji anlayışı düzayak değildi. Thomas'ın düzeltim önderliği için sosyolojinin değerini ortaya koymakla ilgilenmesi, daha sonraki sosyologlar üzerindeki etkisini azaltabilecek hoş olmayan saplantılara götürdü. Sosyoloji hakkındaki savı sosyolojik bilgiye dayanan bir seçkin düzeltimine ilişkin varsayımlara sıkı sıkıya bağlıydı. Bu bakımdan, Thomas sosyolojik yasaların hızla ortaya çıktığından pek emin değildi: Ortaya çıkışları ağır ise, sosyologların düzeltimcileri bilimin yine de yararlı olduğuna inandırmaları gerekecekti. Belki de sosyologlar, yasalar kendi kendilerine ortaya çıkarken ara bulgularını önerebilirlerdi. Elbette bu öneriler bu bulguların neye ilişkin oldukları ve nasıl uygulanacakları konusunda sorular uyandırırdı. "Bulgular" toplumsal koşullarla, tutumlarla ve onlara gösterilen tepkilere ilişkin bilgiyle daha çok ilgiliymiş gibiydi. Bu, düzeltim bilgisinin çoğu kez sınırlı ve dar olduğu durumlarda kesinlikle böyleydi. Sosyoloğun sunduğu araştırmanın derinliği ve yapısı uygulamaya hep ters düşüyordu. Thomas sosyolojik bilginin pratik eylem programı içerisine sokulması için toplumsal uygulayımcıların yetiştirilmesini öneriyordu. Uzun vadeli yasalar keşfedildiğinde, bu uygulayımcılar demokrasi ülküsü yolunda topluma kılavuzluk edebilirlerdi. Etkileşimcinin görüşünün ve demokrasi ülküsünün ne olacağı ise, sorunun bir parçası olarak görülmüyordu. Park'ın çelişkileri sosyolojik uzmanlık alanında daha da açıktı. Sosyolojik uzmanlığı istiyor, ama bunu yadsıyordu. Profesyonel bir eğitim bölümünün bütün işi, uzman olarak sosyoloğun rolünden yana konuşmaktı. Bununla birlikte, Park kendisi bu role geç girdi ve kendi yaşamında uzmanlığın önemi belirsiz kaldı. Çelişik savlarının herbirindeki temel öğeler uzmanlık ülküsünün aleyhinde konuşuyordu. İnsan çabası geniş ölçekli bir değişmeyi gerçekleştirmekte birazcık işe yarasaydı, doğal iletişim süreçleriyle kamuoyu oluşsaydı, sosyolojik sorgulama insana özgü doğal merakın yalnızca bir genişlemesi olsaydı, sosyoloji uzmanını kim gereksinirdi? Bu bakımdan, Park düzeltim araştırmasına kendisi bir araştırmacı olarak değil, araştırmacıların danışmanlık ve kılavuzluk eden öğretmeni olarak katılıyordu. Sayısız öğrenci uzmanlık gerektiren kariyerler izliyordu. Park bu çelişkileri iki biçimde gidermiş gibidir. İlkin, Park sosyoloji uzmanlığının toplumsal sınırlara -düzeltimin ne denli uzağa götürülebileceğine ve nerede kaçınılmaz olarak durak-

layacağına- ilişkin bir bilgi içerdiğini düşünüyordu. İkincileyin, bu tutucu işlev, hem Park'ın haber yayma buyruğuyla, hem özgür kılınmış insanların yaratıcı bir biçimde eylemde bulunacakları yollu değişmez kanısıyla ortasından kesiliyordu. Sosyolojinin bakış açısıyla, insan yapısına ilişkin bu imge belirsiz, basit ve çok fazla bireyci kalıyordu.

Değişmenin Gerçekleştiricileri: Toplumsal Etkileşim ve Önderlik

Yalnız sosyolojik bilginin nasıl uygulanabileceği konusunda değil, kimin uygulayacağı konusunda da sorunlar vardı. Thomas'a göre sosyoloji bilimini en çok kullanacak olanlar, toplumsal düzeltimciler, eğitim görmüş seçkinler olacaktı. Bu önderlik siyasal partidekinden hatta yasama düzeltimindekinden dikkatle ayrılıyordu. Yasama düzeltimi ussal toplumsal değişmeye yol açmaksızın hukuksal kabul gören, çoğu kez ancak yüzeysel bir düzeltimdi. Toplumsal değişme ise hem değerlerde (kurumların yapısında) hem tutumlarda dönüşümler içeriyordu. Bu ilerleyici değişmeleri gerçekleştirme yönündeki önderlik toplumsal evrim sürecinin içinden çıkıp geliyordu. Gelişmenin ilk aşamalarında, grup yaşamı yalnızca yaşamı sürdürme üzerinde odaklanmışken, güçlü önderler gerekliydi. Sonra, daha eğitimli önderler daha yüksek ahlâksal iç tutunum *(cohesion)* sağladılar. Sonunda, önderlik artık gerekli olmayacaktı. Kurumlar ve eğitim kendini yöneten, işbirliği yapan bir halkı olanaklı kılacaktı.

Thomas'ın evrimciliği herhangi bir önderliğin ancak ussal bir biçimde etkileşimsel olduğu zaman başarılı olabileceğini öngörüyordu. İzleyicileriyle doğru bir biçimde etkileşmeyen önderler önderliklerini uzun zaman sürdürmezlerdi. Kendilerine önderlik etmeyi önerdikleri daha geri grupların gereksinmelerine seslenmeyen önderlik grupları da aynı şekilde sınırlanmıştı. Önderlik aynı zamanda önderlerin kendi sınırlamalarına ve olanaklarına bağlıydı: Kimi içe dönük, kimi de dışa dönüktü; kendi içlerinde kalıcı bir denge bulamayan insanlar gerçek bir önderliğin gerektirdiği yaratıcı rolü oynamazlardı. Bu, seçkin gruplardan gelen önderler için de, daha az ilerlemiş gruplarda ortaya çıkan önderler için de doğruydu. Herbiri en dengeli ("etkili") önderliği ortaya çıkarırsa, bu önderler genel olarak daha ilerleyici bir toplum kurabileceklerdi. Bu sav, bu etkileşimlerin her zaman karşılıklı olarak eğitime bağlı olacağını öngörüyordu. Sonuç, bütün grupları sürekli olarak evrim merdiveninin üst basamaklarına itmekti. Süreç iyi işlerse hemen hemen hiçbir grup öne çıkamazdı.

Park'ın önderlik kuramı, tahmin edileceği gibi, toplumsal değişmeye ilişkin genel savını iyiden iyiye yaralıyordu. Park zaman zaman Thomas'ınkinden farklı olmayan iyiliksever bir seçkinden söz ederek, bir bakıma beceriksiz bir düzeltimci olarak gösterir kendini. Çoğu kez de, önderliğe yaklaşımında çarpık bir yan vardır. Onun düşünsel yol göstericilerinden oluşan kümede pek az siyasetçi ya da düzeltim önderi yer almıştır. Aydınlara -bilginlere, yazarlara, ozanlara- duyduğu açık hayranlığa karşın, ilerleme etkinliğinde onlar için hiçbir dolaysız rol düşünmüyordu -tam tersi. İnsanlara ahlâk öğretme ya da ders verme çabalarını yararsız görmeye eğilimliydi. İnsanlar grup çatışması bağlamında biçimlenen toplumsal yaşam içerisindeki "doğru" davranışı kendileri keşfediyorlardı: Kalabalıkların ortaya çıkması, bunların toplumsal devinim içerisinde oluşumu, toplumsal kurumlar içerisindeki biçimlenmeleri. Önderler aslında bu devinim-

lerin nedenleri olmaktan çok, odağıydılar. Üstünlük grupların sınırlı bir toplumsal alan içerisindeki baskılarıyla, belli bir alanda toplumsal düzeni zorlayan rekabetle, önce yer rekabetiyle, sonra da öteki kaynaklar için girilen rekabetle ortaya çıkıyordu. Yaşam devam edecekse, bu düzen çok önemliydi. Bu düzenin ne denli demokratik olabildiği toplumsal düzenin karşı karşıya bulunduğu güçlüğe ve insanların kendileri hakkında ne ölçüde bilinçli olabildiğine bağlıydı. Demokratik önderlik düşüncesinde çelişik hiçbir şey yoktu; dahası, bunun olanağı, halkın gereksinimlerine ve koşullarına seslenmediği sürece hiçbir önderliğin başarılı olamayacağı yollu kendisine, eşlik eden bir düşünceden doğal olarak çıkıyordu.

Bu bakımdan Park'ın önderliğe ilişkin temel savı işlevsel ve gerekirciydi. Ayrıca, onun kenarda kalmışlık kavramı da önderlikle ilişkiliydi. İnsanların, şeyleri geniş olarak görmek için, kendilerini geleneksel bağlarından kurtarmaları gerekiyordu. Önderlik olanağı, kimi kenarda kalma tipleri yeterli olmasa da, en çok kenarda kalmış olan gruplardaydı: Serseri en son sınır adamdı, bir çeşit şairdi, ama kökleri olmadığı için, toplumun ilerleyici biçimlenmesine katkıda bulunamazdı. Kök olmadan hiçbir ilişki olamaz, bir yönelim noktası olmadan da, ilerleme olamaz.

Thomas ile Park yaşayabilir bir önderlik hakkındaki genel imgelerinde açıkça birleşiyorlardı: Önderlerin etkin olmak için izleyicilerini anlamaları gerekiyordu; bu anlayışı edinmek içinse, yeterince donanımlı ve eğitimli olmaları gerekiyordu. Thomas'ın imgesi daha da ileri gidiyordu. Tutucu seçkin kesimlerin ya da alt sınıfların köktenci kesimlerinin önemini hesaba katmıyordu: Bu önderler izleyici bulabilirlerdi, ama aydınlanma artınca izleyiciler kendiliğinden azalacaktı.

Park bu tuzağa en azından açıkça düşmedi. Düzen kendi başına kaçınılmaz olduğundan, önderler duygu ile devinimi biraraya getirmek için yardım ederken hep bir çeşit toplumsal hizmet görüyorlardı. Önderlerin ahlâkça yargılanmaları toplumsal alanda pek birşey değiştirmiyordu; önderlerin halkça desteklenmeleri, önderlerin aleti olan siyaset adamlarının göçmen seçmenlerce, sendika önderlerinin üyelerce desteklenmeleri, hep toplumsal ve ruhsal bakımdan temellendirilmişti. Bununla birlikte, Park bu savı ancak bir yere kadar götürmek isteyebilirdi. Toplumsal devinimin yöneltilmesi güçleşince -devrimde olduğu gibi- önderlik bir başka görünüm alıyordu. Meşruluğu ancak daha sorumlu başka bir önderlik (devinimin dile getirdiği) aynı gereksinimlere seslenmediği sürece devam ediyordu. Sorumluluk tanımı da demokratik bir halk düşüncesine dayanıyordu. Böylece Park savını açıkça kanıtlanmış sayıyordu. Thomas'ta olduğu gibi, sorumlu önderliğin bir tanımının neden bir başkasına yeğlenmesi gerektiği, bir parça sorunlu kalıyordu.

Toplumsal Değişmenin Biçimi: Alanlar ve Düzenekler

Thomas ile Park'ın düzeltim imgeleri değişmenin nerede, ne zaman ve nasıl gerçekleştiği kavramlarını içeriyordu. "Ne zaman" hem grup çatışmasına ve karşılaşmasına *(encounter)* (ayrı kalma durukluk demekti), hem çatışan grupların gelişme düzeyine (güçlerine, eğitimlerine, kurumsal gelişmelerine, önderliklerine) bağlıydı. "Nerede" aynı çatışmalara ve karşılaşmalara bağlıydı. Değişmenin ilk alanları basit toprak parçalarıyla sınırlıydı. Birleşme biçimleri daha karmaşık hale gelince, toprak egemenliği

ulus devletlerinin kurulmasına götürüyordu.

Thomas'ın değişmenin gerçek düzenekleri hakkındaki anlayışı bu çatışma ve karşılaşma *(encounter)* bağlamı imgesiyle ilişkiliydi. İki ana düzeneğe -eğitim ve kurum oluşturma- koşullar içerisinde bakılmalıydı. Koşulları dışlayan eğitme ve kurum oluşturma girişimleri başarısızlığa mahkûmdu. Bu temellere dayalı düzeltim programlarına kusur bulmak kolaydı, ama yeni programların bu koşulları nasıl hesaba katacağını göstermek daha zordu. Thomas'ın yazıları, kötü yönetilmiş düzeltime ilişkin suçlamalarında, kurum oluşturma ve eğitime ilişkin olumlu imgesinde olduğundan daha keskindir. Model olarak işe yarayan kurumların hepsi eğitimin gelişmenin bir parçası olduğunu vurgular, hepsi olabildiğince bilerek kurulmuştur, hepsi halkın yaratıcı gücünü vurgular, hepsi eğitimli önderlerce yönetilir.

Park'ın toplumsal değişmenin biçimi hakkındaki imgesi genellikle daha dolaylı, daha çelişikti. En geniş değişme alanı dünyanın kendisi, coğrafi ve toplumsal barış arayan göçebe grupların gelgitiydi. Uluslar ve kentler bu bağlam içerisinde kuruluyordu. Kent, bu daha geniş devinim örüntülerinin odağı haline geldiğinden, değişmenin özel bir alanıydı. Kent, anlaşma ve uzlaşmanın da odağıydı. Bu iki özellik Park'ın kurum oluşturma ve eğitim fikri hakkında da bilgi veriyordu. Kurumlar kent bağlamında çok daha serbestçe kurulabilirdi, ama sınırsız bir serbestlikle değil. Gazetelerin etkililiği bile sınırlıydı: Yapabilecekleri en büyük şey, insanların yaşamlarıyla tutarlı en aydınlanmış (en geniş) haber biçimlerini sunmaktı.

Park'ın toplumsal değişmeye doğrudan karışma konusundaki Sumner'dan gelen çekingenliğine, iletişim aracılığıyla topluluk oluşturma konusundaki Deweyci eğilimine, maskelerin ardındaki yabancıları tanımaya yönelik Jamesci tutumuna bakıldığında, kent gazetesi ideal düzeltim kurumuydu. Onun yazılarında başka pek az kurum aynı dikkati çekmiştir. Eğitim kurumları bile haber yayma ve topluluk oluşturmadaki güçlerine bakılarak değerlendiriliyordu. Eğitim kurumları önemliydi, ama en önemli eğitim yaşamın -kent yaşamının- kendisinde yer alıyordu. Bu, zenciler, göçmenler, alt sınıflar ve seçkinler için de geçerliydi: Hepsi çağcıl (modern) uzlaşma bağlamında kendi yolunu çiziyordu. Ortaya çıkan çalışma fırsatından yararlanma (çalışma kurumlarının bu amaçla kurulduğu yollu bir düşünce pek yoktur) öğrenmeye çoğu okuldakinden daha fazla kapı açır. Park bu fırsatların farklılık gösterdiğini yadsımamıştır; gerçekten, bu toplumsal grupların çevresel ve iktisadi savaşımının zorunlu bir sonucuydu. Bununla birlikte, daha geniş geçerliliği olan nokta, deneyimin ve eğitimin fırsattan yararlanarak olanaklı kılınmasıydı. Kendini eğitme yalnız dışardan gelen göçmenlerin ve öteki yeni gelenlerin değil, onlara yardım etmeleri beklenenlerin de umuduydu. Park'ın düzeltim konusundaki şüpheciliği düzeltim yargıçları ve aydınlanmış toplumsal çalışmacılar gibi gerçekleştiricilerin ilerlemeye dönük çalışmalarını ortadan kaldırmaz. Tersine, onlar yeni sosyolojinin dinleyicilerinin önemli bir parçasıdır. Bununla birlikte, anlayışlarının çoğunu insanlarla uğraşmaktaki deneyimlerine ve bu yolla kazandıkları keskin görüşlülüğe yüklerler.

Thomas da, Park da düzeltimin temel biçimleri olarak eğitim kurum oluşturma arasındaki ilişkilerle uğraşıyordu. Thomas sorunların üzerine eğitimle gitmenin yeni kurum oluşturmaktan daha kolay olduğunu kabul ediyordu. Sosyologlar çok şey öğrendiği ve insanlar gittikçe daha iyi eğitimli olduğu için, kurumsal düzetimin göreçe

eksikliği umutsuzluğa düşürebilirdi. Öteki ilerleme koşullarını hazır sayarsak (büyük ve kuşku götürür bir sayıltı) yaratıcı insanların azlığı umut kırıcı olabilirdi. Onun tek yanıtı daha çok ve daha iyi eğitimdi.

Park'ın eğitim konusundaki sınırlı beklentileri bu sorunlarla başa çıkmak için daha büyük bir devinim alanı sağlıyordu. Bireysel aydınlanma ile toplumsal değişme arasındaki ilişki dolaylı ve belirlenmemiş olarak kalıyordu. Eğitimin sağladığı, düzeltim için açık sonuçlar veren tek değişme gazeteydi, ama sonuçlar ağır ve dolaylıydı. Daha dolaysız kurum oluşturma biçimleri ancak halkla ilişki içerisinde kalırlarsa iyi ve yararlıydılar. Park zaman zaman başarı için daha özel koşullardan dem vurur, ama "bizim" bu işlerin yönetimini ele almamız ya da yönetimine yardım etmemiz gerektiği üzerinde durmaz. Öyleyse, Park'ın söz konusu "biz"i ağır ağır kurulan demokratik halktır.

Toplum Bilimdeki İzleyiciler: Park İle Thomas'ın Çelişik Mirası

Thomas ile Park'ın değişmeye ve sosyolojinin yapısına ilişkin savları birleşmekte, ama aynı zamanda çok önemli noktalarda da ayrılmaktadır. Paylaştıkları toplumsal evrim kuramı -bunalıma ve çatışmaya verdiği önemle birlikte-, grup kavgası ve etkileşimi konusundaki genel çerçeveleri geniş ölçüde süreçsel bir bakışın oluşmasına yol açtı. Uyumluluğa ve toplumsal barışa gösterdikleri ortak ilgi, onları kurum oluşturma üzerinde yoğunlaşmaya götürdü; oysa kör bir uzlaşmanın yerini bilinçli bir yöneltimin alabileceği yollu kanıları, yaratıcılığı ve eğitimi vurgulamaya götürüyordu onları.

Öte yandan, özel yorumlarında ayrılıyorlardı. Thomas değişmeye kılavuzluk edilmesinde doğrudan müdahalcyi ve seçkin grupların rolünü önemserken, Park'ın daha gerekirci ve demokratik bakışı onu düzeltici çabalar karşısında daha bir kuşkucu kılıyordu. Thomas evrim sürecinin kendisinde bulunan ilerleme olanaklarından çok daha emindi; Park'ın daha az ilerlemeci tutumu, evrim süreci kendisini bir daha düş kırıklığına uğrattığında, kesintisiz değişme imgelerine dönmesini sağladı. Thomas'a göre, yaratıcılık ve bireyleşme bir işbirliği toplumunun gelişmesiyle tutarlı olmakla kalmaz, onun özü budur. Oysa Park'ın bireyi (toplum geliştikçe daha iyi bir yer bulma umudu olsa da) toplumsal katılımdan hep bir parça uzak kalıyordu.

Thomas'ın ve Park'ın öğrencileri çalışmalarını zaten çelişik olan bir mirasın çerçevesi içerisinde gerçekleştirdiklerinden, onları ayrı alt gelenekler olarak görmek güçtür; böyle bir ayrımın arzulanır olduğunu da sanmıyoruz. Thomas ile Park'ın herbirinin kendi öğrencileri vardı. Bir bakıma, ikisi biribirinin öğrencisiydi. Thomas'la çalışmamış olan (Thomas'ın erken "emekliliğinden" ötürü) sonraki kuşağın birçoğu, onun aynı zamanda Park'ın meslekdaşları olan öğrencileriyle çalışmıştı. Kariyerlerin ve düşüncelerin bu karmaşık örüntüsüne karşın, yapıtları ardıllarınca çeşitli biçimlerde yorumlandığı ve kendilerinden çeşitli biçimlerde etkilenildiği için, Thomas'ın ve Park'ın savlarının sınırları birbirinden ayrılabilir.

Biz kısa çözümlemeler yapmak üzere dört kişiyi yeğledik: Morris Janowitz, Herbert Blumer, Everett Huges ve Howard S.Becker. Onların yapıtlarının da *kimi* yanlarını seçtik ve özellikle başka düşünsel geleneklerin etkisini yansıtan yanlarını önemsememeye çalıştık: Janowitz'in çağdaş işlevselci sosyoloji hayranlığı; Hughes'un

antropolojik işlevselciliğe eğilimi; hatta Blumer ile Becker'in Meadci düşünceye bağlılığı. Öteki geleneklerin etkisinin, sosyolojideki izleyicilerin değişen bir toplumsal alanla karşılaşmış olmaları gibi konu dışı oldukları söylenemez. Bunlar, yani ardılların miras olarak aldıkları kurumlardan nasıl anlam çıkarmaya çalıştıkları ve bu uğraş sırasında onları nasıl yeniden biçimledikleri, kesinlikle konumuz içerisindedir.

Morris Janowitz, Thomas'ın karşılaştırmalı programıyla ortaklık kurmak için bilinçli bir çaba gösterdi (1966). Janowitz'in Thomas'ın yapıtı hakkındaki çözümlemesi, onun Thomas'ı (çok daha sonraki işlevselci sosyolojiye hazırlık yapan!) ilk makro sosyologlardan biri olarak gördüğünü gösteriyor. Makro sosyologlarsa, sosyolojinin bilimsel görevini (toplumsal değişme ile toplumsal-ruhsal sorunların sosyolojiyle ilintisi hakkında sınanabilir varsayımlar geliştirme) üstün bir biçimde kavradıkları halde, siyasal ve örgütsel boyutları bilmedikleri için kusurlu bulunmuşlardır. Gerçekte Janowitz'in siyasal sosyolojisindeki kendi araştırması Thomas'ınkine çok benzeyen bir toplumsal değişme anlayışına dayanır. Ayrıca onun topluluk siyaseti üzerine çalışmaları Thomas ile Park'ın adımlarını yakından izler: Yerel topluluk grupların karşılaşması için bir anahtar alandır (1952). Katılım çok önemlidir (dışarda yaşayıp içerde mal sahibi olanlar eleştirilir burada) ve sosyoloğun rolü bu etkileşimleri kolaylaştırmak, düzeyini yükseltmektir. Sosyolog bunu daha geniş bir toplumsal görüşü olduğu için yapabilir, ama grup etkileşimi değişmenin yönünü kendisi belirleyecektir.

Thomas'ın kuram ile uygulama arasındaki ilişki anlayışının geliştirilmemiş olduğu yollu eleştirilere karşın, Janowitz'in sosyolojisinin rolü hakkındaki imgesi onunkine çok yakındır. Janowitz'in Thomas'ın düşüncesinde bulamadığı kuram-uygulama boyutları bile ondan aldığı çok önemli mirasın bir parçasıdır. Seçkinleri eğitmekle sosyologların toplumsal değişmeye doğrudan ve en etkili biçimde katkıda bulunabilecekleri yollu anlayış ile insan yapısındaki yaratıcı olanakların ilerlemeci düşünceyi ve eylemi güçlendirdiği, sosyolojik bilgiye pratik bir biçim verdiği düşüncesi de Thomas'tan alınmıştır.

Bu iki izlek de Janowitz'in gelişen uluslardaki askerliğe ilişkin incelemesinde geçer (1964). Thomas gibi Janowitz de ilerleyici değişme sorununu baskıyı aşma sorunu olarak görür, ama yeni yeni ortaya çıkan ulusların tarihinde buna acı alaylı ters bir anlam verilmiştir. Baskı konusundaki uzmanlarsa toplumsal grupların en ilerisi ya da gizilgüç olarak *(potentially)* en ilerisi haline gelirler. Janowitz burada hem Thomas'ın etkileşimci mantığını kullanır hem de ondan uzaklaşır. Ortaya çıkan asker seçkinler yapısal ve düşünsel koşulları biraraya getirerek önderlerinin siyasal bilincini geliştirirler. Sosyal bilim bilgisi, eğitimlerinin bir parçası olarak, bu açıdan işe yarayabilir. Dahası, askerî kariyer yolu üzerinde siyaset üreten kişi, önder tipi -Thomas'ın yaratıcı insanı- olmaya doğru giden bir subay tipi vardır. Sosyal bilim bu önderlere yardım da edebilir. Bu, sosyologların yeni ulusal önderlere danışman olması demek değildir-tam tersi. Janowitz tek tek toplumsal müşterilerin uzman danışmanı olmaya çalışmanın yanlışlığını tekrar tekrar tartışmıştır. Temel, akademik sosyologun rolü, öğretmektir-iktidardakilere öğretmek, genel halka öğretmek. Bu Thomas ile Park'ın "aydınlanma" ülküsüydü. Daha geçerli olabilmesi için değişikliklere uğraması gerekmekle birlikte, Janowitz bunun sosyolojinin hâlâ ilk görevi olduğunu ileri sürer.

Janowitz'in ülküyü yeniden yorumlayışındaki canalıcı nokta, onun doğacak ve sosyo-

lojik bilgiye ortak olacak demokratik halk anlayışıdır. Bu satırlar boyunca Thomas ile Park'ın sayıltılarına verdiği sınırlı ve eleştirel değere karşın, değişmeye ilişkin kendi savı bu anlayışa daha çok bağlıdır. Asker seçkinler ortaya çıkan ulusları incelerken onların önderlerinin rolünü, yaygın uygarlaşma amacına yönelik çalıştıkları ölçüde kavrarlar. Bu bakımdan, seçkinler ile onların halkı arasındaki etkileşimin önderliğin yapısını biçimlemeye nasıl yardım ettiği konusunda hiçbir düşünce öne sürülmemiştir. (Janowitz araştırmasının önderliğin gelişmesinin iç belirleyicilerinde odaklaşacağını, ama bunun bile durumun böyle olduğunu göstereceğini söyler). İlerlemeci önderliğin, toplumsal bilginin ve halkın ilerleyici değişmeyi dilediği varsayılmaktadır.

Janowitz bu demokratik topluluğa bakarken Thomas'ın iyimserliğinden yola çıkar; çünkü demokratik topluluğun kendisine yöneltilen saldırılar karşısındaki dayanıksızlığından bir parça korkmaktadır. 1930'ların yerli faşist grupları üzerine yazdığı ilk yazılarından birinde, onların yetersiz önderlerinden ötürü başarısız oldukları sonucuna varır-ama gelecekteki bir iktisadî bunalım, daha eğitimli, bu yüzden daha etkili olan bir faşist seçkin gruptan tehlike getirebilirdi. Aynı "tehdit edilen topluluk" izleği Janowitz'in yerel topluluğa ve onun basınına ilişkin incelemesinde de görülür. Dağılmaya götüren Thomas-Park tipi güçlere (sanayicilik ve kentin geniş düzlemli örgütlenmesi) karşın, ana ilgi alanı basının ve yerel seçkinlerin topluluğun bütünleşmesindeki katkılarıdır (1952). 1960'lardaki birtakım düzeltim etkinliklerinin demokratik toplumsal yapıya gözdağı diye yorumlanması onun görüşleriyle tamamen tutarlıdır. Janowitz toplumsal düzene ilişkin kaygılarından bazılarını kanıtlamaya devam eder (1976). Bu Janowitz'in ilerleme konusunda kötümser olması demek değildir, ama onun olanağını ortadan kaldıran güçlere karşı sürekli tetikte bulunulması gerekir. Sosyolog, demokrasi savunumuzu sürdürerek ve daha etkili kılarak kendine düşeni yapar. Thomas'ın "kurum oluşturma" ifadesini kullanarak, ama bütünüyle onun siyaset karşıtı tutumundan yola çıkarak, sosyolog, seçime dayalı, parlamenter kurumların güçlenmesine yardım edecektir. Bunlar çökerse, demokrasi yok olur.

Bu demokratik topluluk sayıltısı Park'ın birçok ana izleyicilerinin yapıtlarının da temel özelliğini oluşturur. Bununla birlikte, Park'ın önderlik konusundaki belirsiz tutumuna, değişme, demokrasi ve bireyleşme konusundaki belirsiz tutumuna bakıldığında, sosyolojik sonuçların farklı bir görünüşü vardır. Bunu, örneğin Janowitz'in sosyolojinin toplumsal değişme süreciyle ilişkisi hakkındaki görüşünü Herbert Blumer'inkiyle karşılaştırarak görebiliriz. Blumer'ın sanayi ilişkilerinin yapısı hakkındaki görüşü de kendiliğinden yapıcı çatışma üreten demokratik bir toplum imgesine sıkı sıkıya bağlıdır (1947). Bununla birlikte, bu grupların hiçbiri ötekini, ilerlemeci, evrimci terimlerle, daha ilerlemiş olma düşüncesine "götürmez". Daha çok, grup çatışması ve uzlaşmasının devam etmesi, sürekli pazarlık konusu olacak bitmez tükenmez anlaşmalar dizisi, demokratik süreci oluşturur. Yaratıcılık sürecin kendine özgü bir özelliktir; örgütlü çalışma ya da iş, daha doyurucu bir çözüme yönelmek için gruplar arasındaki etkileşimi zorlayarak, her zaman yeni istemlerde bulunabilir. Yol işçileri gibi ("insan ilişkileri" uzmanlarının çok dikkat ettikleri) bireylerin eylemleri bu süreçte görece önemsizdir.

Blumer'ın grup etkileşimi düzeyindeki yaratıcılık düşüncesi Park'ın çelişik durumunun pek sıradan olmayan ve anlamlı bir yorumunu temsil eder. Blumer'ın sanayi ilişkileri düşüncesi, herhangi bir gerekirci biçime karşı durmak için kısmen Park'ın

Sumnerci yanını kullanır. Dünya açık bir dünyadır ve kesintisiz grup karşılaşmaları *(encounters)* ve çatışmalar döngüsü bunu kanıtlar. Öte yandan, Park gibi Blumer de demokratik süreç kavramından vazgeçmeye hazır değildir. Demokratik halk, sanayi ilişkileri rastlaşmalarında ilişkileri halk çıkarının sınırları içerisinde tutan, hakemlik eden bir yönetim biçiminde kurulur. Halk her zaman bir çıkar gütmeyebilir ya da bir çıkar dile getirmeyebilir; Blumer'ın kamuoyunun yapısının ve gelişmesinin araştırılması hakkındaki keskin savı budur. Eninde sonunda, Blumer kamuoyunun gerici olması olanağını kabul etmeyi hiç istememektedir. Bu, özellikle ırk ilişkileri alanında doğrudur; bu alanda, "öznel" gerçeklik -yani insanların biyolojik bakımdan farklı oldukları düşüncesi- ayrım gözetici örüntülere güçlü destek sağlamaktadır. Blumer ırk engellerini yıkmak ve insanları ortak çıkarları konusunda daha bilinçli kılmak için göçe, kentleşmeye ve mesleki uzmanlaşmaya güvenmektedir (Killian, 1970), (Blumer, Lind'de, 1973).

Blumer'ın Park yorumu ilerleyici, demokratik ilişkileri elde etmek için grupların karşılaşmasının ve yaratıcı grup tepkisinin olanaklarını ortaya koyma girişimini içeriyordu. Buna karşılık, Everett Hughes'un yorumu ilerleyici değişmeyi arttırmakta grup eyleminin sınırlarını vurgular. Bu bakımdan, Hughes Park'ın düşüncesinin daha karanlık, daha kuşkulu olan sonucunu benimser ve onun gizil işlev sorununa, kurumların kendilerini "başarılı birer şirket" olarak nasıl sürdürdükleri sorununa önem verir (1971). Bu sorun Hughes'un meslek yaşamı hakkındaki yazılarında özellikle göze çarpar (1958, 1971). Hughes Park'ın (ve Durkheim'ın) ortaya çıkan birleşme biçimi olarak mesleki uzmanlaşmaya ilgisiyle başlayıp bu meslek gruplarının toplumsal alanı parçalara bölme ve statü kazanma girişimlerinin nasıl sınırlı olduğu üzerinde durur.

Bu sınırlar iki bakımdan önemlidir. Biri düzeltimciliğin olanaklarına ve sınıflarına ilişkindir. Hughes'un meslek araştırmalarındaki şüpheciliği meslek gruplarının iyi iş görmelerinin doğal sınırlarına dikkati çeker. Herhangi bir meslek grubunun en büyük sorunu bir rekabet dünyasında ayakta kalmaktır. Grup birliği ayakta kalmanın sonucu ve gereğidir. Yine, dışlayıcı siyasetler, izin verme, ölçüt koyma olağan şeylerdir ve meslek yaşamının doğal sınırlarını oluştururlar. Bu sınırlar, özellikle, temel iyi hizmet etme sorunlarıyla insana hizmet eden mesleklerde iki yolu birden keser. Bir yandan iyi hizmetin sınırları müşterilerin üyeliğini engeller, işlerin nasıl yapılması gerektiğine katılmalarını kısıtlar ve genel olarak müşteri ile uygulayıcı arasında belli bir derecede uzaklık getirir. Öte yandan, aynı sınırlar, belli bir uygulayıcı grubunu desteklemeye devam ettikleri ölçüde, müşterilerin -aynı zamanda özgür eyleyicilerin- oy birliğini gerektirir. Burası Hughes'un kendi demokratik halk görüşünün ortaya çıktığı yerdir. Bilgiye açık (know l edgeable) halk mesleklerinin biribirini denetledikleri ve sürekli olarak ölçütlerini grup yaşamının gerçek koşullarına uydurmaya zorlandıkları rekabet sistemini destekler. Bilgiye açık *(knowledgeable)* halk aynı zamanda genel olarak iyi hizmetin sınırlarını kavrar. Araştırmacı sosyologlar meslek yaşamına ilişkin haber verirlerse bu sınırları, bilgiye açık halk, daha iyi anlar.

Aynı uslamlama ikinci bir kaygıya götürür: Belli bir grubun, başkaları karşısındaki tutumu denetlenemeyecek ölçüde güç kazanması olanağına Hughes bu sorunu dar anlamdaki meslekler bağlamında değil, anlamlı bir biçimde, siyaset bağlamında ortaya koyar. Nazi olgusu kesinlikle "başkası için birşey yapma"nın demokratik bir halkın denetimi ya da onayı olmaksızın "başkasına birşey yapma" haline geldiği durumu temsil ediyordu.

Hughes'un bu duruma ilişkin açıklaması Park'ın çelişik düşüncesine pek uygun düşer. Kurum oluşturma düzeyinde, Alman zulmü halk incelemesini ya da denetimini, grup çıkarının dengelenmesini engelleyen gizli bir örgüt (S.S.) büyümesinin sonucuydu. İnsan anlayışı düzeyinde, zulmün "kendi" halkından çok yabancılara ve rakiplere yapılması, "pis iş" hakkındaki Almanların örtük olarak benimsedikleri o koca yalanı kendi kendine beslenir hale getiriyordu. Hughes'a göre, Nazi Almanya'sının verdiği ders, insanın bir uç yeteneğini betimlemesinden çok, sorumlu meslek yaşamının sınırlarını göstermesidir. Meslek yaşamının en büyük özelliklerinden biri, pis işleri başkalarına yaptırmamızdır. Bu böyle olunca, bizler (demokratlar) pis işlere izin verirken, bunu en azından tam bilgi ve sorumlulukla yapmalıyız. İnsanlara içerisinde pis işler göreceği gizliliği bağışlarken aynı zamanda bu işlerin genel yapısının korunabileceği koşulları sürdürmeyi de gereksiniyoruz. Sınırlarımızı nereye çizmenin usa yatkın olacağını ancak mesleklerin ve toplumsal hareketlerin karşılaştırılması anlatabilir bize. Hiziplerin tehlikesi bu karşılaştırmayı engellemesidir: Sosyologun gözü bağlıdır, demokratik tartışmanın kapısı da kapalıdır.

Hughes'un demokratik topluluğun can alıcı noktası olarak halkın tam katılımına ilgisi Erving Goffman'ın bütün insanların toplumsal etkileşim kısıtlamalarıyla yararlanabilir olduğu yollu anlayışında ilginç bir karşılık bulur. Çoğu kimse onu kesinlikle o geleceğin içerisinde düşünse de, kısmen Goffman kişiler hakkında açıkça yazdığı için, kısmen etkileşime ilişkin kılı kırk yaran çözümlemeler yaptığı için öyle düşünüyorlar. En azından Hughes'tan kuşku götürmezcesine etkilendiği Chicago Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'ndeki gerçek "yetişmesi"nden başka, düşüncesindeki kimi sürekli izlekler etkileşimci izlekleri yansıtır.

Bu izleklerin en başında, onun keskin, açık ve yinelenen gerekircilik karşıtı savı -ya da bizim terimlerimizle, insan özgürlüğü ve yaratıcılığı için bir merkez yer ararken kısıtlamaları nasıl düşüneceğimiz sorunuyla uğraşması- bulunur. İlk ve en çok bilinen yazılarından biri olan "Bütüncül *(Total)* Kurumların Özellikleri Üzerine" (1961), Goffman'ın güçlü bir yapısal gerekirciliğini varsayarak okunmuş olabilirdi, ama "Bir Kamu Kurumunun Artyaşamı" adlı bir başka yazısında, aynı yıl, bu kurumlar (yani herhangi bir kurum) içerisindeki bireylerin kurumlarca tam olarak denetlenmekten ve baskı altında tutulmaktan -kuruma duyulan kişisel bağlılıktan gelen iç denetim dahil- kaçınmayı nasıl becerdiklerini gösteriyordu (1961). Gerçekten, Goffman özel türden toplumsal yapıların özel türden kişilerin evrimi için malzeme sağladığını ileri sürerek daha önceki bütüncül kurumlar yazısının düz okunuşunu tersine çevirdi; böylece bütüncül kurumlar bireylerin eylemlerini bütünüyle belirlememektedir; kendi evrimlerini de kesinlikle tam olarak belirlememektedirler.

Burada ve öteki yapıtlarının çoğunda, yapısal gerekircilik, Goffman'ın aslında yapısal koşulların insan eylemini açıklamak için gerekli olduğunu, ama yeterli olmadığını ileri sürerek karşısında saf tuttuğu bir kuramsal düşüncedir. Goffman'ın okurları bu düşüncenin odağının etkileşim kurallarını vurgulaması olduğunu hemen kabul edecektir. Bunlar ve öteki kurallar bireyin davranışı için çok önemlidir, ama kendi başına yönetici değildir. Goffman etkileşim kurallarının nasıl sürdürüldüğünü, nasıl korunduğunu, nasıl yön verdiğini, nasıl çiğnendiğini, nasıl düzensizliğe düştüğünü, nasıl yeniden işlevli kılavuzlar olarak biraraya geldiklerini göstermekte güçlük çekmektedir. Son ve en kar-

maşık kitabı olan *Frame Analysis*'inde (1974), Goffman kuralların, normların, rollerin ya da herhangi bir yapısal öğenin davranışı kesinlikle belirlediği düşüncesine karşı tutumunu açıkça dile getirmektedir ("Birey ile rol arasında hiçbir zaman tam bir özgürlük hiçbir zaman tam bir kısıtlama beklenemez") (1974: 269). Son sayfalarda, Goffman yalnızca durumun hep gizilgüç olarak sorunlu olduğunu değil, kişinin kendisinin de sorunlu olduğunu ileri sürerek, bu savını yazılarının başka yerlerinde olduğundan daha ileri götürmektedir. Kısaca, birey uygun esnekliği gösterecek şekilde epeyce karmaşıktır; bu bakımdan, kişi toplumsal kurallara uyarak eylemde bulunduğundan, özgürlük toptan olmaktan uzaktır; ya da Goffman'ın zarif anlatımıyla, "Oyuncunun ve onun oynama yeteneğinin aynı şekilde sorunlu ve olanaklı bir toplumsal açıklamaya aynı şekilde açık olduğunun görülmesi gerekir." (1974; 270)

Bir başka yinelenen izlek sapkınlık *(deviant)* ya da olağandışı davranış ilişkisidir; Goffman'ın ele alışına dayanarak, Chicago'luların toplulukla sürekli ilgileri bu izlekte kolayca görülebilir. Özetle, Goffman görünüşte olağan olmayan bir ilişki hakkındaki psikiyatri ya da kişilik psikolojisi açıklamasına karşı çıkar. Hepimiz insan olduğumuz için aşırı davranıştan öğreneceğimiz bir hayli şey vardır. Normların özü bile bu normlara uymakta başarısız olunabileceğini gösterir. Hepimiz "normal sapkınlarız" (1963: 130). Psikozlu kimselerin sergilediği kural çiğneme davranışları bile "herşeyden önce toplumsal örgütlenmenin, yani birbiri için mevcut kişilerin örgütlü birliğinin bozulmasının ve kurulmasının kurallarıdır." (1967: 148). (Goffman'ın yazıları gerçekte psikozluların ve nevrozluların davranışlarının psikiyatristlerce ve toplumca tanımlananlar dışında herhangi bir hastalık kanıtı göstermediğini öne sürüp, 1960'larda zihinsel hastalıklara ilişkin psikiyatri açıklamalarına sertçe tepki gösteren kimi sosyologlara önderlik etti.) Retorik bakımdan olduğu kadar ahlâk bakımından da Goffman damgalayıcılara, suçlayıcılara, profesyonel ahlâk hocalarına karşı damgalanmış ve sapkın zihinsel hastanın yanındaydı. Bu tutumun topluluk sorunuyla ilişkili olduğu yer topluluğun ortak temellerinin kurallar - normlar- olmasıdır. Bunlar kendiliğinden değil, topluluk üyelerinin sürekli eylemleriyle benimsenir. Bu kuralların varolması yoldan sapabileceğimiz -ve sapmakla suçlanabileceğimiz, böylece de topluluk dışına atılabileceğimiz-anlamına gelir; ama ahlâkçı Goffman hepimizin insan olduğunu vurgular. Sosyolog Goffman'sa, bu daha geniş topluluğun üyeleri olarak hepimizin birbirimizden birşeyler öğrenebileceğimize inanır. Bir etkileşimci olaraksa, bireysel yazgımızı belirlemek için kural ve ahlâkla bize özgürlük verilmiş olduğunu kesin kılmak ister.

Goffman'ın topluluğun yapısına ilişkin çok genel sayıltısı şunu öne sürer: Her ne kadar topluluk hem Park'ın hem Thomas'ın yapıtında güçlü ve sürekli bir izlek olsa da, etkileşimci gelenekteki bu iki çabanın hiçbiri modern Amerika'da topluluğun ilerlemesini yorumlamak için açık ve doyurucu bir yol göstermemiştir. İki öncünün temel fikirlerini sorgulamakla birlikte doğrudan doğruya onların geleneğini sürdüren Howard S.Becker'in yapıtında bu iki çabanın çelişkileri yansılanmaktadır (1970).

Becker'in sapkınlık üzerine etkili yapıtı giderek parçalanan, bir ya da daha fazla güçlü grubun egemen olduğu bir toplumun demokratik olarak yönetilen bir topluluk haline sokulamayacağını öne sürer. Sapkınlar dünyası karşılıklı korunmak için birbirine sokulan, zaman zaman aynı toplumsal uzayı denetim altında tutmak isteyen daha güçlü gruplarla çarpışan ayrı gruplar, bireyler dünyasıdır. Bir yandan, gruplar arasındaki bütünleşme

düzeyi düşüktür. Öte yandan, grupların toplumsal uzayı büyütmeye giriştiklerinde kullandıkları araçlar sapkınlık biçimlerini sürekli olarak cezalandırır ve arttırır. Burası Thomas'ın etkileşim sorununun yeniden biçimlenmiş bir hale girdiği yerdir. Thomas grup-lar arasındaki etkileşim sorununu değişme yönünde ussal bir denge ya da hakça bir alış-veriş sorunu olarak görüyordu: Gruplar bilinçlilik için oy alışverişi yapacaklardı. Bu etkileşim eğitimli seçkinlerin önderliğini haklı gösteriyordu. Becker'e göre, güçlü grupların daha da büyüyen gücü haksız sonuçlara, özellikle de öteki insanların varlığını belirleme çabalarına götürür. Bu belirleme onları insan topluluğu içerisindeki haklı yerlerinden yoksun eder. Böyle bir toplüluk kurma olanağını azaltır. Demokratik bir toplum olanaklı olsaydı ahlâkçıların ve başka güçlü grupların dışlayıp damgaladığı sapkın değerleri içerisine almaya açık olurdu. Toplumdaki kimi ayrı bölgeler kendilerini sapkın değerlerle etkileşmeye açık görüyorlarsa da (marijuana yasallığı) tam olarak bütünleşmiş toplum kavramı, kendi benimsediği değerler doğrultusunda gerçek olmaktan uzaktır.

Bir bakıma Becker'ın hoşgörü ve toplumsal eleştiri anlayışı İngiliz liberalliğindeki karşıt imgeye Thomas'ın tam bütünleşmiş toplumuna olduğundan daha yakındır. Bununla birlikte, Becker'ın seçme hakları sunan sapkın gruplar düşüncesi demokratik süreç ülküsünün ötesine geçer. Düşüncesinin tümü Park'ın maskenin ardındaki gizli kişi kavramına çok yakındır. Bu düşünce bütününün Becker'e yöneltilen siyasal-yöntemsel eleştiride açık hale gelmesi de anlamlıdır. Eleştirilerin en iyi bilineni Alvin Gouldner'inkidir (1973). Gouldner'in saldırısı iki noktada yoğunlaşır: Becker'in güç kazandırdığı biçimiyle "ezilenler" sosyolojisi yalnızca federal bürokrasiye yönelen saldırıya bir destekti (onlara yerel refah görevlilerinin "ezilenleri" nasıl kötü yönettiklerini göstererek); az zarar görenler, çok zarar görenler diye ayrım yapmadan ya da zarar görme sorununun kendisine herhangi bir gerçek tutkuyla yanıt vermeden güçsüz gruplara genellikle duygudaş olarak, Chicago sosyolojisi iktidardakilere uygun düşen ve suçluluk duygusu içinde yaşayan liberal akademisyenleri yatıştıran serin kanlı, tutkudan arınmış bir duygudaşlık tutumu ortaya çıkardı.

Becker'ın bu eleştirilere verdiği yanıtın mantığı (1973) hem Thomas'a hem Park'a borçlu olduğunu göstermektedir. Herhangi bir ilerleyici toplumsal değişmenin merkezinde bilgi sorunu vardır ve hiçbir düzeltimci açıklama ya da devrimci tutku bu bilginin yerini alamaz. Sosyolojinin sorunu ilerlemenin koşullarını ortaya koymaktır ve ana koşullardan ikisi insanların başka insanlara nasıl davrandıkları ve insanların kendileri ve başkaları hakkında ne bildikleridir. Başka insanlara kötü davranılmasının nedeni çoğu kez onlar hakkındaki yanlış algılar değildir, ama bunun da katkısı vardır; ayrıca kötü davranış yaygın "güvenilirlik hiyerarşisiyle" desteklenir. Daha önemlisi, insan gruplarının kendi adlarına eylemde bulunmaları engellenir; çünkü bu, eylem için seçme haklarını kısıtlayabilen daha güçlü gruplarca kendilerine kabul ettirilmiştir. Bu sebeplerle, sosyolojinin gücü kurbanlara ve öteki yandaşlara kendi insanca yanıtlarının gerçek kaynağını gösterme olanağında yatar.

Sosyolojik araştırmanın olumlu rolü, sosyologların sorunlarına yaklaşımlarındaki özen ve açıklıkla sağlanır. İnsanların doğru ve yararlı olarak incelenmesinin garantisi, soyut ahlâk dersleri vermekten ya da haklarında kuramlar oluşturmaktan çok, onlarla içten ilişki kurmaktır. Yalnızca baskı kuranlara yardım eden bilgi toplama işi karşısındaki güvence ise, yalnız yöneticileri ya da iktidardaki insanları ilgilendiren grup-

lara değil, söz konusu bütün gruplara ve bunların etkileşimlerine bakmaktı. Bu bakımdan, Chicago sosyolojisi başarısız olduysa, kendi programını yürütme -gerçekten etkileşimci tutumu takınma- anlamında başarısız olmuştur. Ancak grupların bir biri üzerinde gerçek, karşılıklı etkilerini gördüğümüz zaman birbirlerine verdikleri zararın derecesine karar verebiliriz. Bu ilgi hiç de yansız değildir. Ancak zihnin [dönüşüp] olabileceği âlet haline gelmesi için elden geldiğince geniş ölçüde, keskin bir biçimde kullanılması gerektiği söylenmektedir.

Gerçekte, sosyolojinin hepimizin üzerinde uyuştuğu etik yargıları -örneğin Becker'in demokratik toplum imgesini, "bizim" hepimizin paylaştığı insanlık etiğinin genel evrenini- sınama gücü vardır. Thomas'ın eğitim görmüş seçkini iyi niyetli bütün insanları kapsayacak ölçüde genişletilmiştir. Bu iyi istenç olmadan maskelerin ardındaki insanları bilme ve etkileşimin getireceği yararlarla zararları anlama olanağı ancak sınırlı olur. Thomas ile Park'ın izleyicilerinin vazgeçmeyi hiç istemedikleri gerçek bir demokratik toplumun olanağı da öyle.

Etkileşimciliğin Meadci Yanı

Bir sosyolojik düşünce okulu ya da genel bir düşünsel tutum olarak etkileşimciliğe ilişkin çoğu inceleme George Herbert Mead'i onun kurucu babalarından biri diye gösterir. "Chicago Okulu", "etkileşimcilik" ya da "simgesel etkileşimcilik" gibi terimlerin belirsizliği bu savları tartışmayı güçleştirir-belki de verimsiz kılar. Mead'in bir aydın kişi olarak önemi bir "etkileşim" kuramıyla ilişkisi ortadadır (Mead, 1932, 1934, 1936, 1938; Petras, 1968; Reck, 1964). Ama Chicago Üniversitesi'nden çıkan gelenekle kimlik kazanan sosyologların çoğunun dikkatle okunması göstermektedir ki, Mead'in bütün düşünüşünün kullanılışı çok az ya da önemsenmeyecek kadar az olmuştur. Meadci kavramları doğrudan doğruya kullanmış olan ya da bir araştırma çerçevesi olarak Mead'in sosyal psikoloji kuramını kullanmış olan toplumsal araştırmalarda da, onun daha geniş felsefi ve toplumsal düzeltim kaygılarıyla pek az bağ kurulmuştur. Mead'in sosyal psikolojisinin kimi yanlarını sosyolojik yapıtlarına almış olan sosyologlar ise, Mead'in düşünüşünü Thomas ve/ya da Park'a çok daha fazla dayanan bir yaklaşım içerisine sokmaya çalışırlar.

Kendi sosyal psikolojisinin Sosyoloji Bölümü'nde geliştiren sosyolojiyle ilişkili olduğunu kesinlikle bilmesine karşılık, Mead kendini Chicago sosyolojisinin kurucularından biri olarak görmemiştir kesinlikle. Mead profesyonel bir felsefeciydi ve kişinin yapısına ilişkin soruşturmaları felsefi kaygılardan çıkıyordu. Aynı zamanda bir toplumsal düzeltimciydi, ama kişisel olarak bir sosyoloji geliştirme gereğini hiç duymayan biriydi.

Mead'in toplumsal değişme görüşünün Thomas ve Park ile ortak bir çok noktası vardı, ama o, aslında ikisinden de daha iyimserdi ve bir bütün olarak "uygarlığın" ilerlemesi üzerinde duruyordu. Mead'in düşüncesi özel bir irdelemeye değer olduğundan (Fisher ve Strauss), biz burada yalnızca Mead'in toplumsal değişme görüşünün, istediği uygarlık gelişmesini içerecek bir sosyal psikolojiyi geliştirmesini gerektirdiğini; gitgide artan erim ile önemde paylaşılmış söylem evrenlerini evrimci doğrultusunda harekete geçirsin diye tasarladığı bir sosyal psikoloji geliştirmesini gerektirdiğini belirteceğiz. Bu sosyal

psikoloji de çeşitli türlerde psikolojik ve sosyolojik yapıtlar için kalkış noktası oldu. Yine, alt-okullar arasında ayrım yapmanın yararlı olduğunu sanmıyoruz. Dahası, genel terimlerle şunu sormak istiyoruz: Chicago Sosyologları Mead'in sosyolojisiyle bağlantılarından ya da onun içerisine gömülmekten ne kazanmışlardır?

Bu sorunun yanıtı kuşkusuz karmaşık olsa gerek. Biz burada onun birkaç olanaklı yanını sunuyoruz. İlkin, Mead kendi sosyal psikolojisi aracılığıyla farklı etkileşimci kuşaklara bir çeşit felsefi temel sunmuştu. Ne çeşit? Kesinlikle alışılmış anlamda bir metafizik, bir bilim felsefesi, bir mantık, bir bilgi kuramı değil. Biz Mead'in sosyolojik -psikolojik yazıları ve dersleriyle dile getirilmiş olan evrime, toplumsal değişmeye, topluluğa vb. ilişkin genel görüşlerinin genel etkileşimci yaklaşıma çok yardımcı olduğunu düşünüyoruz. Özellikle de farklı etkileşimci kuşaklarının başka geleneklerin düşüncelerine karşı çıkarak onun düşüncesinin farklı yanlarını önemsemeye çalıştıkları söylenebilir: Örneğin 1920'ler ve 1930'lar boyunca, davranışçılar insan davranışını açıklama konusunda, insan davranışına ve aynı zamanda topluma bakış biçiminin içerebilecekleri konusunda önemli bir rakip durumundaydılar. Önceleri, Mead'in dersleri ile yazıları içgüdüsel açıklamalara bir karşılık oluşturuyordu. Sonra, bunlar kesinlikle insanın ve toplumun Freudcu ve psikiyatrik yorumlarına karşı kullanıldılar. Blumer'ın yazılarında da (1962, 1969) öteki düşünsel bakış açılarına karşı bu çeşit savunular görebiliriz ve gelenekler temelde gerekircilige (biyolojik olmayan, ruhsal toplumsal-yapısal gerekircilige) karşıdırlar, oysa etkileşimciler kısıtlama ile özgürlük arasında bir denge bulmaya çalışmışlardır. Bu gerekircilik karşıtı tutumu ilk kez 1949'da yayınlanan (Lindesmith, Strauss ve Denzin, 1975), etkisi uzun süreli olmuş etkileşimci ders kitabında da açıkça görebiliriz.

Mead tartışmasıyla bir parça ilgisiz olsa da, sosyoloji uğraşı için psikolojiyi önemli sayan birkaç gelenekten biri olan Chicago etkileşimciliğine göre *herhangi* bir psikolojinin nasıl işlediğini özetle gözden geçirmeye değer. En azından sosyal psikolojinin bir türev ve bir küçük alt -alan olarak geliştiği Amerika'daki psikolojiden farklı olarak, Chicago usulü sosyolojik sosyal psikoloji bu bilimin odağıydı (Karpf, 1932). Sosyal psikolojiyi sosyolojinin baş alanı sayan Thomas'ı ve sosyal psikolojinin, Deweyci ve Jamesci yanlarından ötürü, daha az açık, ama çok önemli olduğunu düşünen Park'ı tartışırken bunun nedenini söylemiştik. Görece önce gelen etkileşimciler sosyal psikoloji dersleri veriyor, ders kitapları yazıyorlardı. Ama ilginç sorun, araştırmalarında Mead'in sosyal psikolojisini merkez olarak kullanıp kullanmadıklarıdır. Bazı açık örnekler var: Becker ile arkadaşlarının tıp öğrencilerine ilişkin çalışmalarında Mead'in "bakış açısı" kavramını kullanmaları (1961); Lindesmith'in uyuşturucu alışkanlığına Meadci, dilsel yaklaşımı (1968); Dawis'in Mead'in zamanı ve ortaya çıkmayı *(time and emergence)* ele alışını kullanması (1963); Denzin'in çocukların incelenmesinde genel olarak Meadci psikolojiyi benimsemesi (1978). Ayrıca Mead'in kendine özgü kavramlarının yararlılığını sınamaya ya da özel sınanabilir varsayımlar halindeki sonuçlar çıkarmaya girişen çalışmalar olmuştur. (Stryker, 1962). Mead etkileşimci yazılarda yaygın bir biçimde alıntılanır, ama alıntılanmasının nedenini anlamak her zaman kolay olmaz, araştırıcının genel etkileşimci tutumu için bir çeşit felsefi temel olarak görülmesi ölçüsünde anlaşılabilir ancak.

1960'larda, yeni-Marxçılık ve fenomenoloji gibi başka yaklaşımlarla ortak olarak, et-

kileşimcilik hem Birleşik Devletlerde hem dışarda gitgide artan bir geçerlik kazandı ve gelenek de birbiri ardından gelen ve bugün çok sayıda eğitim ve öğretim kurumunda yerleşmiş bulunan etkileşimci kuşaklarca öğretilmeye devam etti. Thomas-Park usulü etkileşimcilik, Meadci psikolojiyle pek karışmadan, ortaklaşa davranış (Weller ve Quarantelli, 1973; Klapp, 1964, 1972; Shibutani, 1970), toplumsal hareketler (Gusfield, 1963; Turner, 1970); meslekler (Bucher, 1970; Daniels, 1975; Faulkner, 1972; Olesen ve Whitaker, 1968); kent ilişkileri (Kornblum, 1974; Gans, 1976; Lofland, 1973), ırk ilişkileri ve azınlık ilişkileri (Shibutani, 1965; Killian, 1970) gibi araştırma alanlarında devam etmektedir. Kimi araştırmacılar, özellikle yeni yetişmiş olanlar, Chicago usûlü literatürdeki köklerini çok açık bir biçimde kabul etseler de, büyük olasılıkla kendilerini etkileşimci saymamaktadırlar. Etkileşimcilik giderek, hâlâ canlılığını koruyan, törensel kurucu babası George Mead olan "simgesel etkileşimcilik" anlamını kazanmıştır (Blumer, 1969; Stone ve Farberman, 1970). Daha önce belirttiğimiz gibi, hem eleştirmenler hem etkileşimciler Blumer'ın Mead'e ve simgesel etkileşimciliğe ilişkin uyarlamasını bugünkü etkileşimci tutumun temsilcisi olarak görme eğilimindedirler. Bu durumda tuhaf olan, Blumer'ın daha önceki tartışmamızda da gördüğümüz gibi, Chicago geleneğinin hem Mead, hem Park-Thomas kolunu miras olarak almış olmasıdır. Blumer ırk (Lind'deki Blumer, 1973), (Killian, 1970) ya da ortaklaşa davranış (Lee'deki Blumer, 1951) gibi değişmez konulara ilişkin yazı yazdığında, düşüncesinde Mead'den gelen pek az şey varmış gibi görünüyor; çünkü o sırada doğrudan doğruya özellikle Park'ın soyundandır; ama sosyal psikoloji hakkında yazı yazdığında ya da açıkça "simgesel etkileşimci" yayınlara hitap ettiğinde, açıkça Meadci bakış açısının bir yorumunu ortaya koyar (1969). Blumer ile Mead'in son hayranlarının düşüncelerinden olduğu kadar kendi öğrencilerimizden de açıkça biliyoruz ki, onların yazıları işlevselciliğe, alan araştırmasına, sosyal bilimde nicelemeye gösterilen tepkide -bir o kadar üniversite yönetimleri, bürokrasi vb. gibi hedeflere gösterilen tepkide- önemli bir rol oynamış olan istenç izleğinden, "etkin-eyleyici"den *("active-actor")* söz ederler.

Eleştiri ve Tepkiler

İstencin önemsenişi elbette Chicago etkileşimciliğinin iki kolunda da derindir. Bununla birlikte, etkileşimcilik -"simgesel etkileşimcilik" olarak -Meadci sosyal psikoloji ile aynı şey sayıldığında, toplumsal yapısal etkenlerin ("kısıtlama") önemsenmeyip istençli eylemin ("özgürlük") aşırı önemsenmesi hatalı olabilir (Bandyopathyay, 1971; Lichtman, 1970). Mead'i satır satır okuma sıkıntısına katlanılırsa, büyük olasılıkla böyle bir sonuca varılamayacaktır; özellikle *Mind, Self and Society*'sinden (Zihin, Özben ve Toplum) ya da çok özel sosyal psikolojik yazılarından başka yazıları okunursa. Ama çoğu eleştirmenin tanıdığı ve bir çok genç etkileşimcinin kendilerini özdeşleştirdikleri kişi Mead'dir. Öyleyse, son yıllarda Mead'e ve Meadci bayrağı dalgalandıran etkileşimciliğe bir sürü tepki gösterilmesine şaşmamalıyız. Örneğin -az önce belirtilen eleştiriden başka- gerçekten etkili bir Marxçılık daha iyi bir sosyal psikoloji gereksinir; öyleyse Mead acaba Marx'a özellikle "genç Marx"a bağlanabilir mi (Reynolds, 1973)? Belki de simgesel etkileşimcilik sosyoloji bile değil, idealist felsefenin bir başka çeşididir; ya da toplumsal olguyu açıklarken temel (yapısal) öğeleri dışarıda

bırakarak idealist olduğundan burjuva liberal düşüncesinin bir başka çeşididir; ya da yalnızca işlevselciliğin bir başka koludur (Zimmerman ve Wieder, 1970); herşey "belirsiz" ve açık bırakılmış sayıldığından, etkileşimcilik doğru dürüst bir sınanabilir kuram geliştirmemiştir, geliştiremez de (Huber, 1973; Swanson, 1961).

Bu tür eleştirilerle karşılaşan -ve kendilerine geniş kapsamlı hükümetlerin zorlayıcı hükümet eylemlerinin, güçlü şirketlerin, savaşmanın, öteki şiddet biçimlerinin vb. yadsınmaz uygunluğunu zorla kabul ettiren bir çağın ürünü olan- genç etkileşimciler, toplumsal yapısal değişkenleri hesaba katmakta başarısız olmalarının "makro sosyoloji"yi ihmal edip mikroskopik çalışmaları amaçlamış olmalarının sorumluluğuyla kendilerini suçlu hissederler. Bu bakımdan ellerindeki Meadci bakış açısı uyarlamasını alıkoymaya çalışırken, bilinçli olarak makro sosyoloji araştırmalarına girerler (Denzin, 1978; Faberman, 1975; Gerson, 1978). "Siyaseti" etkileşimci gelenek içerisine sokmaya çalışırlar. Öncellerinin toplumsal yaşamın bu canalıcı boyutunu ihmal ettikleri duygusu ya da inancı içerisindedirler (Hall, 1972) ve bunu Meadci gelenektekinin örnekleri diye yorumladıkları şeyleri (Bensen ve Day, 1977; Maines, 1977), yani "pazarlıkla kurulmuş düzen"e (*negotiated order*) ve "yapısal süreç"e verdikleri önem (Strauss, 1963, 1964; Glaser ve Strauss, 1968; Glaser, 1977) ve örgütlenmelere ilişkin ortak çalışmalarıyla, Strauss, Bucher, Schatzman ve Glaser gibilerin yapıtlarını, o biçimde yazılmış takipçi yapıtları göstererek, "makro" ile "mikro"yu birleştirmeye vardırırlar. Burada da yine tuhaf olan, bu araştırmanın hem Thomas-Park kolunun, hem Meadci kolun bir ürünü olması ve gerçekte yine, satın aldıklarını ilk sahiplerinin kesinlikle beğenmeyecekleri, tanımayacakları biçimlerde yanyana koyan kimi erkek ve kadınların, bir etkileşimci müzayededde özellikle değerli buldukları için, etkileşimciliğe ilişkin ne varsa seçip almalarına bir örnek oluşturmasıdır.

Mead'e pek az şey, Park ya da Thomas'a çok şey borçlu olan etkileşimciler bu tür eleştirilerden özellikle etkilenmezler. Bununla birlikte, yıllar önce Chicago Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nün kendi içerisinde Samuel Stouffer ile William Ogburn'un Blumer'a ve öteki etkileşimcilere yönelttikleri türden saldırı, yani sosyolojinin bir şeyi sınamak için istatistiksel çalışmaları gereksindiği, yoksa ancak toplum felsefesinin bir çeşitlemesi olduğu yollu saldırı karşısında kimileri hâlâ duyarlıdır. O zamanlar Robert Merton ve Talcott Parsons gibi işlevselci kuramcıların kesinlikle katıldıkları, Edward Shils'in (1948) Chicago usûlü etkileşimciliğe ilişkin yargısı, Chicago'nun deneysel çalışmalarda güçlü, ama ne yazık ki kuramda zayıf olduğu biçimindeydi. (Park parlak, sezgili bir kafaydı, ama pek sistemli bir kuramcı değildi). Kuşkusuz toplum kuramı öğreten ya da kendilerini kuramcı sayan birçok insan etkileşimci araştırma yayınlarına tam olarak bu gözle bakar. Elbette, Mead usûlü yazılara olduğu kadar Chicago usûlü yapıtlara da saldırılabilir -ya da bilmezden gelinebilir-; çünkü Chicago usulü yapıtlar gerçekten önemli, uygun, güçlü ya da temel açıklayıcı değişkenleri savsaklar ya da önemsemez. Bu eleştiri makro sosyologun şunun ya da bunun açısından nasıl bir etkileşimci olduğunu sorun edinmeyecektir. O zaman tartışma, elbette eleştirilen yazı daha geniş bir yapısal resmi ihmal edip fazla mikroskopik sayılan birşeyi odaklamış olmadığı sürece, "hiçbir yapısal değişken" tartışmasından çok "hangi yapısal değişken" tartışması haline gelir. İlk Chicagolular siyasal köktencilerden olduğu kadar iktisadi ve siyasal değişkenleri önemseyen insanlardan da tam bu çeşit eleştiriler gördüler. Köktenciler

Park'ın etkisiyle yetişmiş ve onu hem eleştirip, hem de etkileşimci sayıltıları arasından onların bildiklerinden daha fazlasını kabul etmiş olan sosyologlar bile olabildi. En önemli örnek Marxist zenci sosyolog Oliver Cox'dur (1948).

Birleştiriciler, Karşıya Geçenler ve Borçlular

Cox'un eleştirisi, bir gelenek içerisinde yetişmiş hiç kimsenin, hem yaşamında hem akademik kariyerinde o geleneği saf ve başka geleneklerle karışmamış bir biçimde kutsal bir gelenek gibi sürdürme gereği duymadığını bize hatırlatmaktadır. Ne olursa olsun, öğrenciler başka geleneklerdeki insanlardan dersler alır, kitaplar okurlar; bu kitapların kendi yönelimleriyle uyuşmayan hocalarca önerilmiş olanları hiç de az değildir. Birçok Chicagolu, etkileşimciliği sistemler kuramı (Klapp, 1972; Shibutani 1968), psikiyatrik bakış açıları (Shibutani, 1961) ve Radcliffe-Brown usûlü antropoloji de dahil başka geleneklerle uzlaştırmaya ya da örtük bir biçimde birleştirmeye çalışmıştır. Dollard gibi (1939) kimileri de etkileşimcilikten tam anlamıyla vazgeçmiştir-Dollard etkileşimciliği Freudculuk ve davranışçılık için bırakmıştır. Etkileşimcilerin alışveriş *exchange* kuramına (McCall ve Simmons, 1966; Singelmann, 1972) ve etnometodolojiye (Denzin, 1969) ilgi gösterdikleri de olmuştur.

Sosyologlar ayrıca, başka yaklaşımları iyice gözden geçirdikten sonra, içerisinde kendi düşünsel gereksinimlerine seslenen birşeyler bularak etkileşimciliği keşfedebildiler. Gouldner'ın işlevselcilik sonrası etkileşimcilikle karşılaşması -geniş ölçüde Becker aracılığıyla-, daha sonra etkileşimci yörüngenin tamamen dışına çıkmış olsa da, anlamlı bir örnektir. Irving Horowitz'in yazılarının çoğu yine bir başka karşılaşmayı, etkileşimciliğin kimi yanlarını içerisine alan gelenekle karşılaşmasını yansıtır (1977). Barney Glaser'in bir etkileşimciyle ortak çalışmasından ötürü daha kişisel olan karşılaşması (1965, 1968) da yine düşünsel tutumları birleştiren, bu durumda Lazarsfeld'den gelen birşeylerle etkileşimcilikten gelen birşeyleri birleştiren bir başka yolu gösterir. David Riesman'ın kimi yazıları da onun Chicago etkileşimcileriyle, özellikle Hughes'la yıllar süren yakın arkadaşlığını yansıtır (1958). Fenomenolojik gelenekteki birkaç sosyolog özellikle etkileşimciliğin Meadci yanlarıyla ilgilenmişlerdir (Berger ve Luckmann, 1966; Grathoff, 1970).

Elbette, geleneğin dışındakiler "anlamlı öteki" *("significant other")* ya da "rol alma" *("role taking")* vb. gibi kavramları kullanarak etkileşimci yol ve yöntemden her zaman birşeyler almışlardır. Bu kavramların asıl sahiplerinin, hâlâ yaşıyorlarsa, kavramlarının ve fikirlerinin yeniden yorumlanmaları karşısında kızıp öfkelenmelerinin, belki eğlenmelerinin pek ender olmamasına şaşılmasa gerek. Geleneğin içindekiler o olanaksızcasına ince ölçütle, "asıl niyet" ölçütüyle yargıda bulundukları zaman yanlış yolada sapabilirler: Ölçüt olanaksızdır; çünkü gelenekler, bilinçli ya da bilinçsiz, içiçe geçmiştir. Düşünce dünyasının hali budur, öyle değil mi?

Farklı geleneklerden fikirlerin en açık biçimde biraraya getirilişi kuşkusuz farklı disiplinlerden insanlar birbirinden destek gördükleri zaman olur. Etkileşimcilerin sosyoloji dışındaki eğitimde payları olmuştur (örneğin, "durum tanımı", "anlamlı öteki", ve "rol alma" sosyolojinin çok ötesine uzanır). Elbette, etkileşimciler öteki sosyologlarla ortak olarak dışardaki okurlar için yazı yazmışlardır ["Bilinçlilik bağlamı" *("awareness con-*

text") (Glaser ve Strauss, 1965) büyük olasılıkla, sosyologlarca olduğu kadar sağlıkla uğraşanlarca da bilinir; yine, "öğrenci kültürü" (Becker, 1961), sosyologlarda olduğu kadar tıp öğrencilerinde de yaygındı]. Gerçekten, etkileşimciler dışardaki okurlar için yazı yazmakta yetenekli olmuşlardır; çünkü baş sayıltılarından bazıları sık sık kendilerini halk gruplarının ve bazan da genel olarak halkın aydınlanmasına adamalarına götürmüştür onları.

Beş Sorunlu Alan

Etkileşimci bakış açısının sınırlarına, sanırız Park-Thomas mirasıyla (sosyologların yorumladığı biçimiyle Meadci) mirasla, özellikle genel toplumsal değişme kuramı ve sosyolojik ilerlemecilikle ortaya çıkan beş sorun hakkında düşünerek yaklaşılabilir. Bu sorunlar birtakım ortak özellikler taşır. Hem etkin ve yaratıcı bireyselliğin hem güvenli ve sürekli yardımlaşmanın erdemleri konusundaki tartışmanın içerdiği liberal-muhafazakâr bağı yansıtırlar. Aynı zamanda toplumsal değişmenin sorunlarını yansıtırlar -herşeyden önce sosyoloji uğraşı değişmenin yapısını açıklamakla yükümlüdür-, sosyologların temel kuramlarını dünyada olup bitenlerle bağdaştırmaları, değişmelerin ne zaman, nerede ve nasıl olduğunu değişmenin kendisinin nasıl oluştuğuna ilişkin bir genel anlayış aracılığıyla açıklamaları gerekir. Son olarak, -özellikle Park-Thomas benzeri tutumlarda- söz konusu sorunlar, çoğu kez tutumun kendisinin içerdiği ikilemlerin yanıtlanmasının bir sonucu olarak, etkileşimin çerçevesini parçalamaya götürür. Buysa değişmenin grup çatışması ve rastlaşmasıyla -etkileşen grupların karşılıklı etki ve tepkileriyle, bu rastlaşmalarla başa çıkma çabalarıyla- olduğu yollu baş sayıltıdan vazgeçmek demektir.

İlerleme Sorunu

Bu sorun giderek artan etkin, yaratıcı, bireysel gelişme imgesi ile kurumsal yaşamın ilerleme yönünde gelişeceği kanısı arasındaki çatışmanın dolaysız bir ürünüdür. Chicago geleneği insanları gizilgüçlü karar vericiler olarak gören düşünce ile bu kararların toplum kuramcılarının tasarladığı genel bir düzelmeye götüreceği anlayışı arasındaki sürekli gerginliği gösterir. Bu bağ çoğu kez etkileşimcileri değişme sorununun dile getirildiği biçimde değerler oluşturarak değer sorusunu bulanıklaştırmaya götürmüştür ve götürmektedir.

Hem Thomas hem Park insan tepkilerinin her zaman ilerlemeci olmadığını kabul ediyor, ama giderek ilerlemeci olacaklarına inanıyorlardı. Bununla birlikte, ilerlemeci olmayan ya da gerilemeci tepkileri ele almakta güçlük çekiyorlardı. Thomas'ın Polonya köylüsünün tepkilerinde "ilerlemeci olan"a ya da "ilerlemeci olmayan"a ilişkin belirlemesi, eninde sonunda keyfidir. Park'ın genel olarak insancı bakışı, onun, keşfettiği insan tepkilerinin çoğundan geri çekilmesine yol açtı; kendisini görünüşte arzu edilmez tepkileri ele almaya götüren durumlara sürükledi. Devrim, savaş ve grevler gruplar arasındaki çatışmaya uygun tepkilerdi ve ilerleyici değişmelerin sonuç verebilmesi kaçınılmaz değilse bile, her zaman olanaklıydı.

İlk kuşaklardan Chicago sosyologlarının değişme hakkındaki etkileşimci sayıltıların sonuçları ile uğraşmaları gerekiyordu. Ya insan tepkilerinin umulabileceği kadar ilerle-

meci olmadığını göstermeli ya da birtakım karşı kanıtlara karşın gerçekten ilerlemeci olduklarını kabul etmeliydiler. Bu son almaşık iki tercih sunuyordu: İlkin, daha yavaş olmakla birlikte değişmenin hâlâ olduğunu göstererek, değişme çizelgesini yeniden düzenleme; ikinci olarak soruşturmayı toplumsal alanın bir başka kısmına, tepkilerinin daha ilerleyici yönlere götürür göründüğü kısmına çevirme. Örneğin, ırk ve azınlık ilişkileri incelemelerinde engellerin aşılması için ister istemez gereken zamanın uzunluğunu vurgulama eğilimi vardı -yine de engeller ergeç aşılacaktı. Hughes ile Blumer'ın 1940'lardaki ve 1950'lerdeki yazıları ve Shibutani (1965) bu dikkatle sınırlanmış ilerlemeciliği yansıtır.

Irk gibi alanlara genel savın uygulanmasında ortaya çıkan gerginliğe bakıldığında, belki de birçok etkileşimcinin sapkınlığa *(deviancy)*, mesleklere ve çalışmaya başvurmuş olması şaşırtıcı değildir. Bunu yaparken öncellerinin kılavuzluğunu izliyorlardı. Hughes ile öğrencilerinin meslek incelemelerinin çoğunun temelinde kesinlikle sosyologların meslek dünyalarının koşullarını ve olanaklarını araştırabileceği ve düzeltim zihniyetli olan en ileri kesimlere bu haberleri verebileceği sayıltısı vardı. Ayrıca, meslek yaşamı yaratıcı olanakların gerçekleştirilebileceği bir alan sunuyordu. Meslek yaşamlarının engellenmesi değil, daha çok bireysel ilerleme toplumsal kısıtlamalarla bir savaşım içeriyordu. Bireysel savaşıma önem verilmesi -örtük olarak bireylerin yararına olan sonuçlarıyla tanımlanan ilerlemeye önem verilmesi- daha geniş toplumsal değişme bağlamının (çatışan ve karşılaşan gruplar arasındaki etkileşim ve etkileşimin yol açtığı karşılıklı değişme) genellikle sessiz kalacağı ve öyle olduğu anlamına geliyordu.

Süreç Sorunu

Bu sorun aslında değişmenin kendine özgü özelliklerini -hızını, alanını, derinliğini- ve hangi düzeneklerden etkilendiğini açıklama sorunudur. Thomas ile Park'ın böyle sorunlara pek dikkat etmemeleri, onların değişmenin varolduğu -değişmenin en son düzeneği toplumsal grupların karşılaşması ve karşılıklı değişikliğe uğramaları olduğu için, gerçek değişmenin ağır, engin ve derin olması gerektiği- yollu sayıltılarına bağlanır. Daha fazla değişmeye yardımcı olan her düzenek -en önemlileri kurum oluşturma, aydınlanma ve bilim- bu en son kaynaktan çıkar.

Thomas ile Park'ın değişmeyi toplumsal kurumlar üzerinde gitgide artan bir ussal denetime doğru ilerleme diye gördüğünü hatırlayalım. Genel olarak, evrimsel gelişme düzeyinde ortaya çıkan kurumsallaşmadan başka kurumsallaşma biçimlerine pek dikkat etmemeleri, ardılları üzerinde de etkili olmuştur. Örneğin, kurucu, ne gruplar arasındaki çatışma ile karşılaşmanın kurumların iç örgütlenmelerini nasıl etkilediklerini sistemli bir biçimde soruyor, ne de iç örgütlenmenin çatışma ile karşılaşmanın meydan okuyuşuna kurumların gösterdiği tepkileri nasıl etkilediğini soruyordu. Bu bakımdan hiçbiri kendi tutumununun etkileşimci içermelerini gerçekleştirmiyordu.

Ardılları için en önemli sonuçlardan biri kurumların nasıl kurulduğu ve bir kere kuruldu mu neye benzedikleri soruları arasındaki ayrılıktır. Bu, toplumsal hareketlere ilişkin araştırma ile uzmanlaşmış kurumlara ilişkin araştırma arasındaki ayrılıkla pek iyi açıklanır. Etkileşimcilerin aynı çözümlemenin parçaları olarak ikisini birden yaptıkları enderdir. İlk araştırma tipi tarihsel ve belgesel veriler gerektirir; ikinci tip araştırma en başta alan çalışmasına ve görüşme verilerine dayanır.

Toplumsal değişmeye ilişkin etkileşimci görüşler, çalışanlarının dikkatini, insanların yaratıcı bir biçimde kurumsal bağlamlarının sınırlarına tepki gösterme süreçlerine yöneltirler. Bu bakımdan, meslekler alanında araştırma bu konuya ilişkin süreçlerin betimlenmesi bakımından zengindir. İnsanların kendi kurumsal bağlamlarını biçimleme güçlerine gösterilen ilgi, uygulayıcılara olduğu kadar müşterilere (gücü az olanlar dahil), yöneticilere olduğu kadar işçilere gösterilen ilgiyi açıklar. Kurumsal yaşam yalnızca daha üst grupların nasıl etki ve güç gösterdikleriyle değil, herhangi bir grubun kurumsal durumun koyduğu sınırlara nasıl tepki gösterebildiğiyle -yılgınlık, beklentiler, hataları örtme, iş bölümünü tartışma gibi- betimlenir. Tarihsel yaklaşım ile alan çalışması arasındaki ayrılıktan ötürü, bu süreçlerin kurumsal bağlamın oluşmasını sağlayan ve onları etkilemeye devam eden daha geniş süreçlerle nasıl etkilendiğine pek az dikkat edilir. Bu çalışma Thomas-Park'ın temel tartışmasında -Mead'inkinde de (1934)- önerilir; kendileri bu konuya pek yönelmemiş olsalar da.

Rıza (consent) Sorunu

İlk etkileşimcilikte söz konusu olan, siyasal seçim ve yasama demokrasisi değil, etkin katılım demokrasisidir. Dolayısıyla, inceleme için en önemli süreçler arasında, rızayı kapsayan süreçler ya da belli bir durumda insanlar arasında rıza göstermenin artan olanağı vardır. Genel olarak, insanlık ilerlediği ve aydınlanmışlık olanağı, yaratıcı tepki arttığı için, insan etkinliği gittikçe daha içten rıza gösterir olacaktır.

Bu görüşte, iki özel tarihsel durum çok ciddi sorunlar ortaya koyuyordu. İlkin, insanlar başkalarının kendilerince ilerleyici toplumsal yaşam diye gördüğü şeylere her zaman rıza göstermiyordu. İkinci olarak, insanlar açık bir biçimde ilerlemeci olmayan sonuçlar taşıyan kurumsal düzenlemelere rıza gösterebilirdi. Rıza göstermeme sorununa ilişkin olarak, Thomas aydınlanmış bir seçkinin, Park da kenarda kalmış insanların (marjinallerin) rolünü önemsiyordu. Ayrıca, rıza göstermeyen insanlar gerçekte rıza göstereceksi yeni kurum biçimleri ararlar. Şu noktalar birbirini tamamlayıcıdır: İlerleyici çözümler arayan önderler ve ilerlemeci önderler arayan izleyiciler. Tersinden bakıldığında, önderler ilerleyici bir biçimde kılavuzluk etmekte başarısız oldukları zaman, onları izleyenler ya yeni toplumsal düzenlemelere rıza göstermeyi reddederek ya da bizzat dizginleri ele alarak bunu kendilerine bildireceklerdir. Bu özistençli *(selfwilled)* izleyiciler düşüncesi ve toplumsal sınırlamalara gösterilen yaratıcı tepkiye ilişkin genel imgeye uygundur ve sosyolog ardıllarca bir sürü alana aktarılmıştır. Örneğin, Park'ın önderliğin sınırlarına ilişkin hatalı sözlerini, uygulayıcı-müşteri ilişkisi hakkındaki eleştirel değerlendirmesinde, verilen hizmetlere karşılık tümüyle kabul edilir olmayan davranışa (gizlilik, tuhaf eylem biçimleri, anlaşılması güç bilgilerle gösteriş yapma) bir parça rıza gösteren Hughes geliştirdi.

İlerleyici olmayan kurum biçimlerine rıza gösterme sorununu eski evrimci yaklaşım içerisinde çözmek güçtür. Evrimci yaklaşım görece ilerleyici kurum biçimleri yaratmak için grupların savaşımına, bir fren olarak iş gören bilinçliliğin ve eğitimin artışına, grupların toplumsal bakımdan yıkıcı yönelimlere girmelerine karşı hem önderlere hem onların izleyicilerine güvenmektedir. Bu aynı zamanda belki özgeciliğin de artmasını gerektirir, çünkü kurumun koşulları iyi olanı yapmayı teşvik edecektir. Buna uygun olarak, insanlar toplumdaki genel düzeylerinde örtük olan iyinin olanaklarını gerçekleştirmekte

başarısız oldukları zaman, kamuoyu kurumun yapısına ve sınırlarına ilişkin bir bilinçlilik sayesinde bir düzeltici olarak iş görecektir.

Sonra, bu sakınımlı iyimserlik çağdaş mesleklerin -örneğin, kendini verme, yarışma ve halk denetimi sayesinde iyi hizmet eden doktorların- ortaya çıkışına da pek iyi uyar gibi görünüyordu. Ama Becker (1973) ile Goffman (1961) gibi çağdaş etkileşimciler artan özgecilik sayıltılarından ve kamuoyunun koruyucu gücünden nasıl kuşkulanılmaya başladığını dile getirirler. Baskı ve sömürü üzerinde genellikle doğrudan doğruya durulmaması da -buna gösterilen yaratıcı ve bireysel tepkiler dışında- yine ilk etkileşimci tutumların rıza gösterme sorununa nasıl biçim vermiş olduklarını ortaya koyar.

Sınırlamalar Sorunu

Eski etkileşimcilerin insan tepkilerinin sınırları hakkındaki tartışmaları aynı anda iki yönde yol alır: Önce varlığını nasıl en iyi biçimde koruyacağı konusunda örtük ya da açık kararlar içeren, etkinliğin sabit sınırları olduğu imgesine doğru; ikinci olarak, yaratıcı insanların hazır buldukları şeylerle etkileşimi sayesinde aşılabilir olan bir sınır imgesine doğru. Bu ikinci bakış açısından, değişme sorunu şu soru haline gelir: Gruplar toplumsal yaşamın çeşitli çatışma karşılaşmalarının koyduğu sınırları nasıl aşarlar? Sınırlara en iyi hangi yoldan saldırılacağını nasıl keşfederler?

Sınırlar sorununu böyle ortaya koymak, Thomas ile Park'ın temel sorusunun peşi sıra gitmektir; ama bu sorunun eğitime gösterdiği ilerlemeci ilgiyi ve siyasal örgütlenme karşısındaki sosyolojik önyargısını bir yana bırakarak gitmektir. Bu aynı zamanda, sınırlar sorununu, çağdaş etkileşimcilerin daha önce önem verilenlerden başka sınırlara son zamanlarda gösterdikleri ilgiye bağlamaktır. Çağdaş etkileşimciler, etkileşimci olmayanlarla ortak olarak, gördükleri iktisadi, siyasal ya da örgütsel öğelerin sınırlayıcı özelliğine başvurma eğilimi gösterdiler.

Bununla birlikte, daha önceki tartışma konularının eleştirel bir biçimde yeniden düzenlenmesi, bir değil iki sorun doğuracaktır. Etkileşimci çalışmalar hem sınırlar alanını genişletir [örneğin, bilgisayar sanayiinin bir sürü mesleğin yeğlemeler alanına nasıl biçim verdiği konusunda Kling ile Gerson'a bakın (1977)] hem de bu değişmelerin yaratıcı tepki olanaklarına -yalnızca yeni bilgilerden değil, yeni örgütlenme biçimlerinden, yeni teknoloji türlerinden, yeni simgesel etkileşim biçimlerinden doğan yeni araçlar olanağı- nasıl katkıda bulunduğu sorusunu doğrurur.

Sınırlamalara etkileşimci yaklaşımın katkısı, belki de bugünkü çeşitli kısıtlama tiplerinin gösterilmesinden çok, toplumsal gruplar arasındaki etkileşimin nasıl hem sınırlar koyup hem de bu sınırların aşılabileceği koşulları sağladığının araştırılmasında bulunur.

Erk ve Hakkaniyet Sorunları

Thomas ile Park'ın kuramsal anlatımları erk ve denkserlik (hakkaniyet) sorunlarına yönelebilmeleri için ciddi sonuçlar taşıyordu. Onlara göre, toplumsal sınırlar çatışmanın ürünüydü. Çatışma kurumu gerektiriyordu, yaşayabilir bir kurum da etkinlik konusunda erkin hiçbir zaman kısıtlanmamış bir biçimde kullanılmayacağı sonucunu getiren geleneksel sınırlar gerektiriyordu. Erk, kurumun içerisinde geliştiği toplumsal çatışma koşullarıyla sınırlıydı. Hepsi birden, erki daha az baskıcı kılmanın tek yolunun insanların giderek bilinçlenmesi.

Erk eninde sonunda yaşamın sürmesini sağlayan kurumun erkiydi. "Üstün erk" fikri Park ile Thomas'ın ileri toplumları ele alışlarında açıkça bulunmuyordu. Bundan ötürü, kurumun erkinden ve onun sonuçlarından doğan iktisadi ya da siyasal sınırlar önemsenmiyordu. İktisadi ve siyasal öğelerin ara terimler olarak görülmesi eğilimi vardı ve bunların erk sorununa açık katkıları bu yüzden azımsanıyordu.

Denkserlik sorunu doğrudan doğruya erke böyle bakılmasından çıkar. Thomas'a göre, adaletsizlik ya da adalet sorunları evrimi olabilecek en geniş ölçüde arttırarak çözülecekti. Park genel olarak daha büyük insanlığa ve ussallığa başvuruyordu. Bu düşüncelerin ardında evrim sürecinin kendi adaletini taşıdığı sayıltısı yatar. Toplumsal çatışma yalnızca yıkıcı olmadığı zaman, herkes için yararlı değişmelere yol açıyordu. Bu genel kavramlar gelecek etkileşimci kuşaklar için sorun yaratıyordu. Denkserlik sorunlarının siyasal alanda çözülebilir olduğuna pek azı inanıyordu. Erk ve denkserlik arasındaki bağlar, hem durmadan birlik ve kurum oluşturmaya hem bilinçliliğin ve eğitimin arttırılmasına dayanan uzun süreli bir sorun olarak görülüyordu.

Erk ve denkserliğe ilişkin bu yorumların içerdiği açık çelişkilerle uğraşırken, daha yeni etkileşimciler yine aynı genel çerçeve içerisinde kalmaya çalıştılar. Becker ya da Freidson gibileri gruplar arasında varolan "temel" erk ilişkileri konusunda çok daha sorgulayıcı olmuşlardır, ama erke ve erkin olanaksız hale getirdiği denkserliğe ilişkin imgeleri, dikkati çekecek ölçüde, değişmemiş kalır. Bu bakımdan kurumun erki Becker'in yazılarında (1973 ve 1970) sapkınların başvuracakları son ve en iyi yerdir. Sapkınların erki varsa, kurumun erki sayesindedir bu. Daha büyük denkserlik kazanıyorlarsa, bu erkin siyasal alanda birleştirilerek kullanılması, insanların yaşamlarının gerçekleri ve temel insancıllığı hakkında eğitilmesi (sosyologlar haber yayacaklardır) sayesindedir. Freidson'un tıp mesleğine ilişkin eleştirisi benzer bir birleşmeyi ortaya koyar (1970, 1973). Doktorların biraraya gelmiş erki ezici olabilir, ama aynı zamanda mesleki hizmetin zorunlu bir parçasıdır. Halk, mesleği kısıtlamaya gerek duyar, onu yasal halk gereksinimlerine yöneltir, ama doktorlar ile ötekiler arasındaki erk savaşımı ortadan kalkmayacaktır. Hakça bir tıp bakımı için son ve en iyi çare halkla etkileşimin koyduğu kısıtlamalar içinde kendini disipline sokmuş (bilinçlenmiş) bir meslektir. Böylece erk, denkserlik elde etmenin kesin bir aracı haline getirilir ve çatışmadaki iç sınırlamalar korunabilir ya da değiştirilir.

Aydının Rolü Sorunu

Eski etkileşimcilerin toplumsal değişmeye ilişkin görüşlerindeki ana nokta, her türlü modern ilerlemenin özünde sosyolojik bilginin bulunduğu düşüncesinin olanaklı olmasıydı. Daha önce belirtildiği ve etkileşimciliğin adının da gösterdiği gibi, bu düşüncenin pek demokratik içermeleri vardı. Bilgi yalnızca seçkinlerin kullanımı için değildi, halkın ulaşamadığı kaynaklardan da çıkmıyordu. İyi sosyolojik bilgi geniş ölçüde insanların kendi dünyalarından ediniliyordu ve ilerleyici bir anlamda etkili olması için, dolaysız yollardan değilse bile, dolaylı olarak halka geri verilmeliydi. Ayrıca, aynı bilgi, değişmenin taşıdığı düzeltime, devrime ya da hükümetin yetkisine kurum ve rıza gösterme bağlamı dışında karşı çıkılması girişimi gibi tehlikelere karşı da en iyi siper olarak duruyordu. Sonra etkileşimciler daha uzmanlaşmış sorunlar ve kişiler üzerinde yoğunlaştıklarından, onların ne çeşit bilginin gerekli olduğu ve hangi amaçlar için

olduğu konusundaki anlayışları, Park - Thomas'ın sosyolojinin yaşayabilirliği ile meşruluğunun insanların birleşmelerinden geldiği yollu genelleştirilmiş anlayışından daha dar hale gelmişti. Yine, etkileşimcilerin sosyolojik sorumluluklarının temel mantığı değişmiyordu; bu mantığın içerisinde köklendiği demokrasi ülkücülüğü de öyle.

Sorumluluk tartışmasının çıkmaza girmesi, etkileşimcilerin sosyolojinin yapısıyla uğraşırken kendi etkileşimci çerçevelerini parçalamaya eğilimli olmalarından ötürüdür, seçkinciliklerinden değil. Sosyoloji insanların toplumsal sınırlamaları nasıl altettiklerini anlama üzerine kurulmuş olduğu halde, sosyoloji uğraşının kendisi gruplar arası çatışma ve karşılaşmalardan ayrı duruyordu. Sosyoloji insanların fikirlerini ve değerlerini gelişen bilgi biçimi içerisinde bir araya getiriyor, kendisi doğrudan doğruya büyük çatışma ve karşılaşma resmine girmiyordu. Yurttaş olarak sosyologlar bu birliklere kesinlikle katılabilirlerdi, ama bilimin kendi işini yapmak üzere köşesine çekilmesi gerekirdi. İlerleyici değişme tartışmasının altında, sosyologlar kendi işlerini gerçekten hakkıyla yaparlarsa, onlarla başka kurum biçimleri arasında ve onlarla halk arasında önemli bir çatışmanın olanaklı olmayacağı sayıltısı yatar. "Hangi kurum biçimleri ve hangi halklar?" soruları başka sorulardı. Burada örtük olan bunların kötü ve -aşırı gerici gruplar ya da devleti ele geçirmeyi tasarlayan seçkinler gibi- bile bile ilerlemeye karşı olmadıkları sayıltısıydı.

Sosyolojinin bu görüşü ile uyuşmazlık olguları arasındaki çelişkilerin -yalnız sosyoloji okulları arasında değil, sosyologlar ve varsayılan halklar arasındakilerinde kurumsallaşmış sosyoloji yapma bağlamında çözülmesi kolay değildi. Belki en büyük ikilem sosyoloji öğretenler ile onların öğrencileri arasındaki ilişkide görülebilirdi. Park'ın alan araştırmasını geliştirmek için önerdiği iş bölümü öğrencilerin toplumsal deneyim kazanmalarını ve bunu sosyolojik bilgi yığınıyla birleştirmek üzere ortaya koymalarını öngörüyordu. Örneğin Hughes 1969'da öğretme işinin bir alan çalışması biçimi olarak görülebileceğini ileri sürer: Öğrenciler dünyayı gezerler ve öğretmenlerine sosyolojik haberler getirirler. Öğretmenler daha bilgili ve daha iyi sosyolog, böylece de sosyologların daha bilgili ve daha iyi öğretmenleri olurlar (1971). Bütün kurum genişler ve ilerler. Ama Hughes'un konuşmasının sonuna doğru, çok etkili ve haklı bir bölüm vardır ki, burada Amerikan toplumunun dayandığı kurumları öğrencilerin ne ölçüde sorgulamakta olduklarını belirtir. Bu çeşit tepki kesinlikle Thomas türünden yapıcı bir tepki olmadığı gibi, Park'ın vurguladığı haber toplama etkinliği de değildir. Bu daha çok -Hughes kendisi bu konuyu pek uzağa götürmez- etkileşimcilerin ve birçok başka sosyologun üzerinde iş gördükleri, kurum oluşturmanın rızaya dayalı temellerinin ya da insan tepkilerinin aydınlanmış ve ilerleyici olanaklarının dayandırıldığı temellerin soruşturulmasıdır. Bu bakımdan, 1960'larda öğrenciler ilk kez etkileşimcilerin nesnelliğine ve değerine meydan okuduğunda, etkileşimciler bunu yalnızca usdışı bir tutum sayıp meydan okuyuşu hafife almaya çalışırken bir şok duygusu yaşadılar. "Halktan" "halka" değerleriyle sosyologlar, etkileşimciler gibi seçkinci ya da şüpheci bakış açıları olan sosyal bilimcilerden belki daha fazla sıkıntı çektiler.

Ama sosyolojiyi grup çatışmasına ve karşılaşmasına ilişkin etkileşimci çerçeve içerisine sokmak kesinlikle onun toplumsal değişme kuramlarına yöneltilen bu türden saldırılara yol açacaktır. Temel etkileşimci tartışmanın böyle bir büyük resim içerisinde ne ölçüde iyi yer alacağı, toplumsal değişme sorununun bir parçası haline gelecektir.

KAYNAKÇA

Baker, R., (der)., "The Life Histories of W.I.Thomas and Robert E.Park", *American Journal of Sociology,* cilt 79 (1973), s.243-61.

Bandyopathyay, P., "One Sociology or Many: Some Issues in Radical Sociology", *Sci. Soc.*, cilt 36 (1971), s.1-26.

Becker, Howard S. ve diğerleri, *Boys in White* (Chicago: University of Chicago Press, 1961; paperback, Transaction Press, 1976).

Becker, Howard S., *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance* (New York: Free Press, 1973 baskısı).

Becker, Howard S., "Whose Side Are We On? "Becker'in *Sociological Work*'ünde (Chicago: Aldine, 1970), s.123-39.

Benson, J.ve Day, R., "A Critique of the Theory of Negotiated Order", *Sociological Quarterly,* cilt 18 (1977).

Berger, Peter ve Luckmann, Thomas, *The Social Construction of Reality* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1966).

Blumer, Herbert, "Collective Behavior", A.Lee'nin (der.) *New Qutline of the Principles of Sociology*'sinde (New York: Barnes ve Noble, 1951, özgün baskı 1939) s. 165-220.

Blumer, Herbert, "Reflections on Theory of Race Relations", Andrew Lind'ın (der.) *Race Relations in World Perspective*'inde (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1973) s.3-21.

Blumer, Herbert, "Society as Symbolic Interaction", A.Rose'un (der.) *Human Behavior and Social Processes*'inde (Boston: Houghton Mifflin, 1962) s.179-92

Blumer, Herbert, "Sociological Theory in Industrial Relations", *American Sociological Review,* cilt 12 (1947) s.271-78.

Blumer, Herbert, *Symbolic Interaction* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1969).

Bucher, Rue, "Social Process and Power in a Medical School", M.P. Zald'ın *Power and Organizations*'ında (Nashville: Vanderbilt University Press, 1970) s.3-48.

Carey, James, *Sociological and Public Affairs: The Chicago School,* cilt 16, Sage Library of Sociological Resarch (Beverly Hills: Sage Publications, 1975).

Coser, Lewis, "Sociological Theory from the Chicago Dominance to 1965", *Annual Review of Sociology,* cilt 2 (1976), s.145-60.

Cox, Oliver, *Caste, Class and Race* (New York: Doubleday, 1948).

Daniels, Arlene, "Advisory and Coercive Functions in Psychiatry", *Sociology of Work and Occupations,* cilt 2 (1975), s.55-78.

Davis, Fred, *Passage through Crisis*(Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1963).

Denzin, Norman, *Becoming a Child* (San Francisco: Jossey-Bass, 1978).

Denzin, Norman, "Interaction, Social Orders and Problematics in the American Liquor Industry", Denzin'in (der.) *Studies in Symbolic Interactionism: An Annual Compilation of Research*'ünde, cilt 1 (basılmakta).

Denzin, Norman, "Symbolic Interactionism and Ethnomethodology: A Proposed

Synthesis", *American Sociological Review*, cilt 39 (1972), s.922-34.

Dollard, John ve diğerleri, *Frustration and Aggression* (New Haven: Yale University Press, 1939).

Farberman, Harvy, "A Criminogenic Market Structure: the Automobile Industry", *Sociol, Quart.*, cilt 16(1975), s.438-57.

Faris, Robert, *Chicago Sociology*, 1920-32 (Chicago: University of Chicago Press, 1970).

Faulkner, Robert, *The Hollywood Studio Musician* (Chicago: Aldine, 1972).

Fisher, Berenice ve Strauss, Anselm, "Dilemmas of Social Change: Chicago Sociology" (yayınlanmamış el yazması).

Fisher, Berenice ve Strauss, Anselm, "George H.Mead, Chicago Sociology, and 'Symbolic' Interactionism" (yayınlanmamış elyazması).

Fisher, Berenice ve Strauss, Anselm, "W.I.Thomas, Robert Park and the Chicago Tradition" (yayınlanmamış elyazması).

Freidson, Eliot, *Doctoring Together* (New York: Elsevier, 1975).

Freidson, Eliot, *Professional Dominance* (New York: Atherton, 1970).

Gans, Herbert, *Levittown* (New York: Random House, 1967).

Gerson, Elihu, "Market Structure and Technical Work Organization", Denzin'ın *Studies in Symbolic Interactionism: An Annual Complication of Research*'ünde, cilt 1 (basılmakta).

Glaser, Barney, *The Patsy and the Subcontractor* (New Brunswick, N.J.: Transaction Books, 1977).

Glaser, Barney ve Strauss, Anselm, *Awareness of Dying* (Chicago: Aldine, 1965).

Glaser, Barney ve Strauss, Anselm, *Time for Dying* (Chicago: Aldine, 1968),

Goffman, Erving, *Asylums* (New York: Anchor Books, 1961).

Goffman, Erving, *Behavior in Public Places* (Glencoe, III.: Free Press, 1963).

Goffman, Erving, *Frame Analysis* (New York: Harper and Row, 1974).

Goffman, Erving, "Mental Symptoms and Public Order", Goffman'ın *Interaction Ritual*'ında (Chicago: Aldine, 1967), s.137-48.

Goffman, Erving, *The Presentation of Self in Everyday Life* (Garden City, N.Y.: Doubleday Anchor Books, 1959).

Goffman Erving, *Stigma* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1963).

Goffman, Erving, *Strategic Interaction* New York: Ballantine Books, 1972).

Goulder, Alvin, "The Sociologist as Partisan", Goulder'in *For Sociology Renewal and Critique in Sociology Today*'inde (New York: Basic Books, 1973), bölüm 2, (*Am.Sociol.*'daki özgün baskı, 1968).

Grathoff, Richard, *The Structure of Social Inconsistencies* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1970).

Gusfield, Joseph, *Symbolic Crusade* (Urbana: University of Ilinois Press, 1963).

Hall, P., "A Symbolic Interactionist Analysis of Politics", *Sociol. Inq.*, cilt 42 (1972), s.35-75.

Horowitz, Irving, *Ideology and Utopia in the United States*, 1956-1976 (New York: Oxford University Press, 1977).

Huber, J., "Symbolic Interaction as a Pragmatic Perspective: The Bias of Emergent

Theory", *Am. Soc. Rev.*, cilt 38 (1973), s.278-84.

Hughes, Everett, *Men and Their Work* (New York: Free Press, 1958).

Hughes, Everett, *The Sociological Eye,* iki cilt (Chicago: Aldine-Atherton, 1971).

Hughes, Everett, "Teaching as Fieldwork", *Am. Sociol.*, cilt 5 (1969), Hughes'un *The Sociological Eye*'ında yeniden basıldı, cilt 2, s.566-76.

Janowitz, Morris, *Community Press in an Urban Setting* (Chicago: University of Chicago Press, 1952, 2. baskı, 1967).

Janowitz, Morris Thomas, William I., *On Social Organization and Social Personality*'a giriş yazısı (Chicago: University of Chicago Press, 1964).

Janowitz, Morris, *Social Control of the Welfare State* (New York: Elsevier, 1976).

Karpf, Fay, *American Social Psychology* (New York: McGraw-Hill, 1932).

Killian, Lewis, "Herbert Blumer's Contributions to Race Relations", T.Shibutani'nin (der.) *Human Nature And Collective Behavior* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1970), s.179-90.

Killian, Lewis, *White Southerners* (New York: Random House, 1970).

Klapp, Orrin, *Currents of Unrest* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1972).

Kling, Bob ve Gerson, Elihu, "Social Dynamics of the Computer World", *Symbolic Interaction: An Annual Compilation of Research*'de, cilt 1 (basılmakta).

Kornblum, William, *Blue Collar Community* (Chicago: University of Chicago Press, 1974).

Lichtman, R., "Symbolic Interactionism and Social Reality: Some Marxist Queries" *Berkeley J.Sociol.*, cilt 16 (1970), s.75-94.

Lindesmith, Alfred *Addiction and Opiates* (Chicago: Aldine, 1968).

Lindesmith Alfred, Strauss, Anselm ve Denzin, Norman, *Social Psychology* (Hinsdale Ill.: Dryden Press, 4. Baskı, 1975, özgün baskı 1949).

Lofland, Lynn, *A World of Strangers* (New York): Basic Books, 1973).

Maines, David, "Social Organization and Structure in Symbolic Interactionist Thought", *Annual Review of Sociology,* cilt 3 (1977), s.235-59.

Maines, David ve Denzin, Norman, *Work and Problematic Situations* (New York: T.Y. Crowell, 1978).

McCall, George ve Simmons, J., *Identities and Interactions* (New York: Grove Press, 1966).

Mead, George H., *Essays on his Social Philosophy,* Petras, John, (der.), (New York: Teachers College Press, 1968).

Mead, George H., *Mind, Self and Society* (Chicago: University of Chicago Press 1934).

Mead, George H., *Movements of Thought in the Nineteenth Century* (Chicago: University of Chicago Press, 1936).

Mead, George H., *The Philosophy of the Act* (Chicago: University of Chicago Press, 1938).

Mead, George H., *The Philosophy of the Present* (Chicago: Open Court, 1932).

Mead, George H., *Selected Writings,* Reck, Andrew, (der.) (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1964).

Mennell, Stephen, *Sociological Theory* (New York: Praeger, 1974).

Olesen, Virginia ve Whitaker, Elvi, *The Silent Dialogue* (San Francisco: Jossey-Bass, 1968).

Park, Robert, E., *The Collected Papers of Robert E.Park,* Hughes, E.ve diğerleri (der.), üç cilt (Glencoe, Ill: Free Press, 1950-1955), cilt 1 *Race and Culture,* (1950); cilt 2 *Human Communities: The City and Human Ecology* (1952); cilt 3 *Society: Collective Behovior, News and Opinion, Sociology and Modern Society* (1955).

Park Robert E., *The Immigrant Press and Its Control*(New York: Harper, 1922).

Park, Robert E., *On Social Control and Collective Behavior,* Turner, Ralph, (der.), (Chicago: University of Chicago Press, 1967).

Park, Robert E., ve Burgess, Ernest, *Introduction to The Science of Sociology* (Chicago: University of Chicago Press, 1921).

Petras, J.ve Meltzer, B., "Theoretical and Ideological Variations in Contemporary İnteractionism", *Catalyst,* cilt 7 (1973), s.1-8.

Reynolds, M. ve Reynolds, L., "Interactionism, Complicity and the Astructural Bias", *Catalyst*, cilt 7 (1973), s.76-85.

Riesman, David *Constraint and Variety in American Education* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1958).

Bucker, Darnell, *The Chicago Pragmatists* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1969).

Shibutani, Tomatsu, "A Cybernetic Approach to Motivation", W.Buckley'in (der.) *Modern Systems Research for the Behavioral Scientist*'inde (Chicago: Aldine, 1968), s.330-36.

Shibutani, Tomatsu, *Human Nature and Collective Behavior,* 1970.

Shibutani, Tomatsu, "Reference Groups and Social Control", A.Rose'un (der.) *Human Behavior and Social Processes*'inde (Boston: Houghton Mifflin, 1962), s.128-47.

Shibutani, Tomatsu, *Society and Personality* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1961).

Shibutani, Tomatsu ve Kwan, Kian, *Ethnic Stratification* (New York: Macmillan, 1965).

Shils, Edward, *The Present State of American Sociology* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1948).

Singlemann, Peter, "Exchange as Symbolic Interaction: Convergence Between Two Theoretical Perspectives", *American Sociological Review,* cilt 37 (1972), s.414-24.

Stone, Gregory ve Farberman, Harvey, (der.), *Social Psychology Through Symbolic Interaction* (Waltham, Mass.: Blaisdell Publishing Co., 1970).

Storr, R., *Harper's University* (Chicago: University of Chicago Press, 1966).

Strauss, Anselm, Schatzman, Leonard, Ehrlich, Danuta, Bucher, Rue ve Sabshin, Melvin, "The Hospital and Its Negotiated Order", E.Freidson'ın (der.) *The Hospital in Modern Society*'sinde (New York: Free Press, 1963), s.147-69.

Strauss, Anselm, Schatzman, Leonard,. Bucher, Rue, Ehrlich, Danuta, Sabshin, Melvin, *Psychiatric Ideologies and Institutions* (New York: Free Press, 1964).

Stryker, Sheldon, "Condition of Accurate Role- Taking: A Test of Mead's Theory", Rose'un *Human Behovior and Social Processes*'inde, s.41-62.

Swanson, Guy, "Mead and Freud: Their Relevance for Social Psychology", *Socio-*

metry, cilt 24, (1961), s.313-29.

Thomas, William I., "The Scope and Method of Folk Psychology, *Am.J.Soc.,* cilt 1 (1896), s.434-45.

Thomas, William I., ve Znaniecki, Florian, *The Polish Peasant in Europe and America* (Boston: Richard Badger, 1918-1920; 2. baskı, New York: Alfred Knopf, 1927; yeni baskı New York: Dover Publications, 1958).

Thomas, William I., *The Undjusted Girl* (Boston: Little, Brown and Co., 1923).

Thomas William I., *On Social Organization and Social Personality,* Janowitz, (der.).

Turner, Ralph, "Determinants of Social Movement Strategies", Shibutani'nin *Human Nature and Collective Behavior*'nda s.145-64.

Versey, Lawrence, *The Emergence of the American University* (Chicago: University of Chicago Press, 1965).

Wallace, Walter, (der.), *Sociological Theory* (Chicago: Aldine, 1969), s.34-36.

Weller, Jack ve Quarentelli, Enrico, "Neglected Characteristics of Collective Behavior", *American Journal of Sociology,* cilt 79 (1973), s.665-85.

Zeitlin, I., *Rethinking Sociology* (New York: Appleton-Century-Crofts, 1973).

Zimmerman, D. ve Wieder, D., "Ethnomethodology and the Problem of Order: Comments on Denzin", J.Douglas'ın *Understanding Everyday Life*'ında (Chicago: Aldine, 1970), s.287-95.

13

FENOMENOLOJİ VE SOSYOLOJİ

Kurt H. Wolff

Çeviren: Harun Rızatepe

Bu bölümün güdücü varsayımı, sosyologlar için fenomenolojinin öneminin sosyolojideki kullanımından ibaret olduğu varsayımıdır. Üstelik bu sınırlama kapsamında bile, bu yazıda fenomenoloji yalnız Edmund Husserl'ın (1859-1938) felsefesi ile Alfred Schultz'un (1899-1959) Husserl'ın fenomonelojinin sosyal bilimle ilgisini ortaya çıkarmak amacına yönelik çalışmalarıyla sınırlı bir alan olarak anlaşılacaktır. Max Scheler (1874-1928), Martin Heidegger (1899-1976), Jean-Paul Sartre (1905-1979) ve Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) gibi önemli felsefeciler bu incelemenin kazanmış olduğu türlü anlamlarda, birer fenomenoloji uygulayıcısıdır. Scheler'in sosyoloji, özellikle de bilgi sosyolojisi, üzerindeki etkisi-her ne kadar Karl Mannheim bilgi sosyolojisi ile ilgili incelemesinde tersini öne sürerse de[1] - önemli bir ölçüde fenomenolojiden kaynaklanmamıştır. Scheler de, bambaşka bir yoldan olmakla birlikte Sartre ve Merleau-Ponty gibi, gücünü gününün olaylar ve süreçleri üzerine öne sürdüğü görüşlerden alır. Scheler görüşlerini daha çok din, ahlâk ve "felsefî antropoloji" ağırlıklı söylemlerle, Sartre ve Merleau - Ponty daha çok siyasal terimlerle dile getirirler. Scheler kafasını Avrupalı insanın yozlaşmasına takmıştır;[2] Sartre ise yalnızca bir felsefeci değil, bir eylemci-romancı ve oyun yazarı- kimliğindedir: Merleau-Ponty fenomelojiyi beden üzerinde odaklandırmakla[3] Husserlci girişimin kimliğini değiştirmiştir; son olarak Heidegger'in de, Hans-Georg Gadamer ve Paul Ricoeur tarafından temsil edilen, günümüzün yorumsamacı *(hermeneutics)* akımı ile fenomenoloji arasındaki bağıntıyı oluşturduğu söylenebilir.

Fenomenoloji

Her zaman, her toplumda ve her kültür çevresinde, her yeni kuşağa şeyleri nasıl kavrayacakları öğretilir. Bu öğretim toplumsallaştırmanın, kültürleşmenin ayrılmaz bir bölümüdür. Toplumsallaştırma dünyanın algılanması ve yorumlanması ile, dünyanın "içinde" yer almanın yolları ile ilgilidir. Fenomenoloji ile tanışıklığı olmayan herhangi birimize bu mesajı nasıl gördüğü sorulsa, bu soruya bir anlam vermekte güçlük çekerdik; herhalde "masa nasıl görünürse o da öyle görünüyor besbelli!" ya da "masa gibi

görünüyor işte, hep bilmez miyiz masalar nasıl görünür?"gibisinden bir cevap verirdik. Hepimiz dünyanın bölümlerini, belli bir biçimde kavramak üzere yetiştirilmişizdir. Bu kavrayış biçimlerini düşünmeden benimser, onları "doğal" sayarız. Dünyanın karşısında toplumsallaştırılma sürecinde bize benimsetilmiş olan düşünce kalıpları ile yer alırız.

Fenomenoloji böyle kalıpları irdelemeden kabullenmememizi ister.[4] Bizden onları sorgulamamızı-doğrudan kültürümüzün kendisini, yani yetişirken benimsetildiğimiz dünyayı görme ve karşılama tavrını sorgulamamızı- ister. Buradaki "biz" sözüyle yalnız 20. yüzyıl Amerikalıları veya Batılıları ya da endüstri toplumlarının bireyleri değil, bütün insanlar kastedilmektedir, çünkü *bütün* insanlar toplumsallaşmışlardır, her zaman ve her yerde öyle olmuşlardır. Bu insanın özünü belirleyen niteliklerinden biridir; bedensel yetenekleri yeterli olmayanlar dışında her insan toplumsallaştırılmış, bir kültürü benimsemiş bir yaratıktır. İnsanın biyolojik donanımı onun doğumdan sonra hayatta kalması için yeterli değildir; günümüz sosyolojisinde anlaşılan anlamıyla kültür bu amacın sağlanması için gerekli bir donanımdır.

Fenomenolojinin yaptığı gibi kültürümüzü *sorgulamamızı* talep etmek, bu durumda abes olmayacak mıdır? Bu onsuz nasıl yaşayabileceğimizi olabildiği ölçüde -ama iyi olması olasılığı az olan bir ölçüde- tasarlamamızı istemek gibi olmayacak mıdır? Tasarlanması istenen, insan olduğumuz halde insan değilmişiz, toplumsallaşmış, kültürleşmiş değilmişiz, gibi geçinip gitmemiz durumudur. Oysa kültürümüzü sorgulamamız buyruğu da bu retorik soruların düşündüreceği kadar abes olmaktan uzaktır. Ayrımına varmalıyız ki bizden istenen kültürümüzü *sorgulamamızdır*, onu irdeleyip tartmamızdır, yoksa ondan vazgeçmemiz, onu ortadan kaldırmamız değil; kültürümüzü "ayraç içine almamız", etkisini askıya almamız, ayrık tutmamız istenmektedir. *Bunu* yapmak ise kültürümüzün benliğine işlemiş bir yaklaşımdır - her ne kadar burada söz konusu olan "bizim"kültürümüz, bütün insanların kültürü değil, yalnız *Batı* kültürü olsa bile. Kendisini sorgulamak, kendisini eleştirmek, Batı kültürünün bir özelliğidir, bütün kültürlerin değil. Gerçekten de kendini sorgulamak, kendini eleştirmek tavrı en geç [illegible]en Platon'dan bu yana Batı kültürünün belirleyici niteliklerinden biri olagelmiştir. Platon gerçek bilgi ile dayanıksız sorular arasındaki ayrıma dikkati çekerek, hep gerçek bilginin yalınkat sorulardan -yani "söylenegelen"den, öylece kabul ediliverenden- daha değerli olduğunu vurgulamıştır; ve Batı kültürünün içine işleyen bu özellik en dikkate değer ifadesini Batıya özgü bir dünyaya bakış tavrının, bilimin ortaya çıkmasında bulmuştur. Bilim düşünsel etkinlikler arasında özeleştiri özelliği, kendini sorgulama tavrı, en belirgin olanıdır: Düzenli olarak genellemelere uymayan özel haller aramak, bilinebildiği kadarıyla doğru, ya da pekin, sayılanlardan farklı olan açıklamalar, varsayımlar ve yorumlar bulma çabası bilimsel etkinliğin belirleyici yönüdür. Bilim -en azından, "deneysel bilim"- ancak ikinci bir bildiriye kadar doğru kabul edilecek türden bilgi üretir.

Yüzyılımızın başından beri anlaşılan anlamında fenomenolojinin kurucusu Edmund Husserl'dir. Husserl'in en iyi bilinen sloganlarından biri "Şeylere dönelim yeniden" çağrısıdır. Bu çağrıyla ne demek istemiştir? Özellikle sosyologlar açısından önemli olan benimsetilen düşüncelerimizi, kültürümüzü, sorgulama, askıya alma çağrısı olmasıdır; böylece nesnelerin bize nasıl göründükleri doğrudan doğruya, kültürümüzün -bu arada dilimizin ve başka simgeli sistemlerimizin - oluşturduğu tül araya girmeksizin, saptanabilecektir. Husserl'e göre şeylerin aslında nasıl göründüklerini saptamak, nasıl olduk-

larını saptamak demektir. Şeylerin bize öğretildiği gibi olduklarını sorgusuz kabullenemeyiz; onlara bakışımızı belirleyen öğretilmiş bilgilerimizi yeniden incelememiz gerekir. Kültürümüzü ayraçlar arasına aldığımızda şeylerin nasıl göründüklerini ortaya çıkarmak felsefe yapmaya başlamaktır; bunu benimseyerek anlatmak, ayrıntılara inen büyük bir gayret gerektirdiğinden Husserl felsefesinin "kesinlikli bir bilim" olduğunu söyler. Gerçekten de ünlü bir makalesinin başlığı "Kesinlikli Bir Bilim Olarak Felsefe"dir, bu ise felsefenin yeniden şeylere dönmesi gerektiğini söylemenin başka bir yoludur.

Bu felsefe anlayışının nasıl olup da doğduğu yer ve zamanda -bu yüzyılın başlarında Almanca konuşan çevrelerde- ortaya çıkmış olduğunun hesabını vermek bambaşka bir sorundur. Şimdiye kadar fenomenolojinin ne olduğunu anlamaya çalıştık, bu soruda ise artık niteliklere değil tarihsel gelişime yöneliyoruz; o nitelikleri taşıyan öğreti nasıl olup da, başka bir yer ve zamanda değil de, tam o meydana çıktığı yerde ve zamanda, oluşmuş? Önceki, niteliklerle ilgili, soru *anlamaya* ya da *yorumlamaya* yönelik bir sorudur. Tarihsel, ya da genetik doğrultudaki ikinci soru ise *açıklama* getirilmesini gerektirir; önceki sorunun tersine bu *nedensel* bir sorudur. Burada güdülen amaç bu ayrımı açıklığa kavuşturmaktan ibarettir, çünkü bu ayrımın gözardı edilmesi büyük olasılıkla zihin karışıklığına ve çıkmazlara götürebilir; burada tarihsel soruya doğrudan bir cevap vermeyiz -belki makalenin bütünü bu soruya önerilen bir cevap sayılabilir.

"Yeniden şeylere dönelim" talebi ile *verstehende*, yani anlamaya yönelik *(understanding)* bir sosyoloji oluşturma girişimi arasında yakın bir kuramsal bağıntı vardır:"Anlamaya yönelik" sosyolojinin kurucusu Max Weber'in önerdiği tanımda bu bağıntı açıkça ortaya çıkar: "Sosyoloji - bu çok kaypak anlamlı sözün burada kastedilen anlamında- toplumsal davranışları yorumlayarak anlamak ve böylece bu davranışların oluşum ve etkilerine nedensel açıklamalar getirmek amacını güden bir bilim olarak anlaşılmalıdır."[5]

Bu tanımın dikkati çeken yanı şunu ortaya koymasıdır: Max Weber'e göre sosyoloji hem yorumlar öne sürerek anlama sağlar (amaç ve niyetlere yönelerek), hem de (nedensel) açıklamalar getirir (toplumsal olaylara yönelerek); üstelik yorumlar açıklama getirmek amacıyla öne sürülürler; sosyologlar nedensel açıklama olmaya aday görüşlerini hazırlamak için yorumlamalar getirirler. Şöyle de denebilir: Max Weber'e göre nedensel açıklamalar gerektiren sorular sorabilecek duruma gelmeden önce hakkında böyle sorular sorulacak konuyu anlamamız gerekir, o konuda yorumlar yapabilmemiz gerekir. Buna göre yorumlama açıklamadan önce gelecektir.

Weberci sosyolojinin anlama talebi ile "yeniden şeylere dönmek" talebi arasındaki yakın kuramsal ilişki anılan ikinci talebin fenomenolojinin anlama talebini dile getirmesine dayanır. Bu yakınlık fenomenolojinin en büyük etkisini, toplumbilim akımları arasında, *verstehende* -anlamaya yönelik- sosyoloji akımı üzerinde yapmış olmasının bir açıklaması olabilir.

Anılan benzerliklerine rağmen bu iki talep arasında çok önemli farklar da vardır: 1) Weberci sosyolojinin ikinci işlevi, nedensel açıklamalar önermek işlevi, fenomenolojide yoktur; 2) Bunun bir sonucu fenomenolojinin tarihsel ve tarihsel zamanı ihmal etme eğilimidir,[6] oysa zaman Weber'in sosyolojisinin ayrılmaz bir katmanıdır ve zamanı ihmal etmiş olduğunu Husserl son belli başlı yapıtı olan *Avrupa'da Bilimlerin Krizi ve*

Aşkın Fenomenoloji (1935-39) adlı kitabında bir ölçüde farketmiş ve tashih etmiştir. Öte yandan Weber'in anlama konusundaki düşüncelerinin yetmezlikleri de Alfred Schultz'un fenomenolojiden esinlenen görüşleri sayesinde aydınlığa çıkmışlar ve düzeltilmişlerdir.

Fenomenolojiden kaynaklanan ayraçlar arasına alma düşüncesinin sosyoloji açısından çok önemi vardır. Bu süreç kalıt aldığımız düşünce kalıplarıyla yetinmeyip onları sorgulamak zorunda kaldığımız durumlarda kendiliğinden ortaya çıkabilir. Geleneksel, alışılmış yaklaşımlarımız hangi durumlarda yetersiz kalır? Ancak bu durumlarda onlardan kuşkulanmaya başlar, yani bu yaklaşımlarımızı ayraçlar arasına alırız. Bu gibi durumların ortaya çıkmasına yol açan olay tiplerinden biri , bu sözün birçok anlamının her birine göre, uçlarda *(extreme)* olan olaylardır, ki hâd ölçüde şaşkınlık veya akıl karışıklığı durumları yanında yeni tanınan bir şeye duyulan tutsak edici hayranlık halleri de bu arada sayılabilir. Bu sözlerin anlatımları besbelli özneldir-: Birisine göre uçlarda sayılan bir durumu bir başkası öyle saymayabilir; birisine göre şaşırtıcı ya da akıl karıştırıcı olan bir durumu bir başkası hiç de öyle bulmayabilir, bende hayranlık uyandıran bir yenilik, başkasınca sıradan, alışılmış bir alelâdelik olarak değerlendirilebilir. Ama bir kez şaşkınlık ya da akıl karışıklığı ile karşılaşılınca herşeyi öğretildiği gibi kabullenmek artık mümkün olmaz; şaşkınlık ve düşünsel sıkıntı yerini meraka bırakabilir, önceleri dünyada olduğu gibi kabul edilen düzen artık tatmin etmez -ve böylece felsefe yapma güdüsünün ezeli kökeni bir kere daha keşfedilmiş olur.

İncelemelerini sürdüren Husserl Hitler'in gölgesinde kalıp Batı kültürünün bütünüyle "uçtaki bir durumda", olağanüstü bir durumda, kaldığını farketti; kendi felsefesinin -fenomenolojinin- bu durumdan kurtulmaya yardımcı olabileceğini ümit ediyordu. Daha önce de sözü edilen *Avrupa'da Bilimlerin Krizi ve Aşkın Fenomenoloji* adlı kitabının en güçlü öğeleri arasında bu farkediş ve bu ümit de vardı.

Hegel'in *Anlığın (Mind) Fenomenolojisi* (1807) adlı kitabı da krizli bir devrede, Fransız Devriminin, özgürlüğü getirecek yerde, yeni bir despotluk devresine, Napolyon'un despotluğuna yol açtığı sırada, yazılmıştı. Ama Hegel'in *Fenomenoloji*'si ile Husserl'in fenomenolojisi arasında benzerlikler bu kadarla kalmaz. Her ikisinde de inceleme konusu bilinçtir -ama yapılan inceleme, bilinci gündelik, olağan dünyanın bir öğesi olarak ele alan deneysel psikoloji doğrultusunda bir inceleme değildir.[7]

Oysa sözlerine güvenilmesi gereken Husserl'in öğrencileri onun Hegel'i okumadığını iddia ettiğini söylerler.[8] Gerçekten de hocası Avusturyalı felsefeci ve psikolog Franz Brentano'yu (1873-1917)da önemli ölçüde etkilemiş olan René Descartes onun için çok daha önemli olmuştu.[9] Ne demişti Descartes? Sorduğu başlıca soru, her türlü kuşkunun üstünde ve ötesinde inanılması zorunlu olan doğruluklar olup olmadığı sorusuydu. "En sonunda" diye yazıyordu Descartes,

> "uyanıkken sahip olduğumuz kuralların hepsi uykudayken de, doğru olmamalarına karşın, yine de aynen gözümüzün önüne gelebildiğine göre zihnime girmiş olan hiçbirşeyin rüyalarımda karşılaştığım sanrılamalardan daha gerçek olmadığını kabul etmeye karar verdim. Oysa kısa zamanda farkettim ki böylece herşeyin yanılgıdan ibaret olduğunu düşünmeye çalıştığım halde bunu düşünen öznenin, yani kendimin, birşey olduğum doğru olacaktır." **"Düşünüyorum, öyleyse varım"** doğruluğu kuşkucuların *(sceptic)* aşırı iddialarının bile

gölgeleyemeyeceği kadar sağlam ve güvenceli olduğundan, bunu aramakta olduğum felsefenin birinci ilkesi olarak benimseyebileceğime karar verdim"[10] Husserl'in de Descartes'in sorusunu sorduğu söylenebilir, ama bunun Husserl'in felsefesini, ve bütünüyle fenomenolojiyi oluşturan çok karmaşık bütünlüğün ancak bir katmanını oluşturduğunu öne sürmek fenomenolojinin kavranılmasına daha çok yardımcı olabilir. Böyle bir kavrayışı sağlamak için sorulması gereken sorular arasında Husserl'in biyografisindeki öyle olaylarla ilgili sorular vardır ki, bu olaylar olmasaydı fenomenoloji olduğundan farklı bir gelişme izlerdi. Bunlardan biri Husserl'in Brentano ile çalışması ve ondan -her ne kadar büyük değişikliklerle de olsa- öğretisinin temel kavramlarından birini, bilincin yönelginliği *(intentionality)* düşüncesini almasıdır. (Bu düşünce skolastik felsefede çok önemli bir yer tutmuş, ama sonradan uzunca bir süre ihmal edilmişti.) En basit şekilde söylenirse bilimin yönelginliği *birşeyin* bilinci olmadan bilinçlilik de olmayacağı anlamına gelir, *-birşeyi* ya da *birini* düşünür, sever, onun rüyasını görür, ondan korkar, ondan kuşkulanırız; her bilinç hali bir *konu*ya yönelgin bir bilinç halidir ve bilinçlerin yöneldikleri bu konular yönelgiler, Husserl'in diliyle söylenirse, *noemata*lardır; bunlar bilincin karşısında bulduğu konulardır. Bilinç hallerinin bu *noematik* yanları hep *noetik*[11] yanları ile birlikte ortaya çıkarlar; noematik özellikler yönelgi konularının özellikleri ve değişmeleri ile ilgilidirler, noetik özellikler ise söz konusu bilincin konuya nasıl yöneldiği, hangi amaç ya da dürtüyle yöneldiği ile ilgilidirler (örneğin konuyu düşünmek ondan çekinmek, onu sevmek, birşeyi ümit etmek, istemek gibi zihin edimleri noetik bakımdan farklı bilinç yaklaşımlarıdır).[12]

Schultz'un önerdiği Husserl yorumuna göre ayraçlar arasına alma sürecinin,"fenomenolojik indirgemeyi uygulamanın"[13] önemi olağan olarak dışımızda ve tam göründüğü gibi olduğunu kabullendiğimiz dünyanın gerçek varlığı ile ilgili her türlü yargının askıya alınmasındadır. Bu indirgeme sonunda ortada kalan bilincin kendisidir, içerikleri ve etkinlikleri ("düşünmeler") ile salt bilinçtir.

> Doğal -yani gündelik, olağanlanmamış- tutuma göre şu iskemleyi görmem onun varolduğuna olan inancımı pekiştirir. Oysa aşkın -fenomenolojik- indirgemeyi uygularsam bu iskemlenin gerçekten varolduğuna inanmaktan vazgeçerim -ama bunu yadsımam da: varlığıyla ilgili her yargıyı askıya alırım-. Bundan sonra algılanan iskemle ayraçların dışında kalır, ama iskemleyi farkettiren algının bilinç akışımın bir öğesi olduğundan şüphe edilemez. Bu algı "kendi başına bir algı" da değildir, her *birşeyin* -belirtik olarak söylenirse, *bu iskemlenin*- algısı olarak kalır. [Yani algılama da, tüm bilinç durumları gibi, yönelgindir. hep *birşeyin* algısıdır. Ama bilinç içeriği olan algıyla ortaya çıkan iskemle görüntüsü]... bu algının yöneldiği konu olan fiziksel iskemlenin kendisi değildir; bilincimde yer alan, ve bellegimde saklayabildiğim, algımın içeriği olan ve bilincimin fiziksel iskemleye yönelmesine yol açan, *Fenomen* (görüngü) "algıladığım açıdan ve algılayabildiğim kadarıyla iskemle"dir, "iskemlenin benim bilincimde beliren vechesi"dir, belli bir *fenomenidir* (görüngüsüdür), bu fenomen ayraçlar arasına alınan dış dünyada gerçekten varolan bir iskemlenin habercisi olabildiği gibi olmayabilir de. Buna göre fenomen indirgemesinin sonucunda ortaya çıkan alanda tüm dünya benim bilinç içeriklerimin temsil ettiği şeylerden ibaret olduğu ölçüde, ama ancak bu ölçüde, yani bilincimin yönelgi konuları olarak,

yansıtılmış olur.[14]

Fenomenler, örneğin iskemlenin bana görünen vechesi, yöneldikleri şeylerin, örneğin fiziksel nesne olan iskemlenin, doğrudan algılanmayan vechelerini de zihne sunarlar. Bu durum en kolay iskemle gibi, fiziksel nesnelerin fenomenleri ele alınarak anlaşılır: Bunun algılamakta olduğum yanı öbür yanlarını, örneğin önü arkasını, sağ yanı sol yanını, akla getirir. Ama aynı durum demokrasi, erdem, aşk gibi cisimsel olmayan -soyut, düşünsel, gerçekdışı- kavrama konuları için de geçerlidir. Doğrudan bilinç içeriği olmadıkları halde, yani bilincin doğrudan yönelmediği, *"appresented"* olmadıkları halde, bu konumdaki bir konunun başka yönlerini bilinçte temsil eden veçhelerin tümüne doğrudan bilinç içeriği olan fenomenin *iç ufku* denir. Bunun yanında fenomenin *dış ufku* da vardır: Bu da o fenomen ile birlikte bilince alınması mümkün olmasına rağmen o durumdaki bilinç odaklanmasının, ilgi kapsamının, özelliği yüzünden bilinçte yer almayan bütün öbür fenomenlerin toplamıdır -William James buna fenomenin *çevresi (fringe)* diyordu. Bu açıdan algılanan iskemlenin türlü kapsamlardaki dış ufukları arasında odadaki eşyaların tümü, ilgili odanın içi, o odanın içinde bulunduğu bina, o binanın sokağı ve sonunda bütün evren sayılabilir:

> Algılanan her "ayrıntı" ilgili olduğu "şeyin" tümünü, bir şey ise etrafında yer alan, şeyin arka planı dediğim, başka şeyleri bilince getirir. Kendi başına ayrık duran bir şey yoktur, iç içe geçmiş algı alanları ve kavrayış etkinlikleri *(cogitations)* vardır...[15]

Bilincimi noemanın farklı vecheleri üzerinde odaklaştırır, dikkatimi iç ya da dış ufkunun farklı görünümlerine çevirirken noemanın kendisi de değişir, ya da değişikliğe uğrar gibi görünür, oysa benim ona yönelik bilinç tavrım, *noesis*'im, aynı kalabilir. Buna göre noematik farklılaşmalar vardır, ama bunun yanında noetik farklılaşmalar, noesiste değişmeler de vardır. Bunlardan birinin özel bir önemi vardır: Bu fark doğrudan algılamakla bütün öbür dolaylı bilincinde olma yolları -örneğin bellekten kavrama- arasındaki farktır. Bu özel noetik farkın önemi, bir yandan *besbellilik (evidence)* sorunu ile ilgili olmasından, öte yandan *içteki zaman* (Henri Bergson'un *durée*'si) düşüncesinin ve ana bölümlerinin ortaya çıkmalarına yardımcı olabilecek olmasından kaynaklanır.

Çok geniş olarak söylenirse, fenomenoloji anlayışına göre -bir durumun dendiği gibi olmasının- *besbelli* olması"doğrudan bir deneyime dolaylı olanların -örneğin bellekten gelenlerin- bağlanabilmeleri" demektir.[16] Bu anlayış, Husserl'in alabildiğince doğrudan "yeniden şeylere dönme" talebine özel bir anlam derinliği kazandırır.[17] Doğrudan deneyim ile dolaylı olanı arasındaki farkın ikinci önemi bellek içinde de bir ayrım, "oldu" ile "olmuş" arasında söz konusu olan bir ayrım yapmak gereğini ortaya çıkarmasına dayanır; -"Saat zamanı" ile değil, iç zamanla ilgili olan- bellek içerikleri arasında *tutma (retention)* -yani biraz önce olanın bellekte tutulması- ile epey önce olanın bellekten *yeniden* bilince gelmesi demek olan *hatırlama* arasındaki farkı belirtmenin büyük önemi vardır. Bu ayrımın geleceğe dönük benzeri hemen bir an sonra olacak olayları bilince getiren *intizâr (protention)* ile ileri gelecekte olacağı beklenen olaylara yönelik *bekleme (anticipation)* arasındaki farktır. ["Olacak" diye anlattığımız olaylarla "olmuş olacak" diyerek anlattığımız olaylar arasındaki farktır bu, kabacası.] Bilince gelen her fenomenin iç ve dış ufku olması gibi bir olayı kavramaya yönelik her zihin ediminin *(cogitation)* etrafında da sürdürme ve intizârlar öbeklenir, bu edimler hatırlama ve beklemeler yoluyla

başka zihin edimlerine bağlanırlar; beklenen zihin edimleri, besbelli, "boş" olacaklardır, yani ancak türlerine göre, genel olarak, kavranabileceklerdir, tüm somutlukları ile belirmeleri söz konusu değildir.

Belirtmek gerekir ki, cisimsel olmayan bir düşünce konusunu -örneğin bir cebir denklemini, ya da demokrasi ile aristokrasi kavramları veya kapitalizm ile sosyalizm kavramları arasındaki fark gibi bir konuyu- *öğrenmek* ile *bilmek* arasında önemli bir fark vardır. Bu farkın kolayca anlaşılması için geometriden bir örnek verilebilir: Üçgenin iç açılar toplamının iki dik açı kadar olduğu önermesini göz önüne alalım: Bu önermenin kanıtını öğrenirken çok sayıda önermenin birinden ötekine geçmek zorunda kaldık; ama bir kere öğrendikten sonra artık bu önermeyi "doğrudan" biliriz, kanıtını meydana getiren adımları tekrarlayamasak bile. Önceden birçok adımda *-politetik* olarak- gerçekleştirebildiğimiz bilince getirme sürecini sonradan bir adımda *-monotetik* olarak- gerçekleştirebiliriz, çünkü bir konuya ilişkin bilgimiz "onu daha önce bilincimize getirmek için gerçekleştirdiğimiz zihin süreçlerinin çökültülerinden ibarettir."[18]

Buraya kadar söylenenleri herkes bilir, ama belki fenomenoloji diliyle söz konusu edilen şeylerin gerçekten var olmaları maksadın hasıl olması bakımından önemli değildir -"bilfarz kabul edelim ki", "tutalım ki..."; sayıların gerçekten varolmaları hakkında varılacak yargı iki kere ikinin dört ettiği önermesinin doğruluğunu etkilemez, bambaşka bir alandan örnek alırsak, bir portrenin gerçek birinin portresi olup olmaması onun resim değerini değiştirmez - varlıkla ilgili yargıların askıya alınmasının farklı anlamları vardır.[19] Sonra önden gördüğümüz evin arkası olmaması -bk. iç ufuk-, ya da hiçbir yerde olmayıp etrafında hiçbir şey olmaması -bk. dış ufuk- bizi çok şaşırtırdı. Bir Fenomenin kendisi -noema- ile ona yaklaşma tavırları -noesis- arasındaki ayrılığı biliriz, aynı konunun bilince çok sayıda farklı fenomen aracılığıyla gelebileceğini -noematik farklılaşma- ve aynı fenomene türlü tavırlarla yaklaşabildiğimizi -noetik farklılaşma- de biliriz. Bunlar gibi saat zamanı ile "iç zaman" (*durée*) arasındaki fark da bilinir -bir saat bir anda bitebildiği gibi bir ebediyet de sürebilir-; bir şeyle karşı karşıya gelmek -doğrudan deneyim- ile onun bir görünümünü bellekten bilince getirmek -dolaylı deneyim- arasındaki farkı da herkes bilir. Daha biraz önce olan bir olayın bellekteki konumu ile on yıl önce olmuş olan bir olayın konumunun farklı olduğuda -akılda tutma ile hatırlama arasındaki fark-, bunun gibi bir an sonra olacak bir olaya yönelişimiz -intizâr- ile epey ilerde olmasını beklediğimiz bir olaya yönelişimizin -bekleme- arasındaki fark da bilindik şeylerdir. $(a+b)^2 = a^2+2ab+b^2$ olduğunu bildiğimiz halde bunun kanıtını veremeyebiliriz - monotetik ile politetik bilgi arasındaki fark . Fenomenoloji de bütün bunları ve çok sayıda başka bilinç olgusunu, açıkça fark etmemiz sağlanır, bu olgular adlandırılır, açıklanır ve burada tekrar edilemeyecek kadar ayrıntılı olarak incelebilir.

Bu söylenenler son olarak sözü edilecek olan iki konu için de geçerlidir. Bunların ilki *nitelemesiz deneyimler*dir *(prepredicative experiences)*. Böyle deneyimlerle daha çok aşırı hayret veya dehşet durumlarında karşılaşırız; bu gibi durumlarda "ne oldu, ne bitti hiç anlayamadım" deriz ve olanı biteni anlatabilmemiz, yani başımıza geleni niteleyebilmemiz için aradan uzunca bir süre geçmesi gerekir -bu süre birkaç dakika ile birkaç yıl arasında değişebilir-. Oysa Husserl göstermiştir ki *her* deneyim temelde nitelemesizdir -çünkü deneyimleri nitelemek için önce onları yorumlamak gerekir-.[20]

İkinci konu *eidos* kavramı ve *deneysel* yaklaşımla *eidetik* yaklaşım arasındaki fark

ile ilgilidir. Birşeyin *eidos*'u(antik Yunanca'da biçim, şekil, kavranır özellik, öz anlamlarına geliyor, Almanca'da *Wesen* sözü de böyle kullanılıyor) o özelliklerinin toplamıdır ki bunlardan biri bile o şeyde olmazsa o şey o şey olmaz artık, kimliği değişir, o şey olarak yok olur.

Bir şeyin *eidos*'unu bulmak için ondan belli özelliklerinin alındığını ya da başka özelliklerin ona eklendiğini tasarlarız -Husserl'in "imgelemde özgür değiştirmeler yapma" diye adlandırdığı yöntemi izleriz. Schultz'un dediği gibi, fenomenolog "nesnelerin kendilerini incelemez, zihin etkinlerimizin oluşturduğu, özlerini ortaya koyan *anlamları* ile ilgilenir."[21] Öte yandan deneyci yaklaşım şeylerin kendilerine, onların vechelerine ve ilişkilerine yönelir, tümevarıma ve genellemelere başvurur.[22] Eidos düşüncesi ve buna bağlı olarak eidetik yaklaşım ile ilgili olarak açıkta kalan sorulardan biri eidosları kültürler arası farklılıklardan etkilenmeyen -örneğin matematiğin konusu olan geometri şekilleri ya da cebir denklemleri gibi-[23] konularla bu kültür farklılıklarından etkilenebilecek olan - aile, devlet, demokrasi, eşitlik gibi- konular arasında nasıl bir ilişki olduğu sorunudur. Bu sorun şimdi inceleyecek olduğumuz fenomenolojiye özellikle de *eidos* ya da öz düşüncesine yöneltilen eleştiriler ile yakından ilgilidir.[24]

Fenomenolojiye Yöneltilen Eleştiriler

Bu eleştirilerin en inandırıcı olanları Frankfurt Okulu [25] üyeleri, özellikle Herbert Marcuse ve Theodor W. Adorno tarafından öne sürülmüşlerdir. "Öz Kavramı" başlıklı makalesinde [26] Marcuse bu kavramın -Platon, Aristoteles, Aquinolu Thomas, Descartes, Kant, Hegel, Scheler, Pozitivistler ve Husserl'in anlayışlarını ele alan- bir tarihçesini vererek sürekli olarak azalan eleştiri gücüne ancak maddeci kuram Marxizm bağlamında yeniden kavuştuğunu gösterir. Platon'dan başlayarak öz ile görünüşler, ya da öz ile oluş *(existence)* arasında düşünce açısından türlü ayrımlar yapılmakla yetinilmemiş, aralarındaki farka dayanılarak görünüşü ya da oluşu öz ile olabildiğince iyi bağdaştırmak için de gayret gösterilmiştir: Buna göre iki kavram değerlendirme *(normative)* kavramları olmuşlardır. Descartes'da öz sorunu düşünen özne ile ilgili bir soruna dönüşür: Düşünen özne insanın özüdür. Kant'da ise sorun kuramsal -salt- ve uygulamalı -pratik- akıl öğretisi içinde yer alır; ama zihin ancak insanın bir eyleme *başlamasına* imkân verdiği, eylemlerin bundan sonraki gelişmeleri bir zorunluluklar örgüsü içinde koşullanmış olacağına göre Kant'ın öğretisi ussal insanların özgürlüğünün ancak ilk adımı atabileceği, ama sonra usa karşı tarafsız duran denetim dışı bir zorunlulukla karşılaşılması kaçınılmaz olacak bir düzeni yansıtmaktadır. Buna göre insanın özü "gelecceksiz bir geçmiş" [27] zindanına kapanıp kalmış olacaktır. Son olarak Husserl'de öz -ya da *eidos*- "imgelemde yapılan özgür değiştirmelerin hepsinde aynı kalan, değişmeyen özellikler örgüsü" olarak belirir -daha önce gördüğümüz gibi-. Burada önemli bir değişme söz konusudur.

> Başından beri öz ile ilgili kuramda etkili olmuş olan belirleyici düşüncelerin hepsi burada yeniden ortaya çıkarlar, ama hepsi de belirgin bir yönde değişikliğe uğramışlardır. Özgürlük katışıksız hayallerin yaftası olmuş, düşünce olabilirliklerinin özgür gelişigüzelliğine dönüşmüştür. Sürekli, değişmez ve zorunda olan artık varlığın temelinde değil, "örnekleyici"lerin *(exemplars)* imgelemdeki sonsuz

> değişmelerinin değişmez kalan yönlerinde aranmaktadır. Olabilirlik ve gerçekliğe varmaya zorlanan bir itici güç değildir artık; belirsiz sınırlar ile salt hayal gücünün malı olmuştur.[28]

Marcuse'ye göre "öze yönelik sezginin her içeriğe açık boşluğu eleştirel us düşüncesinden ayrılmaz olan kavrayıcı anlama yetkisinin yerini alır."[29] Böylece, diyor Marcuse, kimi bireylerin, olguların ve kurumların "öze ait", yani vazgeçilemez oldukları yolundaki -kuram açısından mesnetsiz, ama siyaset açısından çıkarlara uygun- bildirimlere kapı açılmış olur.[30] Buna karşılık Hegel ile ortaya çıkan, ama orada zihin sınırları içinde kalan, tarihsel öz anlayışı maddeci bir diyalektik öğretisinde gözden geçirilerek canlandırılmış, bu öğreti ise idealist felsefelerde, pozitivist öğretilerde ve fenomenolojide yitirilmiş olan gerçek dünyayı tekrar ele geçirerek felsefenin görevinin bu dünyanın oluşunu öze yakınlaştırmak olduğunu ilan etmiştir.[31]

Adorno da Husserl'i tarih bilincinden yoksun olmakla suçlar. Husserl -mantığın psikolojik temellerinden ayırdedilmesi gereken- mantık mutlakçılığının gücünü - Durkheim ve öbür toplumbilimciler tarafından ısrarla belirtilen- toplum gerçeğinin nesnelliğinden, bireyin etkileyemediği, ama bireyi denetim altında tutan toplum olgusunun bireyi aşan gücünden, "ödünç almış" olduğunun farkında değildir.[32] Marcuse gibi Adorno da Husserl'in bilimsellik anlayışını eleştirir, bu anlayışa göre bilimin incelediği şeylere eleştirel olmayan bir tavırla yaklaştığını, -bu durumun indirgeme sonunda değişmediğini- öne sürer. "Nesneler âlemi, olduğu gibi, bilince sunulduğu durumuyla, kabullenilir."[33] Her ne kadar "Yeniden şeylere dönelim" çağrısı idealizme karşıtmış gibi dursa da, diye yazıyor Adorno, aslında idealizmin dik âlâsını temsil eder; çünkü incelenen "şeyler" bilinç içeriği olarak tutsak edilmişlerdir, "dünyada yer almadıkları " söylenebilir. Adorno Husserl'in düşüncesindeki bu ve başka birçok zayıflığı "sorununun çözülmediğinin ifadesi" olarak açıklıyor, bu çözülmezliğin temelinde ise"idealist düşünce tavrına karşı çıkmasına rağmen idealizmin ördüğü duvarlardan sonuna kadar idealist gelenek içinde geliştirilmiş bir gereçle, yani yalnız düşünce ve bilincin incelenmesi yoluyla, kurtulmaya çalışması" vardır.[34] Buna rağmen Adorno Husserl'in felsefesinde doğru bir taraf olduğunu da itiraf ediyor:

> [Bu]"... psikolojizme karşı verilen mücadeledir; bu mücadelenin amacı dogmacı önyargıların yeniden gündeme getirilmesi değil, eleştirel aklın, bön ve eleştiriden uzak "olgular" inanışında yer etmiş olan, önyargılardan kurtarılmasıdır;" Husserl bu önyargıların psikolojist felsefedeki biçimine karşı çıktı. [35]

Oysa Husserl'i başka bir görüşe göre okumak da mümkündür. Ondan alınan ve aynı doğrultuda birçok başkaları da bulunabilecek olan, şu metin Marcuse ve Adorno'dan gelen eleştirilerin nasıl karşılanabileceğini ortaya çıkarır:

> ... şeylerin sezilmesinin, verilmişliklerinin, içinde ortaya çıktığı ortam olan bilinç... bu verilmişlikleri edilgin olarak içinde taşıyan boş bir kutu gibi değildir, aksine sezgiyi gerçekleştiren bilinç, ilgiyi odaklandırmasının yanında, belli biçimlerde ortaya çıkan düşünme edimlerinden ayrı bir şey değildir, bu düşünce edimlerinden aslında farklı şeyler olan nesneler de bu edimler sayesinde oluşurlar ve ancak böyle oluştuklarında ne olduklarını ortaya koyarlar.
>
> Ama bunlar mucizelerden başka ne olabilirler? Bu nesne oluşturma işi nerde başlayıp nerde biter? Bu işin gerçekte sınırları var mıdır?[36]

Bu alıntı Husserl'i daha Husserlci bir yaklaşımla okumanın onun merak eden hülyacı kimliğini öne çıkaracağını düşündürüyor; buna göre o bir felsefeci, Aristoteles'in ilk kez böyle dile getirmesinden beri, hayata karşı belirleyici tavrı çıkar gütmeyen bir merak duymak olduğu söylenegelen hülyacı biridir— her ne kadar merak duymakla eleştirel bir tavır benimsemek hiç de bağdaşmaz özellikler olmasa bile; gerçekten de, Marcuse'nin sık sık hatırlattığı gibi, eleştirel bir tavır da felsefi tavrın geleneksel, hatta belki daha da eskiden beri kabul edilen özeliklerinden biri sayılmıştır. Bu iki felsefeci anlayış arasında Husserl birincisine ikincisinden daha yakındır; Marcuse, Adorno -ve birçok başkaları- tarafından ona yöneltilen eleştirilerin en azından bir bölüğü de onun ikinci anlayışa daha az uygun olmasına dayanır.

Adorno'nun yaptığı gibi Husserl'in, *epoché* sürecinin her ikisine de uygulanabilir olduğunu söylemiş olmasından dolayı, fenomenlerle *neomata* arasında bir fark gözetmediği de söylenemez -önceki bölümün sonuna bakınız-. *Kriz* adlı kitabında Husserl'in yapmak istediği şeylerden biri de "herşeyin görece kendisine bağlı olduğu, ...ama kendisi göreceli olmayan", yaşam-dünya'nın *(life-world)* "geneldeki yapısını" saptamaktı.[37] Bu amacına ne ölçüde erişmiş olursa olsun niyeti, tanımı gereği ayrışık öğelerden oluşacak olan, bir yapı belirlemekti; ama bu amaca erişmek için ne ölçüde bilincin sınırlarının dışına çıkmaya zorlanmış olacağı sorusuna cevap vermek de pek güçtür. Tevil götürmez görünen odur ki-gündelik hayatın içinde geçtiği madde dünyası Husserl'in felsefesinde başlangıç noktası olmaması bir yana -örneğin Marx'ın felsefesinde olduğu gibi - mantık sorunlarına duyduğu ilgi ile karşılaştırılınca- olsa olsa ikinci dereceden bir önem taşımıştır- .

Frankfurt Okulunun eleştirileri tarih, özellikle de Husserl ve eleştiricilerin yazdıkları dönem ile ilgili belirli bir anlayışları olmasına dayanır. Bu eleştiriye göre Husserl yeteneğini en iyi biçimde kullanmamış, hatta belki yanlışlı bir doğrultuda üstelik otorite ve totaliterlik yanlılarınca kötüye kullanılmaya açık bir doğrultuda kullanmıştır. (Bk. dipnot 30'daki Heidegger'den yapılan alıntı.) Buna karşılık Adorno onu "eleştirel usu bön ve eleştiriden uzak olgular inanışında yer alan önyargılardan kurtarmış olduğu için" över; Marcuse ile öbür eleştirmenlerinin de bu yargıya katılacaklarına kuşku yoktur. Sanki Adorno bütün eleştirilerine karşın, Husserl'i bir özgürleştirici olarak selâmlamaktadır. Eleştirileri ve yüceltmesi çelişmeden bir arada kabul edilebilir mi -evet, onunkisi uydurma bir bilinçti; evet, onun özgürleştirici bir etkisi olmuştur- yoksa bu iki görüş açısını birlikte benimsemeleri eleştirenlerin idealizme karşı olan tavırlarındaki -felsefî olmaktan çok kendi yaşam akışlarından gelen- kararsızlığının ve bu kararsızlığın Husserl'e yansımasının mı ifadesidir? Bu soruyu sormakla yetinmek zorundayız, irdelenmesi epey geniş bir inceleme gerektirirdi ki, yeri burası değildir.

Fenomenoloji ve Marxizm

Kimi yorumcuların fenomenoloji ile Marxist düşünceyi günümüz düşünce akımlarının en önemlilerinden, ya da en çok gelecek vâdedenlerinden saymalarından dolayı olsa gerek, bu iki akımı, ya birbirlerini aklayıp güçlendirecekleri bir bireşim (sentez) içinde yoğurmak amacıyla, ya da birini ötekine dayanarak eleştirmek için, biraraya

getirme gayretlerine sık sık rastlanmıştır.

Bu yoldaki belki ilk girişim Vietnamlı bir felsefeci olan Tran-Duc-Thao tarafından yapılmıştır. Tran-Duc-Thao fenomenolojide ortaya çıkan sorunların ancak Marxizm ile cevaplanabileceğini öne sürer; fenomenolojiyi eleştirmekte, sorunlara çözüm önermekte olduğundan daha başarılıdır, eleştirilerini yaparken de Marxizm'i çoktan benimsemiş olduğu izlenimini verir. Bir alıntı kitabının havasını yansıtmaya yarayabilir:

> Husserl Alman burjuvasinin gecikmiş gelişimini ve en son ilericilik sevdalarını niteleyen idealist geleneğe bağlı kalmış olsa bile gelişimi yine de bilincin yöneldiği anlamların *gerçek kaynağı* ile ilgili artan şüphelere tanıklık etmekten geri kalmaz. Özlerin sezgisine ererek ebediyetin tadına varmaktan kalkıp, Batı insanlığının krizi olarak anlaşılması gereken *Batı Bilimlerindeki Kriz*'in iç karartıcı sorunsalına varan gelişim sırasında geleneksel değerlerin ne kadar boşuna oldukları duygusu gittikçe derinlik kazandı, ve "yeniden şeylerin kendilerine dönelim"çağrısı artan bir açıklıkla yaşam dünyanın ele gelir gerçeklerine dönme çağrısı olarak anlaşılır oldu.[38]

Daha sonra Wolfe Mays ve Fred R. Dallmayr fenomenoloji ile Marxizm arasında farklı açılardan bağıntılar kurma çabaları geliştirmiş olan düşünürlerin düşüncelerini özetleyen yararlı çalışmalar ürettiler. Mays'ın[39] söz konusu ettiği düşünürler arasında Jean-Paul Sartre, onu eleştirenler -Georg Lukács, Adam Schaff, Raymond Aron, Klaus Hartmann [40] - var; Maurice Merleau-Ponty ile Lukács'ın ona yönelttiği eleştiriler var; Tran-Duc-Thao, Enzo Paci, Pier Aldo Rovatti, Paul Ricoeur ve Efraim Shumueli var.[41] Mays'ın vardığı sonuca göre, fenomenoloji ile Marxizm arasındaki temel fark -çok kısaca- birincinin bireysel bilinç üzerinde yoğunlaşmasına karşın, ikincinin toplumsal bilinci vurgulamasıdır; ama Husserl'in sonraki çalışmalarında "bireyin tarih ile bağıntısına artan bir önem verilir."[42]

Fred Dallmayr[43] Mays'ın söz konusu ettiği düşünürlerin çoğunu ele aldığı gibi bunlardan başka Gajo Petrovic, Karel Kosik, Antonio Gramsci, Herbert Marcuse, Theodor W. Adorno ve Jürgen Habermas[44] da incelemesinin kapsamına girer; ama çalışmasının ağırlığı, başlığında açıklandığı gibi, Enzo Paci üzerinedir. Çalışma Paul Piccone ve John O'Neill'e yönelik incelemelerde,[45] ve Marxizm ile fenomenoloji arasındaki bağıntının Giambattista Vico'nun filoloji ile felsefe arasında yaptığı ayrıma dayanılarak çözüme kavuşturulacağı umudunu dile getirerek, sona ermektedir:

> Üzerinde düşünülmesini önermek istediğim olabilirlik, fenomenoloji ile Marxist kuramın, bu terimlerin Giambattista Vico tarafından kullanıldıkları anlamda, "filoloji" ile "felsefe"nin birbirlerine bağlı oldukları gibi bağlı olabilecekleridir. 1725'te yayımlanan **Yeni Bilim** adlı kitabında söz konusu iki alanı şöyle belirliyor: "Felsefe usavurma yeteneğini, doğrular üreten yeteneği, inceler; filoloji ise insanların seçimlerinin ürünü olanlar, pekinliklerin bilgisini üreten alanı, inceler. İkinci bölümüne göre bu tanım bütün gramercileri, tarihçileri, dillerin ve insan eylemlerinin eleştirilmesi ve incelenmesi ile ilgilenenlerin hepsini filologlar başlığı altında toplar".[46]

Vico felsefecilerle filologları birbirlerinin bulguları ile ilgilenmeleri, aksi halde kendi işlerinde de başarılı olamayacakları, yolunda uyarıyor. Buna göre Dallmayr "felsefe" yapan Marxizm ile "filoloji" yapan fenomenolojinin de birbirlerinin çalışmalarına önem

vermeleri gerektiğini, her ikisinin de bundan yararlanacaklarını, ima etmiş oluyor. İnandırıcı olması için bu görüşün iki akım arasındaki bağıntı hakkındaki bir başka görüşle -Mayr'ın aşağı yukarı kabul etmesine karşın Dallmayr'ın açıkça reddettiği- "fenomenoloji ile Marxizmin biri öznel, öbürü nesnel boyut üzerinde yoğunlaşmakla, birbirlerini destekleyebilecekleri"[47] yolundaki görüşle karşılaştırılması gerekir. Bu görüşü ilerde tekrar ele almamız gerekecek.

Bu arada Mihály Vajda'nın Marxist okullar, fenomenoloji ve varoluşçuluk hakkındaki canlı ve bilgili incelemesine[48] okuyucunun dikkatini çekmek gerekir. Sözü edilen akımların Marxizm, fenomenoloji ve varoluşçulukla ilgili görüşlerin açıklıkları, belirsizlikleri ve karşılıklı zıtlaşmalarının tarihsel anlamı üzerine söyleşilerden ibaret olan kitabın canlılığı ve öne sürelen düşüncelerin zenginliği yüzünden incelenmesinin buradan başka bir yere bırakılması gerekir.

Daha iyi olduğu kuşkulu olsa bile sosyologlara daha yakın olduğu. Marxizm ile fenomenolojinin sosyolojiye bağıntısı ve katkısı ile ilgili daha dengeli bir kavrayışa yol açabileceği için David M. Rasmussen'in *Fenomenolojinin Marxist Açıdan Eleştirisi*[49] adlı yazısını daha ayrıntılı olarak gözden geçirmek yerinde olacaktır.

Bir kere, Rasmussen Marx'ın düşüncesini çağdaş toplum kuramlarının tarihinde yeri olan bir toplum kuramı olarak betimler, bunu yaparken de Hobbes'u özellikle vurgular, Locke ve Hegel üzerinde de önemle durur. Hiç kimse Hobbes veya Locke'un varsaydıkları toplum öğelerini tanımamış olduğundan, Hegel bireyin somut varlığını ancak aile, uygar/sivil toplum ve devlet bağlamı içinde kazandığını öne sürerek hayalî konuşmaktan kaçınmaya çalışıyordu: Son olarak Marx başlangıçtaki bir doğal durum ile ilgili tahmin yürütmeyi reddederek yürütücü gücü, toplumsal sözleşme kurumındaki gibi, trampa olmayıp üretim olan bir toplumu ele aldı, ki bu üretim olgusu da -ailelerdeki, soylardaki ve daha büyük toplumlardaki- toplum yaşamı gibi gerçekten gözlemlenebilen bir olguydu.

Daha sonra Rasmussen -bir toplum kuramından yoksun olduğunu söylediği- fenomenolojiyi inceler. Olağan görüş açısına göre, der Rasmussen, dünya toplumsaldır, oysa fenomenoloji kuramında bu toplumsallık ayraçlar arasında alınır. Oysa *Descartesçı Düşünceler* kitabında Husserl tarihsel ve toplumsal dünyanın, fenomenolojik yöntemin kendisini bile etkileyebileceğini teslim eder.[50] "Husserl'in bilinç dışında oluşmuş toplumsal olgularla son kez isteksizce karşılaşması *Kriz*'de gerçekleşir." [51] Alfred Schultz'un toplumsal dünyayı fenomenoloji açısından inceleme çabalarını da gözden geçirdikten ve bu çabaları"çağdaş fenomenoloji tarihinde bu yoldaki belki de en önemli girişim"[52] diye niteledikten sonra, Rasmussen "toplumsal olguları özgün bireysel bilinçte meydana gelen olgulara yüzeysel bir benzetme ile bağlayarak ele aldığı" yargısına varıyor.[53]

Sonunda Rasmussen fenomenoloji ile Marxizm arasında öze dayanan bir bağıntı olduğu görüşüne karşı çıkıyor -Husserl benlik deneyimlerinin incelemesine dalıp gitmişti; Marx ise çağdaş toplumun incelemesine- ve "fenomenolojinin Marxist eleştirisinin temelinde toplum kuramlarıyla aydınlanan tarihsel bir inceleme olduğu" görüşünü irdelemeye geçiyor. Fenomenolojinin "toplumsal olguların anlamlı bir betimini vermekteki yetmezliği" [54] durumunu anlaşılır kılmak için "fenomenolojinin işlerini yaptığı tarih-toplum bağlamına" dönmek gerekir; bu tarihsel- toplumsal bağlam

> "... ancak toplum kuramının kendisinin, ve çağdaş toplum kuramında geliştirilen tarihsel açıdan belirgin sorunun, irdelenmesi yoluyla açıklanabilir. Husserl'in bilinç içi deneyimler üzerinde yoğunlaşması ve yalnız bunlara güvenilebileceğini varsayması tutumu ilk prototipini modern toplum kuramının önceleri dile getirilmiş olan biçimlerinde bulur, -özellikle Hobbes'un, incelemesi ilk bölümünde ele aldığı kuramı ışığında kolayca anlaşılabileceği gibi- sosyolojik tarihsel deneyimleri temelleme çabasına girilince artık toplumun "dünya-yaşamı"nın bir bölümü haline gelen modern toplum kuramının tüm güçlükleri ve çelişmeleri -temelinde kuramsal kurgusal düşünce ile gerçek tarihsel gelişim arasındaki gerilim olan güçlük ve çekişmeleri- ortaya çıkacaktır."

Fenomenoloji toplumsal deneyimle ilgili olarak öznel deneyime uyguladığı ölçüde başarılı bir inceleme yapmaya girişecek olsaydı, toplumsal deneyim hakkındaki görüşünü kökten yenilemek zorunda kalırdı ve Rasmussen bunun hâlâ gerçekleşebileceğine inanmaktadır. Vardığı sonuca göre böyle bir girişimde fenomenoloji "ideolojik değil, salt kuramsal bakımdan Marx'ın modern toplum kuramına yönelttiği eleştiri ile hesaplaşmak zorunda kalacaktır; bu eleştiri de zaten, bireyin deneyimlerinin öncelliği görüşüne yönelik olduğu ölçüde, fenomenolojinin de eleştirisi sayılmalıdır."[55]

Rasmussen'in serimi değerlendirilirken hatırlanmalıdır ki, genelde modern toplumsal kuram ve bu arada Marx'ın kuramı, "bir toplum kuramı kurmak," "yeni beliren bir toplum düzenine kuramsal temeller sağlamak" maksadını güdüyordu."[56] Ama Marx belirmekte olan bu düzeni suçlayarak yapısına nüfuz etmiş olmasının verdiği anlayışı etrafındaki insanları devrilmesinin zorunluluğuna inandırmakta kullandı—böylesine yüce bir özleyiş ve umuttan aldığı bütün pervasızlıkla kullandı. Kapitalist düzenin ilk evresine, Marx'ın "tarihsel - toplumsal bağlamına", gösterilen tepkilerden biri buydu. Rasmussen'e göre, gördüğümüz gibi, toplum kuramını da kapsayan "tarihsel - toplumsal bağlam" fenomenolojinin toplumsal deneyimin yeterli bir anlatımını vermekteki başarısızlığının nedenlerini anlamakta vazgeçilmez bir aydınlık kaynağıdır. Husserl modern toplum kuramlarından öylesine etkilenmiştir ki, kendisi yeni bir kuram geliştirmek, öznelerarası olgular sorununa, analojilerden medet ummak dışında, bir çözüm önermek imkânını bulamamıştır. Böylelikle önerdiği açıklama ile Rasmussen fenomenolojinin dışına çıkmakla birlikte toplum kuramını aşıp toplumun kendisine, Husserl ile Schultz'un içinde yaşamış oldukları toplum, varmamaktadır. Her ne kadar Husserl'in, yaşamının büyük bölümünde toplum kuramlarına tutsak kaldığı savunulabilirse bile *Kriz*'i yazarken -aslında *Descartesçı Düşünceler*'i yazarken, belki daha bile önceleri - bundan kurtulmaya, boşuna da olsa, gayret göstermiştir.

Rasmussen'in sözünü ettiği modern toplum kuramının bir vechesini oluşturduğu "tarihsel - toplumsal bağlam"ın öğeleri arasında Marx ve Husserl de vardır; Schultz, ve akla gelecek başka her tür fenomenolog ve varoluşçular ve başka birçok insan daha da vardır. Bu bağlama yakıştırılan nitelemeler arasında lâikleşme, ussallaştırım *(rationalisation)*, usun gölgelenmesi, bıkkınlık, maskelerin düşüşü tanrıların alacakaranlığı, Tanrı'nın öldüğü, görecelileştirme, görecilik ve başka birçok niteleme sayılabilir. Uzunca bir süre önce ihracatı gerçekleşmiş olsa bile, bu düşüncelerin çoğucası Batıya özgü bir olgu sayılmıştır ve Protestanlığın, modern kapitalizmin ve modern bilimin aynı zamanda meydana gelen gelişimleri ile başladığı kabul edilir. Kuramsal olmayı çok aşan

genişlikte bir bağlam olduğu ve toplum kuramının, hatta sosyolojinin tümünün, bunun ancak bir bölüğü olduğu besbellidir. Gündelik hayatı etkileyen çok sayıdaki yeni görünümler arasında biri öne çıkar; mutlakiyetçilik. Nerde ortaya çıkarlarsa çıksınlar ve başkaca ne kadar ayrı türden olurlarsa olsunlar bütün görünümlerini bir arada tutan ortak taraf hepsinin ya inanç bağlanan geleneğin çöküşünün, ya da böyle bir çöküntünün dayanılmazlığına karşı koyma gayretlerinin sonucu olarak ortaya çıkmış olmalarıdır.

Bu açıdan bakınca diyebiliriz ki, Alman idealist-burjuva geleneğinin iyi hayat anlayışını temsil eden iyi, güzel, doğru üçlüsünün gittikçe artan sayıda insanın gerçekten yaşamak zorunda kaldığı hayattan sonsuzca uzaklaşmış olmasını, Marx isyan ettirici bir rezalet sayıyordu. Kendisinin de içinde yetişmiş olduğu idealist geleneği Marx bu yüzden artık inanılır bulmaz olmuştu ve bizzat bu geleneğin tarih anlayışını, başaşağı ettikten sonra, iyi hayat özleminin giderek daha çok sayıda insan için müstehcen bir güldürü haline geldiği bu toplumun yıkılması gerektiğini göstermek için, ve bu özlemin artık gülünç bir hayal olmaktan çıkacağı bir toplum meydana getirmek amacıyla, kullanmıştır. Başka deyişle toplum kuramını zorunlu olduğunu teşhis ettiği devrimin hizmetine vermiştir; bu hizmet de yıkılması gereken toplumun temellerinin, yani ekonomik sisteminin incelenmesinden ibarettir.

Husserl ise aynı, ama aradaki sürede çok daha fazla gelişmiş olan, toplumun daha çok gadrine uğramış gibi görünür. Örneğin Marx için nesneler sorunlu olmayan şeylerdir, oysa Husserl'e göre nesneler sorunlu şeylerdir ve fenomenolojik indirgeme yoluyla " kurulmaları" gerekir -buna yeniden kurma" da denilir, ama aynı süreci ifade eder-. Marx insanların çokluğunu *(plurality)* sorgusuz kabul etmişti, oysa Husserl için -hiç değilse *Descartesçı Düşünceler*'den sonra- bu, bir sorun olmanın da ötesinde, aşılmaz bir güçlük olarak kaldı. Rasmussen'in yazısında pek inandırıcı olarak ortaya koyduğu bu aşılmazlığın sebebi, belki de, Husserl'in bedeni, ayraçlar arasına alınamaz olmasından ötürü güvenilir saymaması, düşünmeyi kişiliğin bütününü değil, yalnız zihni, usu ilgilendiren bir süreç olarak tasarlayan geleneği sorgusuz kabul edip bu geleneği de işine yarar bulmamasıydı. Sanki bu geleneği ayraçlar arasına alacak yerde, Husserl bu geleneğin etkilenebilir bir pekinlik *(affective certàinty)* kaynağı dolayısıyla da bir bilgi üreticisi olduğunu kabul etmediği bedeni ayraçlar arasına almaktadır.[57] Gerçekten de bu açıdan anlaşıldığında, Husserl toplumun ufalanmasının, yabancılaşmasının Marx'ın tanık olduğundan çok daha ileri bir aşamasına tanık olmuştu ve Marx ile Husserl arasında meydana gelen olaylar -en önemlisi, yine, mutlakiyetçiliğin gelişi olmak üzere- bu ilerlemede yansımalarını bulmuşlardı, ama bu durumda ya Marx'ın fenomenoloji, ya da fenomenolojinin Marx'ı eleştirmesinden söz etmek yerinde olur mu?

Bu sorunu ele almazdan önce *bizim* her ikisini nasıl eleştirebileceğimizi sormak zorundayız. Önerilen bağlamda eleştirimiz olsa olsa modern endüstri toplumlarına gösterilen tepkinin amacına uygunluğu ya da yeterliliği temeline dayanabilirdi. Marx bu toplumun düzeni karşısında hiddet duymuş, bu yüzden ona almaşık olacak bir düzen tasarlayarak bu düzenin gerçekleşmesi için çalışmıştı; oysa Husserl daha çok düzenin zararını görmüş, bu zarar görmesiyle de kendinin ve olabilirlik düzeyinde herkesin, yalnızlığına ışık tutmuştu; böylece içinde bulunduğu tarihsel - toplumsal durumu aşıyor, ama öznelerarasılık sorununa bir çözüm bulmayı, yani bu toplumun oyununa gelmemeyi başaramıyordu. Marx onun üstüne çıkarak, ahlâksal isyan duygusundan

aldığı güçle, onu değiştirmeye çalışmıştı; oysa Husserl, gadrine uğradığı toplum ile çok yakından özdeşleşmekle, çağdaş tikel, ufalanmış, yalnız bireyin anıtını dikiyordu.

Böyle söylemek belli bir tarihsel dönemde ortaya çıkan belli bir toplum türünün Husserl'in kimliğinde zaman dışı bir şeyin, bir tipin, çağdaş insan tipinin -öyleyse bir insan tipinin- ortaya çıkmasına yol açtığını öne sürmek demektir. Bir yere kadar bununla Marx'ın kapitalist düzenin "insan varoluşunun -yabancılaşmasının etkisine rağmen- temel gerçeği"nin ifadesi olduğunu[58] öne sürmesi arasında bir koşutluk vardır, ama bu koşutluk Marx'ın yabancılaşmayı kabul etmesi ile sona erer. Husserl'de de burada da söz konusu olan bağlamda, yabancılaşmaya -ya da yanlış bilince- yer yoktur; çünkü her iki halde de yabancılaşmayı tersi olan özerklikten, bilinç yanılgılarını da doğrucu bilinç içeriklerinden ayırmaya yarayacak bir ölçüt bulamaz. Marx böyle bir ölçütü tarih anlayışı içinde buluyordu, Husserl ise böyle bir ölçüt, hiç değilse Husserl'in temsil ettiği insan tipini öteki insan tiplerinden ayırdetmeye yarayacak bir ölçüt bulamaz. Etrafta böyle bir işe yarayacak bir ölçüt olsa bile, bu konu, tarihsel-toplumsal bağlamın aşılmasına yol açan süreç konusu daha âcil sayıldığından, ihmal edilmektedir.

Bu aşılma süreci *herhangi* bir konumun ortaya çıkması sırasında işlerlik kazanan bir tür sürecin bir örneğidir. Her konu ortaya çıkma sürecinin ötesinde de varlığını sürdürür ve hep kendi koşulları içinde anlaşılmalıdır, yalnız oluştuğu dönem söz konusu olduğu zaman değil. Rasmussen'in ilgisi, büsbütün olmasa bile çok büyük ölçüde, konuların kendilerine, Marx ve Hegel'in kuramlarına yöneliktir ve bu gözlem söz konusu edilen, Marxizmi fenomenoloji ile karşılaştıran öteki incelemeler için de geçerlidir.[59] Oysa yukarıda öne sürülen görüşlerde olaylar, kaynaklar ve bağlamlar vurgulanmıştır, çünkü Marx ve Husserl'i etkilemiş olan olaylar, kaynaklar ve bağlamlar bizi de etkilemiş olanlardır.

Marx ve Husserl'in, kendilerine özgü ayrı ayrı yollardan, her ikisinin de nasıl zamanlarını aşmış olduklarını gördük. Husserl'de bu aşışın en dokunaklı ifadelerinden biri, *İdealar*'daki, Husserl'in "doğal savın kökten değişime uğraması" olarak niteledigi ayraçlar arasına alma süreci ile ilgili bir metindir: Buna göre bu süreç "büsbütün kendine özgü bir biçimde doğal savın değerini aşmasına yol açar." Ve bu metin şöyle sürer: *"Bu değerini aşma süreci eksiksiz özgürlüğümüzle ilgilidir,* ve *savın* koşutu olarak ortaya çıkacak tüm düşünsel tavırlara karşıttır."[60] Buna getirilebilecek yorumlardan biri Dilthey'in tarihsel göreciliğe övgüsünü hatırlatabilen bir yalnızlık övgüsü olduğudur. Dilthey şunları yazıyordu:

> "Güzel olan, kutsal olan herşey, her fedakârlık, yeniden yaşanıp yorumlandığında, bir gerçekliği ortaya çıkaran yeni ufuklar açar. Bunun gibi kötülüğü, korkunç olanı, çirkinliği de artık dünyada yeri olan şeyler olarak, dünya bağlamında hesaba katılması gereken şeyler olarak, kavrarız." [61]

Burada da bir değerlendirme ölçütü yoktur ve bu sıralar artık bu durum bizde safdillik veya ciddiyetsizlik izlemini uyandırabilir, ama Husserl'in **İdealar**'ı gibi bu metin de Birinci Dünya Savaşından önce yazılmıştır. Ondan alınan son metinde Husserl'in övdüğü duygunun yalnızlığın aşıldığı bir kendi başına kalmışlık duygusu olduğu söylenebilir; bu başkalarına özlem duymanın olumlu yanı olan başkalarından kurtulmuş olmak erincidir, modern endüstri toplumunun, en belirgin olarak da büyük kentlerde,[62] köyün endüstri-öncesi toplumunun boğucu içli-dışlılığından kurtuluş olarak sağladığı

tanınmazlığın *(anonimity)* özgürlüğüdür. Demek burada -Birinci Dünya Savaşı'nın hemen öncesinde- Husserl örnek bir insan tipini ortaya koyuyor; ama sonraları, belki 1920'lerin başlarından beri, Avrupa insanının karşılaştığı tehditten sonra, sanki kuramının, şu ya da bu yolla, başkalarının gündelik varoluşlarını insanların çokluğunu kabullenememesine gönlü razı olmamıştır. Buna karşın kişiliği öyle yerleşmiş olduğundan, orada, o zamanda doğmuş ve yetişmiş olduğundan, felsefesi İmparatorluktan, Weimer Cumhuriyetinden, Nazi Almanyasına kadarki gelişmelerin etkisi altında oluştuğundan, adeta bu gelişmelerin darbelerine hedef olduğu, önce ufalanmışlığın, sonra mutlakiyetçiliğin acısını çektiği bir toplumda yaşamış olduğundan, kuramını başkasına da yer verecek biçimde yeniden serimlemeye gücü yetmemiştir.

Bu görüşe göre, onun Marx'ın eleştiremeyeceği kadar Marx'ın da onu eleştiremeyeceği ortadadır. Bunun yerine her ikisi için de ve bizim için de, ancak tanımaktan kaynaklanan hayret söz konusudur, — bunun da şimdiden bilemeyeceğimiz bir şeyin başlangıcı olacağını ümit edebiliriz.[63]

Son olarak Marxizm ile fenomenoloji arasındaki bağıntı ile ilgili -"birisinin öznel, ötekinin nesnel boyutlara odaklanarak birbirlerini desteklediklerini" öne süren- Dallmayr'ın reddettiği, ama Mays ve Rasmussen'in katıldıkları anlayışa dönmemiz gerekir. Bu iki boyut ile çoğu zaman sosyolojinin kendisinde ortaya çıktıkları öne sürülmüş olan başlıca iki zıt ama birbirlerini destekleyen akım arasında bir koşutluk olduğu öne sürülebilir: Bunlar çoğunlukla Emile Durkheim'dan kaynaklandığı düşünülen nesnelci yaklaşım ile Max Weber'den gelen öznelci yaklaşımdır.[64] Buna göre anılan dört akımın ve bağıntılarının başka bir yönden anlaşılması da mümkündür. Fenomenoloji ve "yorumlayıcı" *(interpretive)* sosyoloji için -büsbütün insana özgü olan, insanın evrenin başka hiçbir sakini ile paylaşmadığı- bilinç merkezdedir. Öte yandan Durkheim'ın "toplumsal gerçekleri", "dışımızda"dırlar ve "davranışlarımızı sınırlarlar" — tıpkı, Marx'ın anlayışına göre, tarih gibi; her iki yazar da bu dışımızdaki gerçeklikleri denetleyebilmemizi isterler: Durkheim sosyolojik açıklamalar getirmek yoluyla ve buna bağlı olarak yeniden örgütlenen toplum kurumları aracılığı ile yapmayı önerir bunu; Marx'ın yolu ise tarihin doğasının anlaşılmasından -bu bakımdan Freud'la bir koşutlukları vardır- ve buna bağlı olan eylemden, yani devrimden, geçer.[65]

Fenomenoloji ile sosyoloji arasındaki bağıntıyı, bu konuda öne sürülmüş olan kimi görüşleri gözden geçirerek, incelemeyi sürdürmeden önce Alfred Schultz'un bu bağıntı ile ilgili görüşlerini kısaca ortaya koymalıyız; çünkü, çeşitli kaynaklarda söylendiği gibi, Schultz'un fenomenolojiyi toplumsal alana uygulama çabaları -Rasmussen'in değerlendirmesini hatırlayalım- "günümüz fenomenoloji tarihindeki en önemli girişim olabilir."

Alfred Schutz

Alfred Schutz'un yapıtı bir kitap, ölümünden sonra derlenen makalelerin oluşturduğu ciltler ve aşağı-yukarı tamamlanmış birkaç el yazması kitap taslağından oluşmaktadır,[66] ama burada ne bu yapıtı, ne de onunla ilgili gittikçe artan sayıdaki yayınları,[67] inceleyip eleştirmeye yönelebiliriz: Dediğimiz gibi amacımız Schutz'un fenomenoloji ile sosyoloji bağıntısı hakkındaki görüşlerini olabildiğince özlü olarak belirtmekten ibarettir. Bu işin bir bölüğünü daha önce, fenomenolojinin kimi temel kavramlarının tanıtılması için Schutz'a başvurduğumuzda, yapmış olduk; bu kavramlar kendisinin seçtiği kavramlardı, bu seçim ise, kendi payına, sosyoloji açısından en yararlı olacağını düşündüğü fenomenoloji kavramlarını derlemeye yönelik ilgisini yansıtıyordu. Bunun yanında Schutz'un hâlâ açıklanmaya muhtaç yollardan- sosyoloji ile fenomenolojiyi birleştirme gayretlerine başlarken Max Weber'in temel kavramlarını inceleyip bunların daha belirgin olarak ortaya konmaları gereğini sergileyerek bu yolda ilerlemeye başladığına da işaret edilmişti. Bunu Schutz 1932'de yayınlanan *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* (Toplumsal Dünyanın Anlayışa Elverişli Yapısı) adlı kitabında yapıyordu. Bu kitap 1967'de *The Phenomenology of the Social World* (Toplumsal Dünyanın Fenomenolojisi) adıyla İngilizceye çevrildi.

Schutz'dan son yıllarda, özellikle ABD'de türlü biçimlerde yararlanan kaynakların önemlice bir bölümünde onun Weber'den yola çıktığı unutulmuştur; bu yüzden Schutz'un kitabının hemen başından bir alıntı yapmak yararlı olur.

> "Bu kitap Max Weber'in bilim felsefesi yazılarına *(wissenschaftstheoretischen Schriften)* uzun yıllar boyu duyulmuş olan yoğun bir ilgiye dayanır. Bu ilginin yol açtığı incelemeler şu izlenimi edinmeme yol açtılar: Max Weber'in sorgulama yaklaşımı *(Fragestellung)* olabilecek bütün gerçek sosyal bilim felsefelerinin çıkış noktalarını belirlemiş olsa bile, çözümlemeleri insana yönelik çalışmaların *(Geisteswissenschaften)* ortaya çıkardığı birçok önemli görevlerin yapılabilmesi için varılması gerektiği kadar derine inmezler. Daha derine inen çalışmaların, herşeyden önce, Weber'in düşüncesindeki merkezî kavram olan öznel anlamaya yönelmeleri gerekir; bu ifade Weber'in, pekâlâ da farkında olduğu halde özellikle incelemeye eğilmediği, çok önemli bir sorunlar öbeğinin başlığı olarak kullanılmaktadır."[68]

Weber'in "merkezdeki kavramının" türlü yönlerini ayrıntılı olarak inceledikten sonra Schutz bir ürünün -yani herhangi biri tarafından yapılmış olan herhangi birşeyin- öznel anlaşılma yükünü şöyle tanımlıyor:

> "Bu yük, ürünün anlamamızı sağladığı, tasarımcısının *(Setzenden / projecter)* deneyimlerinin içinde oluştuğu anlama bağlamını kavradığımızda, yani üretmenin deneyimlerinin birikmesinde ve ortaya çıkarılmasında gerçekleşen politetik edimlerini kendi *durée*'miz içinde de, tasarımcının faaliyetleri ile süredeşlik *(simultaneity)* ya da nerdeyse süredeşlik içinde yaşayabildiğimizde ortaya çıkan duyuşun sebebidir."[69]

Bu tanım yalnız birkaç kavramın -anlama bağlamı, süredeşlik, nerdeyse süredeş olmak, edimler, tasarımcı- açıklanmasını gerektirmekle kalmaz, bu kavramlarda ancak

özetlenmiş olan sorunların bilincine varılmasını, bunların "temalaştırılmalarını" da gerektirir. Bunların ilki, *anlam bağlamı* ile ilgili olarak Schutz şunları söylüyor-

> "E_1, E_2, ...En gibi ayrı anlam taşıyan deneyimlerimizin aynı bir anlama bağlamı *(sinnhaften Zusammenhang)* içinde yer almaları bunların politetik olarak eklemlenmiş edimlerle, daha yüksek bir sentez içinde örgütlenmeleri ve bizim bu senteze monotetik bir kavrayışla kurgun *(constitued)* bir birim gözüyle bakabilmemiz demektir."[70]

Süredeşlik ile ilgili olarak Schultz şunları söylüyor:

> "Benlik *(ich)* kendi *durée*sini -Bergson anlamında- mutlak bir gerçeklik olarak duymakla kalmaz. Karşısındakinin *durée*si de benlik tarafından mutlak bir gerçeklik olarak kavranır, tıpkı karşıdakinin de benliği kavrayabilmesi gibi. İki *durée*nin süredeş olmalarından bunu kasdediyoruz."[71]

Buna göre gerçek süredeşlik yüzyüze bir bağıntı gerektirir; böyle olmazsa başkasıyla girişeceğim bir duygu bağıntısı [72] -birine mektup yazmak, yazdığını okumak, yaptığı resmi incelemek, bestelediği müziği dinlemek gibi, tabii hep niyetimin, yukarıda belirtilen anlamda, bunların anlama bağlamlarını kavramak olması koşuluyla- gerçek süredeşlik içinde değil, nerdeyse süredeşlik içinde gerçekleşir.Son olarak büyük "A" ile yazılan "Akt"-edim-, küçük harfle yazılan "akt"tan -fiil- ayırdedilmelidir: "Akt" derken Schutz herhangi bir etkinliği anlar, oysa "akt" *(Handlung)* eylemin *(Handeln)* ürünüdür ve "akt"un ortaya çıkmasına yol açan süreçtir. "Tasarımcı" *(projecter)* sözünü Schutz birşey anlatmak isteyen, anlaşılması istenen bir içerik yönelten, biri için kullanır. Bu Schutz'un edimde bulunmayı *(acting)* bir tasarımda bulunmayı *(projecting)* -mantık açısından- izleyen bir yapma-etme türü olarak tanımlamasından ayrılamaz; buna göre edimde bulunmak bir tasarıyı, tasarlanan bir amacı gerçekleştirmek için yapılan şeydir.[73]

Schutz Weber'in "anlama" kavramını [74] dikkatli bir incelemeden geçiriyor. Öne sürdüğü eleştiriyi açıklamak için önce -daha önce gördüğümüz- "öznel anlama" ile "nesnel anlama" arasındaki ayırımı belirtmek gerekir. Nesnel anlama ancak bir ürünün kendisine yönelebilir, burada söz konusu olan "ürünün kendisinin büsbütün kurgunmuş *(contituted)* anlam bağlamıdır - bu bağlamın karşıdakinin bilincinde politetik kurgunma edimleri ile nasıl oluştuğunu biz gözardı ederiz."[75] [Bu ayrım bir kitabın,önermenin, yağlıboya tablonun, ne anlattığı açısından, bana, "günümüze", türünün tarihine ne ifade ettiği açısından, incelenmesi (nesnel anlam) ile kitabı yazanın ne düşünmüş, hissetmiş, neyi amaçlamış olduğunu anlamaya çalışmak arasındaki farktır, örneğin Rembrandt şu resmi yaparken hangi duyguları yaşamıştı, vb. (öznel anlam).] Weber'in özellikle sosyal bilimlerde büyük önem taşıyan bu ayrımı belirtmeyişini eleştirir Schutz. Onun türlü sosyal bilimlerden verdiği örnekleri aydınlatma amacıyla kullanacak yerde sosyal bilimlerin, özellikle antropoloji ile sosyal ve klinik psikoloji, bir de sosyoloji dallarının araştırıcıları Schutz'un yaptığı ayrımı kendilerine verilen, konularını, -insanları, kurumları, kültürleri- kendilerine göre değil, konularının kendilerine özgü koşulları içinde anlamaya çalışmaları gerektiği, çevrenin zorla benimsettiği görüş açısından kurtulmanın zorunlu olduğu yolundaki bilindik öğütten tanıdıklarının farkına varılmasını sağlamak daha önemli olabilir. Ama Schutz'un onları kendisinin anlayışına göre değerlendirmesine "nesnel" demeye hakkı var mıdır? Bunu tam olarak açıklamıyor, ama tahmin edilebilir ki "nesnel" burada "genel olarak kabul edilen" demektir, bu anlayışa göre "araştırıcının ken-

di toplum veya kültürü içinde nesnel olarak geçerli", "aklı selime uygun", "sorgusuz kabul edilen" demektir; nesnel anlam araştırıcının nasıl olursa olsun bir anlama varma çabasının sonucudur -ki, her ne kadar bu da güç olabilirse bile, anlaşılmaya çalışan konunun kolayca araştırmacının kendi çevresine -kültürüne, bilgi dağarına- uydurulabileceğini varsaymaktan *kaçınılmasından* daha az gayret ister. Söz konusu bağlamda Husserl'in "yeniden şeylerin kendilerine dönelim" çağrısı, "öznel anlama varmaya çalışılmalı" demeye gelir.

Ama ister nesnel, isterse öznel anlama yönelelim, *tiplemelere* başvurmamız gerekir. Fiziksel açıdan benimle birlikte olmayan birini -ister benimle yaşayan, ister benden önce yaşamış birini-[76] ancak az ya da çok belirgin ve ayrıntılı bir tip olarak kavrayabiliriz, söz konusu belirginlik de (Almanca'da *Inhaltserfülltheit*, içerik dolu olmak [77]), demin ayrıldığım tanıdığım'dan başlayıp "ortayaşlı bir erkek"e kadar değişebilir. Burada şuna dikkat çekmek yerinde olur: Schutz'un öne sürdüğü düşüncelere göre karşımdakini bile, ne kadar iyi tanırsam tanıyayım, ancak bir tip olarak tanıyabilirim, ne kadar belirgin veya somut olursa olsun: hiçbir zaman onu, Schutz'un tanımıyla belirtilen anlamda, kendi kendisini tanıdığı gibi tanıyamam, büsbütün saf öznel anlama varamam, en iyi durumda öznel anlamın çok daha ağırlıklı olduğu bir karışıma varabilirim. Bunun sebebi ortadadır; o ve ben aynı insanlar değiliz "Senin gibi olmak" duygusunu ne kadar içten yaşarsam yaşayayım aynı insan olmayışımız, bedenlerimizin ve yaşam tarihlerimizin farklı oluşu, bu doğrultuda yakın da olsa bir yaklaştırmadan daha iyisini sağlamama engel olur. Schutz bunu itiraf etse bile öznelerarası anlaşmanın ancak asimptotik olmayan, nesnelerarası anlayışın mümkün olduğu sonucunu getirmesi arasındaki tutarsızlığı farketmemiş olduğu anlaşılıyor, bu nasıl açıklanabilir?

Schutz'un toplumbilimleri hakkındaki düşüncesi aradığımız cevabı aydınlatabilir. - *Toplumsal Dünyanın Fenomenolojisi* adlı kitabında şu satırları okuyoruz:

> "Sosyal bilim ya günümüzde ya da geçmişte olanlarla ilgili belirtik *(explicit)* bilgiye yönelir, hiçbir zaman yüzyüze duygu alışverişine yer vermez... Bilim hep nesnel bir anlam bağlamıdır ve toplum dünyasına eğilen bütün bilimlerin ortak teması *genelde öznel anlam bağlamlarını veya kimi belli öznel anlam bağlamlarının, nesnel bir anlam bağlamını kurgunmaktır. (to constitute)* Bu yüzden her sosyal bilimin ortak sorunu şu soruda özetlenebilir: *Öznel anlam bağlamlarının bilimi nasıl mümkün olabilir?*"[78]

Toplumsal Dünyanın Fenomenolojisi adlı kitabında sosyal bilimin özellikleri ile ilgili birçok başka düşünceler de öne sürülmektedir, ama bunları, özellikle Schutz'un "Gerçekliğin Çok-çeşitliliği" (1945)[79] adlı önemli makalesinde ifadelerini bulan sonraki dile getirilişlerinden incelemek amacımıza daha uygun olacaktır.

Schutz, bu makalesinin başlığında, andığı düşüncenin William James'in *Psikolojinin İlkeleri* (1890) kitabından kaynaklandığını söylüyor. James "alt evrenlerden" söz ediyor, örneğin -temel gerçeklik olarak "duyumlar ve fizik nesneler evreni" "bilim tarafından anlatılan dünya", düşünsel bağıntılar evreni, ve daha birçokları.[80] Schutz da bir evrenin "kavranış tarzı"nı belirleyen "temel nitelikler" geliştiriyor: (1) "bilincin belirgin bir gerginliği, (2) "belirgin bir *epoché*", (3) kendiliğindenliğin bir başka türü", (4) "kendi benliğini duyumsamanın belli bir türü, (5) "toplumsal oluşun belli bir türü", ve (6) "belli bir zaman perspektifi."[81] Bu niteliklerin özelliklerini "temel gerçeklik" -yani gündelik dünya -doğal tavrın karşısındaki dünya- örneğini ele alarak gösterir, çok daha kısa olarak

"çeşitli hayal alemlerini,"[82] örneğin Don Kişot'un,[83] ya da peri masallarının ortamını oluşturan alemleri ve "rüyalar alemini"[84] de ele aldıktan sonra, tekrar ayrıntılı olarak "bilimsel kuramların sözünü ettiği aleme"[85] döner. Bu bağlamda bilimsel kuramlar aleminin nitelikleri arasında en önemlisi *epoché*'sidir; başka nitelikleri gibi bilimsel kuramlar alemının bu niteliği de gündelik dünyanınkinden farklıdır. Schutz'un sosyal bilimi düşüncesi açısından bu *epoché*'nin bir özelliği özellikle önemlidir; bu da "düşünürün öteki insanlar gibi bir insan olması hasebiyle, dünyadaki şeyler arasında bedeni olan psiko-fizik bir varlık olması yüzünden taşıdığı öznelliğinin ayraçlar arasına, askıya alınmış olmasıdır."[86] Çünkü, Schutz'a göre, böyle bir *epoché*'yi sosyal bilimler de uygular ki bunların inceleme konusu -doğal tavrın yöneldiği- "öznelerarası evrenin tümüdür ... ve giderek etrafımızdaki insanların ve düşüncelerinin doğal tavra göre nasıl algılandığı sorunu da bu konular arasına girer."[87]

Demek ana sorun, daha önce *Toplumsal Dünyanın Fenomenolojisi*'nde olduğu gibi, sosyal bilimin "insanı bütün insanlığıyla, ve karşıdakilerle kurduğu bütün toplumsal ilişkiler içinde," nasıl kavrayabileceğini açıklamak ve bunu, gündelik dünyanın"kuramsal bilim adamının doğrudan kavrayışına imkân tanımaz biçimde ele avuca gelmemesine karşın"[88] yapabilmek sorunudur.Schutz'un -önceki kitabında öne sürülene pek benzeyen; -cevabı şudur:

> Sosyal bilimci yapay bir gereç geliştirmek zorundadır ... ki öznelerarası yaşam - dünyasını görüş alanına getirebilsin-daha doğrusu bu dünyanın kendisini değil, olsa olsa onu temsil eden bir sahneyi görüş alanına getirebilir; bu sahnede insanlar alemi temsil edilir, ama yaşam dolu halinden soyulmuş olarak; insanlar da temsil edilirler, ama kesintisiz insanlıklarından yoksun bırakılmış olarak, Sosyal bilimlerin yöntemi denen bu yapay gereç sözü edilen diyalektik güçlüğü öznelerarası yaşam-dünya yerine bu yaşam-dünyanın bir modelini koyarak aşar. Oysa bu modelin bireyleri tüm insanlık niteliklerini taşıyan insanlar değillerdir, bunlar kuklalardır, tiplerdir; bunlar işlerliği olan etki ve tepkiler yapabilecek biçimde tasarlanmışlardır. Besbelli bu etki ve tepkiler salt yapmacıktır, çünkü yaşayan bir bilincin içinden geldiği gibi davranmasının belirtileri değildirler; bu etki ve tepkiler, ancak bilim adamının sayesinde kuklalara mal edilirler.[89]

Bu kurgular şu kurallara uygun olmalıdırlar: (1) Mantıkça tutarlı olmak, (2) Öznel yorumu olmak (bilim adamı faaliyetleri gözlenen olaylara uyacak bir anlığın *(mind)* modelini yapmalıdır), (3) Uygunluk (yaşam-dünyada yer alan biri bu gerçek dünyada meydana gelenleri kurguda gösterilen yolu izleyerek anlayabilmelidir).[90] Sözü edilen kuklalar Max Weber'in "ideal tip"lerinin bir değişiğidir ve başlıca iki türden olurlar: "kişisel" ve "davranış örnekleyicisi" *(course-of-action)* [91] Bu ideal tipler, sosyal bilimcinin bu kurguları, günlük hayatta yapılan sağduyu tiplemelerinin üstüne kurulmuşlardır, bundan dolayı"ikinci düzeyden" kurgular[92] oldukları söylenebilir.

Öznelerarası anlayışın ancak asimptotik olarak başarılı olabilmesine rağmen öznel anlayışa varılabileceğini öne sürmedeki tutarsızlığın nasıl aşılabileceği yolundaki sorumuza cevap aramaya, böylece de Schutz'un sosyal bilimler ve bu arada sosyoloji ile ilgili düşüncelerini değerlendirmeye çalışabilmemiz için, son bir noktaya daha değinmek zorundayız. Bu nokta Schutz'un kendi *epoché*'si ile ilgilidir, öne sürdüğü düşünceleri doğal tavır içinde mi yoksa indirgeme uygulanmış alanda mi geliştirilmiş olduğu sorusu ile il-

gilidir. Bereket versin Schutz'un kendisi bu konuya açıklık getirmektedir. *Toplumsal Dünyanın Fenomenolojisi* adlı kitabının ilk, giriş bölümüne eklenen bir notta Yaşanmış Anlamlı Deneyimin Kurguncunun Kendi Bilinç Akışında Kurgunması" başlıklı, tekbaşına benliğin iç zaman bilincinde *(internal time-consciousness)* kurgunma olgusunun incelendiği, ikinci bölümde, "fenomenolojik indirgemeyle sağlanabilecek" "aşkın düzeyde bilgi" gerektirmediklerinden, olağan yaklaşım dünyasında yürütüldüklerini söylüyor.

> "Ne var ki fenomenolojik indirgeme uygulanarak yapılan bütün incelemeler aynı zamanda psikolojik içebakış sırasında da ve öyleyse doğal yaklaşımın kapsamı içinde de, yürürlüğünü sürdüreceğinden iç zaman bilinci ile ilgili olarak vardığımız sonuçları olağan toplum alemine uygularken bunları değiştirmemiz gerekmeyecek."[94]

Buna göre Schutz'un -burada kısaltılarak ve seçilerek anlatılan- sosyal bilim anlayışı sorduğumuz sorunun cevabını bulmaya nasıl bir katkıda bulunur? En önemli husus sosyal bilimcinin ve bu arada sosyologun, incelediği insanlarla *etkileşmediği*, onları *gözlemekle* yetindiği hususudur.[95] Üstelik bu gözleme işini de tipolojisine başvurarak yapar, insanlarla tipleri, tipleri ile gözlemleri arasındaki uyuşmayı sürekli denetler. Böylece gündelik hayatın gereksinmeleri karşısında -ki, daha önce de söylendiği gibi, bunlar bilim adamının *epoché*'sinde askıya alınırlar -sağduyuya uygun olarak yapılageleni o sistemli olarak yapar. Ama biz sorumuzu tekrarlamak zorundayız: Karşıdakine ancak tiplemelerle, asimptotik olarak, yaklaşılabiliyorsa, gerek olağan dünyada, gerekse -toplum- bilimsel *epoché* bağlamında, Schutz'un , öznel anlayışından söz ederken, buna ancak asimptotik olarak varılabileceğini de söylemesi gerekmez mi? Karşıdakine nasıl yaklaşmakla öznel anlayışın mümkün olacağı kabul edilmektedir?

Belki de Karşıdakinin öznel anlayışını sağlayabilmek için yaklaşımımızın büsbütün zihinsel olmaması -Schutz ve Husserl, açıkça belirtmeseler de, hep böyle olacağını kabulleniyorlar-, bir ölçüde de duygusal olması gerekir. Sevginin -ve belki nefretin de-, tek başına zihnin başaramadığını başararak doğrudan Karşıdakine, onun *eidos*'una erişebilmesi mümkündür.[96]

Husserl için olmasa bile Schutz [97] için hem incelenen konuların, hem de yapılan incelemenin zihne dayandıkları doğru ise, bu Schutz'da -görüşlerini açıklayıp düzeltmek amacıyla yola çıktığı Max Weber'de olduğundan daha az olmakla birlikte, güçlü bir "Protestan çileciliği", "Protestan ahlâkı" etkisi olmasındandır, ama bir de, buna zıt olan, bu ahlakın baskısından kurtulup duygulara teslim olma özlem ve hasreti de vardır. Kuramın dile getirişinde bu zıt akıma yer verilmemiştir, ancak sözü edilen tutarsızlıkla ve önceki dipnotta anılan [98] özelliklerle, ortaya çıkar. Weber'in siyasî yanı ağır basan bir insan olması gibi Schutz da müziğe ilgisi ağırlıklı olan bir insandı, ama her ikisi de kişisel ilgilerini kuramsal yaklaşımlarından uzak tutmayı-ama, kendi dışlarında bulunduğunda, ilginç inceleme konuları olduklarını itiraf etmekten geri durmadan- gerekli, ahlâkca gerekli saymışlardır. Weber'in "değer yargılarından kaçınma"[99] çağrısı -ki Schutz bunu tartışmasız kabullenir- Schutz'un öğretisindeki sosyal bilimcinin incelediği insanlarla samimi olmasının yasaklanmasında eşdeğerini bulur. Kullandığı "kukla" terimi bile onun sosyalbilimci olarak çevresindeki insanlarla samimiyet kurmaktan yiğitçe kaçınmasının ifadesidir.Ethnometodoloji hakkındaki bölümde bu çilecilik ile ilgili bir

başka gelişme ve önemli değişiklik göreceğiz.

Öne sürülen bu yorum, Schutz'un sosyal bilimsel incelemelerin temellerinin kavranılmasına yaptığı değerli katkıların değerlendirilmesini etkilemez. Weber'in "Temel Kavramları"nın eksik belirlenmiş olduklarını göstermekle kalmamış, açıkça söyleyerek olmasa bile laf arasında belirterek, konuşma, uyuma, uyanma [100] gibi bir sürü gündelik sıradan etkinlik ve başka birçok etkenlik [101] hakkında hemen hiçbirşey bilmediğimizi de ortaya koymuştur; etnometodoloji de bu tür olguların incelenmesinde uzmanlaşmıştır.

Ama bu konuya gelmeden önce, buraya kadar yürütülen inceleme sonunda belirmeye başlayan izlenimi denetleyip güçlendirmek amacıyla, fenomenoloji ile sosyoloji arasındaki ilişkiler konusunda bazı yazıları gözden geçirelim.

Fenomenoloji ve Sosyoloji

"Yaratıcı sosyologların" çalışmalarının sırlı havasını çözmeye çalışmak çok yarayışlı bir çabadır.[102] Monica B. Morris bu başlık altında fenomenologları -Husserl, Schutz ve Max Weber'i-, varoluşçu fenomenologları -Kierkegaard, Sartre Merleau-Ponty, Heidegger, Scheler, Karl Jaspers'i-, Lyman ve Scott'un [103] "saçmanın *(absurd)* sosyolojisini, "Berger ve Luckmann'ın bilgi sosyolojisini, [104] Marxist sosyologlar (Sartre, Enzo Paci, Herbert Marcuse'nin ilk devresi ve başkaları), sembolik etkileşimcileri (en başta George Herbert Mead, Herbert Blumer ve Erving Goffman) ve etnometodoloji taraftarlarını (Harold Garfinkel) topluyor. Aralarındaki ortak yön "pozitivist-doğalcı" bir yaklaşım değil. "Hümanist - kültüre dönük" bir yaklaşım uygulamalarıdır.[105] Paylaştıkları ortak varsayımlar şunlardır:

> ... insanların yalnızca toplumsal gerçekler veya güçlerin etkisi altında kalmadıkları, sürekli olarak başkalarıyla etkileşerek kendi toplumsal ortamlarını şekillendirip "yarattıkları", bu yalnız insanlara mahsus süreçlerin incelenip anlaşılması için de özel yöntemlerin gerekli olduğu.[106]

Burada geçen "yalnız insanlara mahsus" sözleri bu bölümde daha önceden söylenen bir sözü hatırlatıyor: Orada insan bilincinin -" yalnız insanlara has birşeyin"-fenomenolojideki ve yorumlayıcı sosyolojideki [107] merkezdeki konumuna dikkat çekilmiş, yorumlayıcı, yani öznelci yaklaşımı benimseyen sosyolojinin, nesnelci sosyoloji akımı ile birlikte "günümüz sosyolojisinin iki ana akımını oluşturduğunu" söylemiştik.[108] Buna göre burada öznelci denen sosyolojide yaklaşım Morris'in "Yaratıcı Sosyoloji" dediği akımlarla örtüşse bile"nesnelci yaklaşım" hep "pozitivist-doğalcı" olmak zorunda değildir; ne Durkheim'in, ne de, daha bile belirgin olarak, Marx'ın yaklaşımları pozitivist doğalcı değildir. [109]

Tarihine çok kısaca [110] bakıldıkta görüleceği gibi özel yaklaşımın ilk örneklerinden biri Thomas ve Znaniecki'nin *Amerika ve Avrupa'da Leh Köylüsü* (1918-1920)[111] adlı kitaplarıydı, onbeş yıl kadar sonra, 1930'ların başında, George Herbert Mead'ın ölümünden sonra basılan yazıları, özellikle *Bir Toplumsal Davranışçı Açısından Anlık, Benlik ve Toplum* (1934) başlıklı yapıtı Mead'in görüşlerinin kendi öğrencilerinin çevresinden çok daha geniş bir çevrede bilinmesine yol açtı ve sembolik etkileşimcilik akımının büyümesini çok destekledi; bu arada Talcott Parsons da Max Weber'in *Pro-*

testan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu (1930)[112] kitabından yaptığı çeviriyi çıkarmıştı, her ne kadar bu kitap yirmi beş kadar yıl önce (1904-05) çok ayrı bir bağlamda yayımlanmışsa da, o sıralar öznelci akımın içinde sayılmıştır.[113] Bunu 1937'de Parsons'un kendi *Toplumsal Eylemin Yapısı* adlı kitabının yayını, böylece de "eylem"ci görüş açısının ortaya çıkması izledi;[114] daha sonraları, 1940'larda, Schutz'un ilk makaleleri görüldü -ama bunlar o sıralar pek dikkate alınmadı, düşünceleri ölümünden sonraki yayınlar sayesinde 1960'ların başlarında tanınır oldu ve bu etnometodoloji akımıyla sürdü-: 1950'lerde Weber'in başka yazıları çevrildi ve aşağı yukarı aynı sıralarda Goffman ve Garfinkel'in ilk yazıları çıktı;[115] 1960'ların sonlarında ise türlü gündelik hayat sosyolojileri görüldü.

Fenomenoloji ile sosyoloji arasındaki ilişkilerle ilgili incelemelerin hangi zeminde yapılmasının uygun olacağını anlamak için bu incelemelerin tarihsel öncülerinden birkaçına bakmak yerinde olur. Husserl -ona göre modern felsefenin tümünü canlandıran, öznel dile getirilişini ise içinde yazdığı çağının nitelendirilişi saydığı, bir zıtlığın ışığında- fenomenoloji ile sosyoloji arasındaki bağıntıyı bilimsel (ya da psikolojik) eğilim ile aşkıncı (transandantalistik) eğilim arasındaki bağıntı olarak yorumluyordu. Bu akımlardan ilkine göre felsefenin öznel dayanaklara gereksinimi vardır, böyle dayanakları ise psikoloji sağlayabilir; ikincisi ise aşkıncı bilinci konu alan yeni bir bilimin bütün bilimlerin, bu arada psikolojinin de dayanaklarını sağlaması gerektiğini öne sürer. Husserl, tabiî, aşkıncı görüşe bağlıdır; kurduğu yeni bilimin, aşkın fenomenolojinin, bütün bilimlerin temel dayanaklarını meydana getirmesi gerektiğini kanıtlamış olduğuna inanır.[116] İlerde göreceğimiz gibi Schutz'un görüşü de böyledir. Oysa, Jürgen Habermas'ın sosyolojiye fenomenoloji açısından yaklaşılmasını konu alan incelemesinde gösterdiği gibi,[117] başlıca örneklerini Cicourel,[118] Schutz, Garfinkel[119] ve Goffman'da[120] bulduğu bu yaklaşım kendisinden beklenen, yaşam-dünyanın kuruluşunun çözümlenmesini sağlamayı, yerine getiremez.[121] Bunun sebebi "fenomenolojik yaklaşımın bilinç içeriğinin incelenmesi sınırları içinde kalmasıdır;"[122] bu sınırlar ancak bu yaklaşımın yerine Wittgenstein'la başlayan dilsel yaklaşımın benimsenmesiyle aşılabilir.[123]

Buraya kadar fenomenolojinin sosyal bilimler adına ve bu arada sosyoloji adına, yapması istenen iki hizmet ortaya çıktı; biri temellerini belirlemek ki Husserl ve Schutz gibi taraftarları bunda başarılı olmuş olduğunu öne sürerler; ikincisi ise yaşam-dünyanın kuruluşunu *(constitution)* incelemek ki bu görevi belirleyen Habermas fenomenolojinin bunu başaramayacağını öne sürer. Ama sosyal bilimin görevinin yaşam-dünyanın, ya da olağan deyişle, toplum yaşamının, incelenmesi olduğu kabul edilirse -sosyal bilimcilerin çoğu bu önermeye katılmakta zorlanmayacaklardır- bu iki görev aynı kapıya çıkar; oysa fenomenolojinin bunları yerine getirebilme yeteneği ile ilgili değerlendirmeler farklıdır. Bunun sebebi iki değerlendirme yaklaşımının yaşam-dünyanın kuruluşunu anlamalarındaki ayrılıktır; Husserl ve Schutz'a göre yaşam-dünya bilinç içeriğidir, bilincin önemi ise maddiyatı ihmal edilebilir kılacak kadar büyüktür; oysa Habermas'a göre bilinç hep içlerinde mündemiç olarak geçtiği maddî koşullardan ayrı olarak ele alınamaz. Bu ayrılığın yaşam dünyanın ya da toplum yaşamının, idealist ve maddeci anlayışları arasındaki fark olduğu söylenebilir, ama bundan biraz önce yönlerini incelerken bu ayrılık akılda tutulmalıdır.

Hans P. Neisser[124] Husserl'in *Ideas*'inin[125] üçüncü kitabında "biçimsel yapı ile ilgili olanlardan başka betimleyici türden özlere" rastlamadığını itiraf ediyor.[126] Gerçekten de, diye soruyor Neisser,

> "öbür insanlardan meydana gelen toplum dünyası gerçeğini sosyal bilim için tek uygun başlangıç noktası olarak, belli bir edimler sınıfının değişmez niteliği olarak kabul edersek, bundan sosyalbilimin temeli işlevini görecek başka eidetik önermelere varabilir miyiz? *Ben böyle önermeler bulamadım.*"[127]

Bunun tek anlamı şu olabilir; öznelerarasılığı ayraçlar arasına almazsak bir *eidos*'a varamayacağımız besbellidir, çünkü tanım gereği buna ancak ayraçlar arasına alma süreci sonucu varılabilir. Öte yandan Husserl'in öznelerarasılığı kurmayı başaramadığı, *onun eidos*'unu bulamadığı, öne sürülmüştür. Oysa fenomenolojiden gelen bir irdeleyici olan Schutz öznelerarasılığı ayraçlar arasına almaksızın da, Max Weber'in kimi temel kavramlarına getirdiği açıklık sayesinde, sosyal bilime önemli katkılar yapmıştı. Yine de, daha önce -geçen ayrımda- gördüğümüz gibi bu açıklamalar, Schutz'un *Toplumsal Dünyanın Fenomenolojisi* adlı kitabının büyük kısmında olduğu gibi, doğal yaklaşımla yazılmıştır; Neisser'e göre bu kitap "yazarının düşündüğü ölçüden çok daha küçük ölçüde fenomenolojiye, çok daha büyük ölçüde ise ampirik bilgiye dayanır." "Pek tabii," diyor Neisser,

> "deneyimlerimizden edindiğimiz ve kuşkuya hemen hiç yer bırakmayan hatırı sayılır bir bilgi birikimiz vardır- ama bu nitelikler söz konusu bilgileri eidetik bilgi yapmaz. Örneğin kim günümüzdeki bir toplum dünyası *(Umwelt)* ile geçmişteki ve gelecekteki *(Vorwelt)* bir toplum dünyası arasındaki farka karşı çıkar? Ama bu ayrım doğum ve ölüm ampirik gerçeklerine dayanır; eğer, Husserl'in dediği gibi, "kozmik zamanı" ayraçlar arasına alacak olsak bu ayrımı nasıl yapardık?"[128]

Neisser'in yazısının başlığı, *Toplum Bilimlerinde Fenomenolojik Yaklaşım* yanıltıcıdır, çünkü yazara göre böyle bir şey olmadığı anlaşılıyor. Eğer sosyalbilimlere fenomenolojik yaklaşım denirken, temelinde öznelerarasılığın ve onunla birlikte bütün toplum dünyasının, ayraçlar arasına alındığı bir fenomenolojik sosyal bilim anlaşılıyorsa böyle bir fenomenolojik sosyal bilimi, ya da sosyoloji henüz meydana gelmiş değildir. Ama başka birşey anlaşılıyor olabilir. Bu soruna doyurucu bir cevap aramazdan önce bu konudaki başka görüşleri de gözden geçirelim.

İlkin Maurice Natanson'un editörlüğünü yaptığı aynı adlı (dipnot 24'te anılan) derlemeye yazdığı *Fenomenoloji ve Bilimler* adlı makalesini inceleyeceğiz.[129] Bu makalenin fenomenolojinin yöntemi ile ilgili bir bölümünde, Natanson fenomenolojinin varlığın değil, yalnız anlamın oluşum tarihçesi ile ilgilendiğine değiniyor, "anlamın kuruluşunu göz önüne getirirken insanların gündelik hayatta paylaştıkları toplumsal gerçekliği temele almalıyız."[130] Yalnızca anlama bir bilinç olgusuna yönelik bu ilgiyi daha önce de görmüştük, en son Habermas'ın bilincin ötesine gitmek istiyorsak, fenomenoloji yaklaşımının yerine dilsel yaklaşımı koymamız gerekliği yolundaki önerisinde. Natanson bu sonuca varmıyor; ona göre "Descartes'ten gelen çatallaşmayı sağıltmak için" yönelginlik *(intentionality)* gerçeğinin araştırıcıyı doğal yaklaşım içinde sorgusuz kabullendiği safdilce dünya ile yüzyüze getirdiğinin anlaşılması gerekir."[131] Daha önce ise Schutz'dan şu alıntıyı yapmıştı: "Ampirik bilimler hakiki temellerine

doğal tavrı kurgunlayan fenomenolojide kavuşacaklardır."[132]

Buraya kadar söylenenlere göre Natanson fenomenoloji ile sosyal bilimler arasındaki ilişkiyi iki yönlü sayıyor: Hem onlar Descartes'den gelen anlık-beden, ya da anlama-var olma ikiliğinden kurtarır, hem de onların temellerini sağlar. Ama bu bağıntının üçüncü bir yönü de vardır: Sosyal bilimleri *konu alan* bir fenomenoloji. Bunun görevi şudur:

> "Yaşam-dünyanın tarihini araştırmak, toplumsallığın kuruluşuyla birlikte yürüyen diyalektik sürece eşlik eden anlam tortusunu meydana çıkarmak ve insanların günlük hayattaki kurgular [Schutz'un " birinci düzeyden" dediği kurgular] ile sosyal bilimcilerin kullandıkları kurgular [Schutz'un "ikinci düzeyden" dediği kurgular] arasındaki bağıntıları izleyip bulmak. Önünde sonunda fenomenologun kaygısı olağan alandaki tiplemeden bilimsel soyutlamanın nasıl türetildiğini gözler önüne getirip aydınlatmaktadır. Her türlü soyutlama etkinliğinin yaşam dünyadan kaynaklandığı kabul edilmektedir."[133]

Husserl gibi Natanson da fenomenolojiyi günümüzdeki krize bir tepki olarak yorumlamaktadır; bu krizin birçok görünümleri arasında

> "içinde yaşadığı deneyim aleminin etraflıca incelenmesi yerine insanın toplumsal varoluşunun biçimsel bir anlatısının kabul edilmesi, düşüncenin deneyimden ayrılması."[134] vardır. ...
>
> "Husserl'in görüşüne göre ereğinden koparılmış bilgi düşüncenin darmadağın olması, yaşam-dünyanın ise eciş-bücüş olmasıyla sonuçlanır. Felsefî köklerinden ayrılan sosyal bilimci yaşam-dünyada bir yabancı haline gelir."[135]

Böylece anlaşılıyor ki "Avrupa bilimlerindeki kriz. "[136] "insanın düşünce yetkisine duyulan güvensizliğin bu ürünü,"[137] fenomenoloji ile sosyal bilimler arasındaki üçlü ilişkinin de temelindedir. Bu krizin ya da köklerinin bir bölüğünde, anlık ile beden arasındaki çatallaşmanın etkileri vardır, fenomenolojinin de bu ayrışmayı yaşam-dünyayı olduğu gibi kabullenecek yerde onu aydınlatmakla, sağıltığı öne sürülmüştür. Ama yaşam-dünyanın incelenmesiyle anlamın varlıktan ayrılmasının nasıl aşıldığını anlamak güçtür; belki de bu incelemenin, ilkinin yitirilmesinden sonra sağlanabilen bir ikinci günahsızlık *(innocence)* haline yol açtığı ima edilmektedir - ama Husserl'in, Natanson'un kast ettikleri bu mudur? Bu Heinrich von Kleist'in "zarifliği" en başarılı insan dansçılarınkini aşan[138] kuklasının günahsızlığıdır; ama Kleist'a göre kuklanın "hiç bilinci yoktur" ve onunla eşdeğerde olan tek şey ancak tanrıdır, "bilinci sonsuz olan şey"dir,[139] insan değil, çünkü o cennetten kovulduğundan beri yanılabilirliğe mahkum edilmiş, benliği çatlamıştır - Descartes'in anlatımının çok öncelerinden beri. [140] Bu kukla günahsızlığı olsa olsa anılan günahsızlığın *yönünü* gösterebilir, çünkü fenomenologlar da insandırlar, sosyal bilimcilerin ideal tipleri gibi kukla değildirler. Ayrışmış, çatlak insanlar, kuklalar ve tanrılar arasında bir yerde olan fenomenologlarla günahsızlığı olsa olsa doğal yaklaşımı safdilce değil, ellerinden gelindiğince onun kurulmuş niteliğinin bilincinde olarak yaşayan insanların günahsızlığı olabilir. Ama anlık-beden ayrılığının böyle bir bilinçlenme ile olduğu kadar bütün ilgiyi üstünde toplayan herhangi bir faaliyet ya da durum tarafından da sağıltılabileceği anlaşılmaktadır, çünkü böyle durumlarda anlık-beden ayrılığı ne düşünülür, ne duyulur.[141] Bundan çıkan sonuç fenomenolojinin sosyal bilimler üzerindeki birinci etkisinin -Descartes'çi ikiliği sağıltma- ne yalnız ona özgü, ne de doğrudan bir etki olmadığıdır (ama bu ilişkinin günümüzün krizinden kay-

naklanan bir özlemi açığa çıkardığı doğrudur).

Söz konusu olan ikinci bağıntı sosyal bilimlerinin temellerinin sağlanmasıdır. Fenomenoloji bunu, Natanson'a göre Descartesçı çatallaşmayı sağıltan yöntemin aynısını uygulayarak gerçekleştirir, yani yaşam-dünyayı aydınlatarak, içimizden gelen birikimlerin, duyumlarımızın tortuları olarak gündelik tiplemeleri ve toplum yaşamının öğeleri saydığımız öbür şeylerin hepsini inceleyerek. Ama, "temellerini sağlar" demenin de düşündürdüğü gibi, buraya kadar anlatılanlara göre bu bağıntıyı fenomenolojinin bir meta-sosyal bilim (meta-sosyoloji, meta-psikoloji, vb.) olduğunu söyleyerek de dile getirebiliriz, buna göre fenomenolojinin kendisi de bir tür sosyal bilim değildir. Bu iddiayı kabul etmek pekâlâ mümkündür, ama öyle yapılırsa "fenomenojik sosyoloji" ve "fenomenolojik psikoloji" gibi terimlerin kullanılmaması gerekir, çünkü bunlar fenomenolojik olma niteliğini taşıyan sosyal bilim türleri olduğunu düşündürmektedir. Yine de sorun bu kadar hafif değildir, ek güçlük ise "ampirik" sözünün, sosyalbilimlerin niteliğini dile getirdiği halde felsefî bir uğraş olan fenomenolojinin taşımadığı kabul edilen bir niteliği dile getiren bu sözün anlamındaki kaypaklıktan kaynaklanmaktadır. Natanson şunları yazıyor:

> Fenomenoloji yöntemini ve vardığı sonuçları ampirik yolla doğrulanabilecek biçimde dile getiremez, çünkü ampirizmin deneyim dünyasının yeterli bir felsefesi olduğunu kabul etmemektedir... örneğin fenomenologlar niteleme-öncesi *(pre-predicative)* deneyimlerle, edilgin anlam bileşimleriyle,[142] eylemin açık ve örtük yönleriyle ve anlamın tarihlenip oturmasının araştırılmasında işin içine giren türlü yönelginlik tezahürleri ile yakından ilgilidirler. Ampirizm fenomenolojinin bıraktığı yerden başlar - fenomenolojiden ampirik doğrulamanın dengi olacak bir inandırıcı destek istemek bu yüzden saçmadır.[143]

Fenomenolojiyi -örneğin- sosyoloji değil de meta-sosyoloji saymanın doğru olacağına okuyucuların, bu arada sosyalbilimcilerle felsefecilerin, çoğunluğu katılacaklardır, ama bu "ampirik" sözünün büyük çoğunlukça kabullenilen anlamını sorgulamaktan kaçınmak için bir sebep değildir.[144] Gerçekten de Natanson'un editörlüğünü yaptığı derlemeye katkıda bulunanlardan en az biri ampirikliği daha geniş bir biçimde anlamaktadır. Fenomenolojiyi ve antropolojiyi ele aldığı makalesinde [145] David Bidney şunları yazıyor:

> "Husserl'in salt, aşkın fenomenolojisi özlerin mutlak ve koşulsuz olarak sezilmelerinin gerçekten mümkün olduğunu ve bu sezginin köktenci deneyiminin bir verisi olarak kabul edilmesi gerektiğini öne sürer. Hume ve Comte'un pozitivist eğimli ampirizmlerinin aksine o doğrudan deneyi duyu verilerine dayanan algılarla sınırlamıyordu. Olguların ve bunların birbirleriyle ilişkilerinin özlerinin bilgisini veren bir bilme, kavrama faaliyeti olan sezginin katkıları da deneyim verileri olarak tanınmakta ve kabul edilmektedir. Husserl de , okuduğu [146] James gibi, ampirizmin atomsal duyu verilerinin algılanmasıyla sınırlanmasına razı olmayan, köktenci bir ampiristti."[147]

Gerçekten de fenomenolojik indirgeme yapmak ve Natanson'un saydığı öteki fenomenologların girişiği işlemleri gerçekleştirmek, kısacası düşünmek, bir türlü deneyim değil midir? Yaşam-dünyanın aydınlatılması kendi başına bir deneyim değil midir? Bu soruya olumsuz cevap vermek için "deneyim" sözünün sınırlı, felsefî kullanımdan gel-

mekle birlikte kuramca kuşkulu olan "ampirizm" sözünde kullanıldığı anlamında alınması gerekir - oysa düşünmeden kabullenilen düşüncelerin (tıpkı anılan ampirizm düşüncesi gibi) ayraçlar arasına alınmasının fenomenoloji açısından zorunlu olduğu bu makalenin daha başında belirtilmişti. Böyle olunca ampirik kanıt düşüncesinin ve bununla birlikte sosyal bilimler ve sosyoloji ile ilgili görüşlerimizin de gözden geçirilmesi gerekeceği ortadadır. Burada ele alınan şey fenomenolojinin sosyolojinin temellerini sağlaması sorunu değil, fenomenoloji etkisiyle sosyolojinin yapısının inceleme alanının değişmesi, yeni bir bilinçlilik biçiminin, yeni bir varolanın ortaya çıkması sorunudur. Bunun ana hatlarını belirleme çabası bu bölümün sınırlarının çok dışında kalır.

Fenomenolojinin sosyal bilimlere bağlı olduğu üçüncü yolun fenomenolojinin sosyal bilimlere, bu arada sosyolojiye, onları konu alan bir inceleme dalı olarak yönelmesiyle meydana geldiği öne sürülmüştür. Burada Natanson'un serimini izlersek sosyal bilimlerin fenomenolojinin onların *eidos*'larını arama çabasına girişmediği, çekirdeğinde gündelik tiplemelerden bilimsel soyutlamalara nasıl varıldığını incelemeye yöneldiği anlaşılacaktır. Deneyin sınırları hakkında söylenenlerden sonra bu konuda söylenenlere katılmanın ancak, o konuda söylenenlere ve fenomenolojinin bir meta-sosyoloji olduğu görüşüne katılmakla mümkün olabileceği görülecektir. Oysa fenomenologun kendine özgü zihin edimlerini de kapsayan bir deneyim anlayışı kabullenirse birinci düzeyden kurgularla ikinci düzeyden kurgular arasındaki fark gibi "yaşam-dünyanın tarihinin" içinde yaşayıp deneyimler edinmekle onu incelemek, ya da başka herhangi bir olguyu yaşamakla onu incelemek arasındaki farklar da belirginliklerini yitirip, yeniden ele alınması gereken tefrikler haline gelirler. Bunun da ötesinde sosyal bilimleri konu alan bir fenomenoloji yanında aynı konuya yönelen bir *sosyoloji* dalı oluşturmanın da umut verici olacağı düşünülebilir; bu inceleme alanı, doğal tavır içinde, sosyal bilimlerin tarih ve toplum içinde ortaya çıkmalarını, gelişmelerini, karşılaştıkları güçlükleri, başarı ve başarısızlıklarını anlamak amacına yönelirdi. Böyle bir gelişme beklemek fenomenoloji ile sosyoloji arasında, biraz önce söylenenlerin inkâr edildiğini düşündürebileceği gerçek bir fark olduğunu kabul etmeyi gerektirir. Bu farkı belirginliğe kavuşturma ve böylece fenomenoloji ile sosyoloji arasındaki ilişkileri belirleme işini de bu bölümün sonuna, konuyla ilgili olarak yapılan başka incelemelerle de tanışmamızdan sonraya bırakıyoruz.

Bu incelemelerden biri Michael Philipson'un "Fenomenolojik Felsefe ve Sosyoloji " başlıklı yazısıdır; bu yazı Natanson'unkinden bir yıl önce yayınlanan, "Sosyolojik Kuramda Yeni Yönler"[148] konulu bir derlemede yer almaktadır. Öne sürdüğü görüş ise şudur:

> "Geleneksel ampirizm yaşam-dünyadaki deneye kök salmış kavramlarla ilgili sorunlarla başa çıkamamaktadır. Kökleri somut deneylerde olmayan, insanların yaşam dünyalarının gerçeklerini yansıtmayan kavramlar büsbütün fuzulî, abestirler ..." [149]

Bu yargıya fenomenolojinin ve temel niteliğindeki konuların sosyoloji tarafından ele alınmasının tartışıldığı oldukça muğlak bölümde rastlanıyor; oysa makalenin daha başlarında yer alan fenomenoloji ve sosyoloji yöntembilimi ile ilgili kavramların oluşumu ve açıklanması ve yöntembilim için yeni yönler konularına yönelik incelemede, oldukça muğlak ve makalenin başka yerlerinde de, fenomenolojiye meta-sosyoloji

işlevi verildiği izlenimi edinilmektedir ki bunun sorunlara yol açtığına daha önce işaret edilmişti. Phillipson'un makalesinde ilerledikçe fenomenolojiden çok etnometodolojiye değinilmektedir. Schutz'a dayanma durumunun sürdürülmesine rağmen; bu özellikle genel-geçerliğin ele alınmasında ve Schutz'un "nesnel açıklama" ile ilgili üç koşuluna -tutarlılık, öznel yorum, ve "uygunluk.-"[150] önerilen küçük değişiklikte göze batmaktadır. "Sosyolojinin Sınırlarının ve İşlevinin Açıklanması" ile ilgili uzun bölüm bunun ancak fenomenolojinin yapabileceğini kanıtlamaktan uzak kalmaktadır, sosyolojinin söz konusu edilen sınırlarından ve yetersizliklerinden bir bölüğü geleneksel bilimsel kurullara daha dikkatle uyularak aşılabilir - bir de sosyologların patron adaylarını seçerlerken ahlâkî ve siyasî ilkelerine uygun davranmaları ile. Phillipson "Fenomenolojik Sosyoloji" deyimini sıkça kullanmaktadır, ama bununla fenomenoloji öğretilerini kuramsal çalışmalarında ve araştırma yaparken göz önünde tutan bir sosyoloji anlamıyorsa başka ne anladığını kestirmek güçtür. Oysa bu insan davranışlarını açıklama çabaları içinde bunlarda etkili olabilecek biyoloji etkenlerini de göz önüne alan bir sosyolojiye "biyolojik sosyoloji" adını vermek gibi olmaz mı? Ama "fenomenolojik sosyoloji" sözü, eğer doğrudan kastedilen bu değilse, etnometodolojiyi en azından akla getirmektedir.

Makalesinin başlarındaki, "Fenomenoloji ve Sosyoloji: Özcülüğe *(Essentialism)* Karşı *Ampirizm*"[151] başlıklı bir bölümünde Phillipson birçoklarının katıldığı şu ayrıma dikkat çekiyor: Fenomenolojinin aksine sosyoloji ampirik yöntemi uygular, bu yüzden de bu iki alanda "doğrulama" ve "nesnellik" sözlerinin anlamları farklıdır. Sosyolog görüşlerini destekleyecek delilleri "kendi sezgisel deneyimleri dışındaki"' kaynaklardan derlediği halde fenomenoloji için delil "nesnenin fenomenologun deneyimlerindeki verilmişliğinden" ibarettir. [152] Sosyoloji için nesnellik "öne sürülen görüşün tüm ilgili insanların deneyimleriyle bağdaştığını" gösterebilmek demektir (Schutz'un uygunluk koşulu), oysa fenomenoloji açısından "bilinçte yer alan yönelgin konuların özüne bağlı ve deneyimi yaşayan benlik için kuşkunun ötesinde olan, niteliklerin, bütünlenmesi sırf bu yüzden 'nesnel'dir."[153]

Fenomenoloji ile sosyoloji arasındaki ilişkilere biraz farklı bir bakışa Phillipson'un makalesinden sonrakini yazmış olan David Silverman'ın "Toplumsal Gerçeklikle İlgili Kimi İhmal Edilmiş Sorular"[154] adlı yazısında rastlıyoruz. Silverman fenomenolojinin sosyolojiye yaptığı üç katkıyı seçip ayırıyor: "Gündelik, olağan düşüncenin özelliklerinin incelenmesi"; toplumsal yaşamın öznelerarası niteliğinin, yani "Toplumsal dünyada özne ile nesne arasındaki süreçsel bağıntının ısrarla belirtilmesi; bir de toplum düzeninin "birçok bakımdan pazarlığa dayanan bir düzen olduğunun" belirtilmesi.[155] Bunun da ötesinde fenomenoloji toplumsal sorunların genelde yeniden gözden geçirilmesini gerektirir; Silverman bunu örneklemek için örgünleşme *(organization)* sorununu ele alıyor ki Egon Bittner bu soruna çözüm getirmek doğrultusuna epey yol almıştı[156]- ve gündelik dilin kullanımına alışılmış olan ölçünün çok üstünde dikkat edilmesini öneriyor- burada en çok Cicourel'in ve Garfinkel ile Sacks'ın [157] görüşlerine yer veriliyor. Buraya kadar söylenenlerden fenomenoloji ile sosyoloji arasında şu bağıntının olduğunu saptamış sayabiliriz: Fenomenoloji sosyolojinin ilgi alanını genişleterek gerek kuram, gerek uygulama bakımından sorunlara duyarlığını arttırmıştır, daha da artırabilir. Bu hizmet besbelli fenomenolojinin tekelinde değildir, ama buna karşın önemli bir hizmettir.

1973'te, Natanson'un geniş derlemesinin yayımlandığı yıl, ""fenomenolojik sosyoloji" konusundaki ilk ve şimdiye dek de tek antoloji yayınlandı. Editörü George Psathas idi, içinde ise onun tarafından yazılmış bir giriş yer alıyordu.[158] Psathas'un fenomenolojinin sosyal bilimler üzerindeki etkisi ile ilgili umudu şu cümlede dile getirilmektedir:

> "Sosyal bilimler toplumun, grupların, cemaatlerin ve formel örgütlerin nesnel gerçekliğinin birey tarafından öznel açıdan algılandığını ve bu öznel algılamaların insanların sonradan, toplumsal ortamda düşünüp davranmaları sırasında başvurdukları dışlaştırma ve nesnelleştirme süreçleri ile yakından ilgili olduklarını kabul ettikleri zaman daha geniş görüşlü ve gerçekliğe dayalı bir sosyal bilimi ortaya çıkacaktır."[159]

Algılayan bireyleri dikkate alarak iş gören bir sosyal bilimin konusunun böyle yapmayanından daha uygun olacağı önermesine karşı çıkmak güçtür. Ama böyle davranma önerisi yalnız fenomenolojiden gelmez: Max Weber'in öğretisinin temelinde de bu vardır, Marx ve Feuerbach'in öğretilerinde ise örtük olarak yer alır.[160] Prathas editörlüğünü yaptığı antolojide yayınlanan,[161] kendisi ve Francis C. Waksler tarafından yüz-yüze etkileşimin özüne ilişkin özellikleri hakkında yazılan yazıyı "eidetik çözümleme"nin[162] bir örneği olduğunu söylüyor, ama yapılanın Weberci bir ideal tip oluşturulmasından farklı tarafının ne olduğunu anlamak güçtür. Gerçi hem Weber'in ideal tiplerinin oluşturulmasında hem de Husserl'in eidetik çözümlemesinde "özgür tasarımsal değiştirmeler"e yer verilir, ama aradaki fark uygulanan *epochédedir*: Weber'in *epochési* dünyasal, [163] Husserl'deki ise indirgemecidir.

Kendisinden beklenen işleve uygun olarak Psathas'ın editörlüğünü yaptığı antolojide Helmut R.Wagner tarafından kaleme alınan, "fenomenolojik sosyoloji" konulu bir izlence bildirgesi de vardır.[164] Burada en çok Schutz üzerinde durulmaktadır; Wagner'e göre onun başlıca katkısı toplum yapısının, tiplemeler ve etkileşimler yoluyla, öznel temelinden nasıl türetildiğini aydınlatmak olmuştur. Wagner bu katkıyı, Berger ve Luckmann'daki [165] gelişmeleri ile beraber ele alındıkta, dünya görüşlerine yönelen bir sosyoloji için ümit verici olarak nitelemektedir; böyle bir girişim yetmişbeş yıl önce Wilhelm Dilthey'in kendi genel, insancı görüş açısından yaptığını fenomenoloji açısından yapılmalıdır. [166]

Fenomenolojinin"gelişime dönük", "dinamik" konularda "duragan" konularda olduğu kadar güçlü olmamasına rağmen, Wagner fenomenolojik bir incelemeden yararlanacaklarını düşündüğü birkaç "dinamik" konu öneriyor. Bunlar, Schutz'un yaşamöyküsel durum kavramının da etkisiyle, bireydeki farklılaşmanın gelişmesinin, bu arada bilincin ortaya çıkması ve olgunlaşmasının ele alınacağı incelemelerdir. Burada Wagner Husserl'in ancak ergin bireye yönelmiş olduğuna dikkati çekiyor; demek önerilen inceleme dalı çocuk psikolojisine de dayanmalıdır; özellikle Piaget'ye. Wagner olduğu gibi kabullenme eğiliminin bozukluklarına gösterilebilen birkaç tür tepkinin incelenebileceğini öneriyor: Bu tepkiler küçük [167] olabileceği gibi yaşam tarzında önemli değişmelere yol açacak kadar büyük de olabilirler: Ciddi ruhî rahatsızlıklar, intihar girişimi, uyuşturucu kullanımı, şiddet ve terörizme başvurma gibi. Erdemleri ne olursa olsun böyle bir liste yapmanın neresinin fenomenolojik olduğunu anlamak zordur; yapılan daha çok Merton'cu bir tipoloji oluşturmaya[168] benzer. Wagner'in yazısı

"fenomenolojik sosyoloji"nin anlamına açıklık kazandırmamaktadır.

Egon Bittner'in "Sosyolojde Nesnellik ve Gerçekçilik"[169] başlıklı yazısı da böyle bir açıklık getirmiyor, ama Wagner'inkinden farklı olarak, hiç olmazsa başlığında bunu vaat de etmiyor. Yine de "fenomenolojik sosyoloji" konulu bir antolojide yer alması başlıca şu iki bakımdan pek yerindedir: Toplum incelemelerinin - pozitivist anlamda- nesnelliğine duyulan güvenin eksilmesinin ve öznelci yaklaşıma duyulan ilginin artmasının sosyolojik bir çözümlemesini sağlıyor, bir de etnometodolojinin anlaşılmasına zemin hazırlıyor; etnometodoloji de özellikle Alfred Schutz'un serimiyle (bk. bu bölümün ikinci kesimi) fenomenolojiden kaynaklanan en yaygın, berrak ve nüfuzlu gelişmelerden biri olmuştur. Bittner sosyolojinin nesnelliğine güvenin azalmasının bir olumsuz, üç olumlu sebebi olduğunu öne sürüyor: (1) Sosyoloji uygulamalarının uyandırdığı düşkırıklığı, (2) Yalnız zaman içindeki olayların nedensel açıdan incelenebileceği, anlayışla kavrana bilecek, zaman uzamı dışında olan, konuların bu açıdan çözümlenmeye elverişli olmadıkları [170] yolundaki kanaatın giderek yaygınlaşması, (3) Pozitivist anlamda nesnelliğe varma çabalarının "toplumu gerektiği gibi incelemekten kaçınmakla aynı kapıya çıktığının,"[171] çünkü belli bir görüş açısı benimsemeden toplum incelemeleri yapılamayacağının anlaşılması ve (4) her türlü "anlatımın" -yani her türlü betimleme, çözümleme, sorgulama , eleştirme, inanma, vb. gibi düşünsel faaliyetin -kaçınılmaz ve önlenemez bir biçimde bunlara yol açan ya da içinde gerçekleştikleri toplumsal ortamlara bağlı olduklarının, "etnometodoloji diye bilinen çok kesinlikli bir ampirik araştırma izlencesi tarafından " kanıtlanması. [172] Başka bir deyişle böyle anlatımlarda "yansımalılık" *(reflexivity)* özelliği vardır.

> "Bu özelliğin -anlatılanların, ve aslında tüm dışavuruşların ve yapıp etmelerin, belli bir anlayış yükü taşımak için içinde ortaya çıktıkları ortamlarına bağlı olmaları özelliği, ki buna 'imgemlilik' *(indexicality)* de denir- yokluğu toplumsal ortamların betimlenmesine masalımsı bir hava verir; bu durum anlatıma dayanan gündelik tarih yapımında hep olan bir tehlikedir."[173]

"Yansımalılık" ve "imgemlilik" kavramları Karl Mannheim'in **Seinsverbundenheit,** ya da "varoluşluk"[174] *(existentiality)* kavramı ile ilgili olup o kavramın daha sınırlı ve iyi belirlenmiş bir gelişmesini dile getirirler. Ama bu yüzden de Mannheim'ın bilgi kuramı açısından görecelliğini *(relativism)*[175] tekrar edip sürdürürler. Bu görecelilik onun bilgi sosyolojisinin ve adı geçen kavramların fenomenoloji ile paylaştıkları bir özelliktir ve aynı zamanda günümüzdeki krizin belirtisi, ayrılmaz bir yönü olduğu öne sürülebilir.[176]

Derin bilgi ve duyarlılık gösteren saha araştırmalarıyla ilgili sayfalar boyunca Bittner yansımalılık ve imgemlilik kavramlarının bu araştırmalar açısından önemini gösteriyor: Bu özellikler saha araştırmalarına "gerçekçilik"[177] katarlar, saha araştırmacıları ister içlerinden geldikleri için, isterlerse dışardan gelen yönergelere uyarak uyguluyor olsunlar.

Bu yazılar ve Psathas'un antolojisinde yer alan, hepsi de okumaya değer[178] ötekiler oluşturmakta olduğumuz, fenomenoloji ile sosyoloji arasındaki bağıntılarla ilgili görüşümüzü etkileyemezler.

Son olarak yine o yılda (1973), daha önce de sözünü ettiğimiz, Fred R.Dallmayr fenomenoloji ve sosyal bilimler üstüne bir yazı yayınladı.[179] "Salt" biçiminden "varoluşçu" biçimine doğru fenomenolojinin gelişimini (kabaca bu bölümün en başında

önerilen anlamda) izledikten sonra Dallmayr sosyal bilimcilerin üzerindeki etkilerini ele alıyor ki bunların çoğunluğu da sosyologdur (bunlar arasında Max Weber, Adolf Reinach, Simmel, Alfred Vierkandt, Scheler, Mannheim, Schutz'un yanısıra kimi etnometodolojistler, bu arada özellikle Garfinkel ve Cicourel, Berger Luckmann ve ilgili kimi araştırmacılar söz konusu edilmektedir); daha sonra Dallmayr "Yorumlar ve Değerlendirmeler"le yazısına son veriyor; bunların çoğu, kısmen eksik bilgi yüzünden, kısmen de gelişimi içinde Husserl'in kesinlikli yaklaşımından sapmış olması yüzünden, fenomenolojiye yöneltilmiş olan eleştirilerle ilgilidir; bu arada fenomenolojinin geleneksel bilimin yerini almadığını, ancak onu tamamladığını vurgulayarak şu tarihî gözleme yer veriyor:

> "Husserl'in *Avrupa Bilimlerinde Kriz*'inde göstermeye çalıştığı gibi, düşüncenin koyu tortularını bile insanlararası diyaloga kazandırma çabaları ile fenomenoloji Avrupa aydınlanmasının gerçek mirasçısı gibi görünür. Tabiî günümüzde ihtiraslar eskisi kadar ateşli değildir; burada kastedilen anlamında aydınlanma ... ancak olağan dürüstlükle ve toplumsal söylemle ilgili ana ölçülere bağlı kalınmasını gerektirir. İnsanlararası etkileşim üzerinde odaklanmaları yüzünden sosyal bilimlerin alınyazısında vardır bu mirastan pay almak.[180]

Bu yazıda bir kuşbakışı sağlaması, günümüz eğilimlerinin bir değerlendirilmesini vermesi bakımından yararlıdır, ama fenomenoloji ile sosyoloji arasındaki ilişkiler hakkındaki anlayışımızı vardığımız noktadan daha ileriye götürememektedir.

Bu bölümü son zamanlarda gelişmiş olan kimi eğilimleri ele alan, Anthony Giddens'in"yorumcu sosyolojiler" ile ilgili değerlendirmesine kısaca değinerek bitiriyoruz; bunlar arasında Schutz'un "varoluşçu fenomenoloji", etnometodoloji, Peter Winch'in "Wittgenstein-sonrası felsefesi", yorumsamacılık *(hermeneutics)* ve eleştirel kuramı (Hans-Georg Gadamer, Karl-Otto Apel ve Jürgen Habermas)[181] var ; bu eğilimlerin kimisinin Monica Morris tarafından da ele alındığını hatırlayabiliriz. Giddens anılan eğilimlerin benzer ve aynı yönlerinin iyi bir felsefe eğitimi yansıtan incelemesini ortaya koyuyor; bu incelemelerinin verdiği sonuçların birkaçı şunlar: Schutz "doğal tavrın kurguncu *(constitutive)* çözümlemesine" girişince Husserl'in aşkıncı fenomenolojisinden ayrılmak gereğini duymuştur; sonra hem Schutz, hem de etnometodoloji (bu arada yorumsamacılık da) şu eksiklerle kusurludurlar; (1) davranışları ancak anlam açısından ele almak, *praxis* yönlerini ihmal etmek; (2) "Toplum hayatında erkin merkezî konumunu" görmezden gelmek, (3) Toplumsal kuralların çıkar farklarına bağlı olarak farklı yorumlandıkları gerçeğini en azından örtbas etmeye kalkışmak.[182] Giddens'e göre sosyolojinin konusu,"toplumun üretimi ve yeniden üretimidir"; bu ise insan etkinliğinin *(human-agency)* sınırlarının incelenmesi, toplumsal yaşamın yürütüldüğü tarzların tanınması, saptanan toplumsal etkinliklerin nitelendirilmesi ve "sosyal bilimleri üst-diller olarak ele alıp böylece meydana gelen anlam çerçeveleri içinde kavramların belirlenmesi,"[183] etkenliklerini de kapsar. Sonunda bir takım "kurallar"[184] (Durkheim'in kullandığı terimden kalkarak) belirler; bunlar, özet bir biçimde, kitabının sosyolojik bir araştırma izlencesine yol göstermekte kazanmasını istediği önemi dile getirirler.[185] Fenomenoloji ve sosyoloji arasındaki ilişkilere gelince, artık iyice belli olduğu gibi Natanson'un giriş makalesini incelerken belirginleşmeye başlayan görüşlerimizde bir değişme olmadı; ama

bu görüşlere açıklık getirileceği yolunda verdiğimiz sözü şimdi yerine getirmeliyiz.

Verdiğimiz bu sözde hem sosyal bilimleri, hem de fenomenolojiyi kapsayacak bir sosyolojiye değinilmişti; bunun istenildiğinde Natanson'un fenomenoloji ile sosyoloji arasında olduğunu öne sürdüğü ilişkileri gözden geçirirken karar vermiştik. Öne sürülen bu ilişkileri hatırlatalım: Birincisi fenomenolojinin Descartes'in çatallaşmasının -anlık ile beden, nesnelerle düşünce, idealizm ile maddecilik arasındaki ayrılıkları- aşılmasının sağlanması, ikincisi bu ayrılığı aşmak için yaşam dünyanın, olduğu gibi kabullenilecek yerde aydınlatılması, üçüncüsü ise fenomenolojinin, herşeyden önce gündelik tiplemelerden bilimsel soyutlamalara nasıl varıldığını göstermesi bakımından, sosyal bilimler için de bir fenomenoloji olduğunun gösterilmesi idi.

Ama biz öne sürelen birinci iddiayı çağımızın krizinden kaynaklanan bir "bütünlük", ya da "varoluş" özleminin ifadesi olarak yorumlamak, bu yüzden de, böyle bir bütünlüğe varmanın yolu olarak tasarlanan, aydınlatma görüşüne karşı çıkmak zorunda kalmıştık. Başka söyleyişle fenomenolojinin ne Descartesçı çatallaşmaya çare olmayı ve bu yüzden ne de sosyal bilimlerin temellerini kurmayı başaramayacağını öne sürmüştük. Böylece geriye üçüncü iddia, fenomenolojinin herşeyden önce gündelik tiplemelerin nasıl sosyolojik tiplere dönüştüklerini inceleyen bir dal olduğu iddiası kalıyor. Bu iddiadan ne anlaşılacağının "deney" sözünden ne anlaşılacağına bağlı olduğunu gördük; bu sözün Natanson -ve başkalarının çoğu- sosyal bilimlerinin ampirik olmalarına karşın fenomenolojinin ampirik olmadığını [186] söylerken kastettikleri anlamda kullanılmasını kabul edemeyeceğimizi belirtmiştik. İşte bu bağlamda, bu iddiaları benimseyecek yerde, hem sosyal bilimleri, hem de fenomenolojiyi kapsayan bir sosyolojinin bu sorunlar yumağına ışık tutabileceğini öne sürmüştük.

Böyle bir sosyolojiyi akla getiren etkenlerin biri de böyle Descartes öncesi bir bütünlüğe duyulan özlemin endüstrileşmiş toplumda "insanın konumunun" bir veçhesine gösterilen tepkinin ifadesi olabileceği görüşü olmuştu; anılan özlemin başka ifadeleri arasında en iyi bilineni insanın cennetten kovulmuşluğu inancıdır; ama Âdem'in kendi cennetine dönememesi gibi, bugün biz de Aydınlanma-öncesi, endüstri öncesi veya hiç olmazsa atom bombası öncesi döneme dönemeyiz. Böyle bir görüş açısının akla getirdiği yaklaşım konumuza "içinden" bakan bir çözümleme yerine, hiç değilse geçici bir süre için," dışardan" bakan özellikle de sosyolojik' [187] bir çözümlemenin benimsenmesidir; buna göre dikkat anlatılana değil anlatan ifadelere çevrilecektir, bunu yaparken bir konunun tüm içeriğinin kaynağı, gelişmesi, tarihi ve öyküsünden ibaret olduğunu o konuyu serimleyen ifadelerin, önermelerin, doğruluk iddialarının ve öyleyse onlara yönelik incelemelerin de büsbütün önemsiz olduklarını öne sürmek demek olan genetik ya da indirgemeci yanılgıdan da kaçınılacaktır. Şimdi diyoruz ki, fenomenoloji ile toplum arasındaki ilişkiler konusunda yorumcular arasında böylesine geniş görüş ayrılıkları bulunmasının sebebi artık öne sürülen görüşler arasında, kullandıkları terimlere ortak ve böylece tartışmaya yol açmayan anlamlar bağlanmasını sağlayan canlı bir gelenek kalmamış olmasıdır, böyle tartışmalı terimlere örnek olarak "deneyim" , "sosyoloji" ve "metasosyoloji", "Descartes çatallaşmasına çare bulunması, "Yaşam-dünya", *"epoché"* ve herhalde başkaları da, sayılabilir. Bunu farketmek daha önce işaret edilmiş olan ve onunla ilgili bir başkasına[188] yakından benzeyen bir "tanıma şokuna" yol açabilir -bu da deneyimin sorunlu ve öngörüye uygun olmayan- yapısının bir başka tezahürüdür. Buna

gösterilen tepkinin en azından bir kötülüğü bu bölümün başında sunulan fenomenoloji anlayışını, bir konuyu araştırmaya, anlamaya niyetlenenlerin kalıt olarak aldıkları görüşleri olabildiğince etkili bir biçimde askıya almaları gerektiği görüşünü, yeni baştan onaylamak olmuştur. Böylece önerilen *epoché*'nin Husserl'in indirgemelerinden bile daha azını sorgusuz kabulleneceği ortadadır; bunun da sebebi Husserl'in yazılarından beri çok şeyin değişmiş olmasıdır, en başta felsefenin dışındaki alanda. Bu önerinin uygulanması beklenirken fenomenoloji ile sosyoloji arasındaki ilişkiler sorununun varılmış olan noktadan öteye incelenmesi ancak ilgilenen her okurun kendi çabaları ile mümkün olacaktır. Gördüğümüz gibi, birçok yorumcu tarafından "fenomenolojik" nitelemesine en uygun sayılan bir sosyoloji uygulaması olan etnometodolojiyi bazı yönleriyle tanıttıktan sonra, biz bu öneriyi zamanımıza karşı takınılacak bir tavrın ifadesi olarak yorumlayacağız.

Etnometodoloji

Önc sürdüğümüz kimi düşüncelerle etnometodolojinin kendisi arasında çok iyi bir bağıntı, James L. Heap ile Phillip A. Roth'un "Fenomenolojik Sosyoloji Üstüne" adlı makaleleri ile Burkart Holzner'in yorumu ve Heap'in Holzner'e yanıtında ortaya konmaktadır.[189] Tiryakian, Bruyn ve Douglas'dan[190] seçtikleri üç metne dayanarak Heap ve Roth "Fenomenolojist Toplumbilimcilerin" Husserl'in "yönelgi" *(intention)* "indirgeme", "fenomen" ve "öz" gibi başat önemde kavramlarını yanlış anladıklarını ve bunların aslında ancak mecazî anlamda kullandıklarını, böylece de tam Husserlci bir anlamda fenomenolojik sosyolojinin -yani *eidetik* sosyolojinin -"iyice kuşkulu" bir konumu olduğunu ortaya koydukları sonucuna varıyorlar. Buna rağmen şöyle diyorlar:

> "Kabul etmeliyiz ki Husserl sosyal bilimlerin somut sorunlarını yakından tanımıyordu. (Karş. Schutz 1962, 140).[191] Gerçekten de fenomenolojik olarak nitelenmiş kimi sosyoloji öğretisi fenomenolojinin lâfzına olmasa bile ruhuna kurucusunun bu konulardaki ifadelerinden daha uygundur. Bu sosyolojileri bizim eleştirmiş olduklarımızdan ayıran ortak özellik *bunların yaptıklarının Husserlci fenomenoloji, ya da onun dengi birşey olduğu iddiasını öne sürmeleridir.*"[192]

Yazarlar dört türlü "fenomenolojik sosyoloji" ayırıyorlar. Birinci türden sosyolojiler öznel yaklaşımı önemsemekle fenomenolojik bir bakış açısı [193] benimsediklerinin farkında olabilirler de, olmayabilirler de; bunlara örnek olarak, Natanson'un otoritesine dayanarak,[194] W.I. Thomas, Mead, Cooley ve Max Weber'i sayıyorlar. İkinci türün örnekleri arasında Schultz'un çalışmaları yanında Berger ve Luckmann ile Holzner'in [195] yapıtı da vardır. Üçüncü tür, "fenomenoloji açısından yaşam-dünyanın yapılarında temellenir ve Gouldner'in [196] kurulması çağrısında bulunduğu [yansımalı *(reflexive)*] sosyoloji türünün felsefe bakımından sivriltilmiş bir tezahürü olarak anlaşılabilir"; bu öbeğin örnekleri arasında John O'Neill'in *Deri Ticareti Olarak Sosyoloji* adlı kitabıyla Aaron V. Cicourel'in *Gençlik Adaletinin Toplumsal Örgütlenmesi*[197] adlı kitabı sayılır. Dördüncü tür etnometodoloji ayrı olarak ele alınmaktadır, çünkü

> "gerek sosyolojiyle, gerekse fenomenolojiyle kendisine özgü bağıntıları vardır. Kimi sosyoloji ve fenomenoloji yaklaşımlarını birleştirip her iki türü de bozmadan dönüştürerek kendine özgü, bağımsız bir inceleme alanı belirler."[198]

Heap ve Roth "günümüzde etnometodoloji adıyla anılan" bütün akımları ele almaya-

rak ilgilerini Harold Garfinkel'in, "Wieder ile Zimmerman ve Pollner'in (Douglas, 1970'te yayınlanan)[199] yazılarında anlatılan" izlencesine sınırlayacaklarını söylüyorlar. Schutz'un eserlerinde öznelerarası oluşun"toplumsal dünyanın antik bir özelliği olmasına karşın -oysa, Schutz'un görüşlerinin burada görebildiğimiz kadarına göre bile, hiç de öyle değildir- etnometodolojik öznelerarası oluşun toplumsal dünyanın *ifadesi* olduğunu, "üyelerin yerleşik uygulamalar ile olgusal olarak başarıldığını" öne sürüyorlar - Schutz'a göre de böyledir, bundan dolayı Schutz'dan etnometodolojiye doğru gelirken "a priori olanın gerçek başarıların sorunlu bir yönüne dönüştüğünü" gördüğümüzü söylemenin de anlamı yoktur. Hem Schutz'un hem etnometodolojinin yaklaşımlarının aksine, doğal tavırda öznelerarası oluş tematik konum bile kazanmaz, "onun temelinde araştırılmadan kabullenilen, ama vazgeçilemez, bir yargı olarak yer alır."[200] (Buna Schutz da katılırdı.)

Kimi sorunları -bilhassa *a priori* olanın nasıl başarı konusu olabileceği ve etnometodolojiye böyle bir görüş atfetmenin yerinde olup olmadığı, sorunlarını- göz ardı ederek Holzner'in yorumuna geçiyoruz; bu konuda öne sürülebilecek belki de en ilginç şey "fenomenoloji"nin kapsamının Heap ve Roth tarafından belirlenenden de daha geniş olarak anlaşılmasını savunmasının bir fikrin sosyolojiye yararlı olduğuna karar verdiren ölçütün "deneyin ortaya koyduğu yararlılık"[201] olduğu inancına dayanan bir seçmecilik *(eclecticism)* gösterdiği, buna dayanarak "fenomenolojinin sosyolojide bilimsel gelişmeye katkıda bulunduğu"[202] yargısına vardığı gözlemidir. Heap ve Roth'un ve etnometodolojiyi uygulayanların aksine Holzner'in hâlâ dünyayı dağılmamış bir bütünlük içinde gördüğü anlaşılmaktadır.[203] Ona cevap olarak Heap Husserl'in güvenilirliğinde ısrar edilmesi çağrısında bulunuyor ve Holzner'in tepkisinde burada da çok kısa olarak değinilmiş olan bir hususa işaret ediyor: Kendisi fenomenolojide bulduğu bir pekinlik aradığı halde Holzner'in böyle bir pekinliğe gereksinim duymadığı anlaşılıyor; Heap aradığı pekinliği fenomenolojide buluyor, çünkü Holzner'in sözkonusu edip savunduğu "çok sayıdaki" yaklaşımlar arasında bir tek o sosyoloji için bir temel sağlayabilmektedir, üstelik de Gurwitch[204] tarafından belirlenen anlamda köktenci bir temellendirmedir, bu - kendi olabilirliğinin hesabını verebilen tek yaklaşımdır.[205] Bu yazının doğrultusu bakımından bu iddianın incelenmesi, bütün bu yazıların hepsinin -Heap ve Roth'un yazısı, Holzner'in eleştirisi, Roth'un cevabı- "içten bakış", yaklaşımını, yani önermeler öne sürüp doğruluklarını araştırma yaklaşımını benimseyip"dıştan bakış" yani öğretilerin doğuşu, tarihi, önermelerinin sosyolojik çözümlenmesi ile ilgilenen yaklaşımı ihmal etmiş oldukları gözlemi yanında önemsiz kalır. Daha önce de söylendiği gibi bu yazıda ikinci yaklaşıma daha çok önem verildiğinden şimdi etnometodoloji bu açıdan incelenecektir. Ama bunu yapmanın en hızlı yolu kısa bir kestirmeye sapmaktır.

Protestanların dünya zevklerinden yüz çevirmelerinin dinsellikten geç arındırılmış bu uygulamasında, protestanlığın incelemecisi olan Max Weber bilimin -ki bu bölümün başında "düşünsel faaliyetlerin kendine dönük eleştiri ve sorgulamaya en çok yer vereni" olarak nitelendirilmişti- bilim adamının kendi benimsedikleri de dahil amaçlar, erekler, hedefler üzerine, Weber'in bunlara kısaca dediği gibi "değerler" üzerine yargılar öne süremeyeceğini tutkuyla ilân ediyordu. Bunlar bilim ve akıl temelinde değerlendirilemezlerdi, bu konuda herkes kendi *daimon*'una uyarak karar vermek zorunda idi. Bilim hangi ereklere bağlamlanacağını, neyin iyi ya da kötü olduğunu, haklı ya da haksız, doğru ya da yanlış olduğunu bize söyleyemez, bu konularda düşünüp karar ver-

mek herbirimizin kendi yükümlülüğüdür. Weber bu durumun ne insanlar, ne de bilimler açısından bir kriz olduğunu düşünüyordu; ama kısa bir süre sonra Edmund Husserl *Kriz*'i yazdı ve bu başlığın atıfta bulunduğu krizlerden biri de bilimin amaçlarımızın ne olduğunu ya da ne olmaları gerektiğini, ne yapmamız, nasıl yaşamamız gerektiğini bize bildirmedeki yetkisizliğinden kaynaklananıdır.

Böyle bir bilim anlayışını savunmanın bir başka yolu, bilimin bize ancak olanı haber verebileceğini, olması gerekeni bildiremeyeceğini öne sürmektir. Örneğin kardeş öldürme toplumsal yasağının evrensel olmasından, benim de kardeşimi öldürmemem gerektiği sonucu çıkmaz; durumun nasıl *olduğuyla* ilgili yargıdan neyin nasıl *olması gerektiği* konusunda hiçbir sonuç çıkmaz, çünkü olanla olması gereken ayrılmışlardır. Olguların yapısı hakkındaki görüşümüz bu yapıda olması gerekene yer olmadığı doğrultusundadır. Bu genel ayrımı demin söz konusu alan örneğe uygularsak: Kardeş öldürme ahlaksal yasağının evrensel olması bir olgudur, varoluşun bir özelliğidir; ama benim açımdan olsa olsa *bilmek* isteyebileceğim bir konudur, beni yalnız bilgiye yönelen öznel yönümle ilgilendirir, bir ahlâk edimcisi olarak *değil*! Olgu benim açımdan hiçbir ahlaksal yükümlülük getirmez; bu olgudan ahlâksal sonuçlar çıkarıp çıkarmamak, çıkaracaksam ne sonuç çıkaracağıma karar vermek, büsbütün bana kalmıştır -ben de bu evrensel yasağa uymaya karar verebileceğim gibi bu yasağın beni bağlamadığına, kardeşimi öldürüp öldürmeme konularında kendi *daimon*'uma, inançlarıma, tercihlerime, zevklerime göre davranmaya da karar verebilirim.

Olan ile olması gereken arasındaki bu ayrım başkalarının ne yaptıklarının, neye inandıklarının benim açımdan hiçbir ahlâksal sonucu olmadığı, beni bağlamadığı anlamına gelir. Bu da benim ahlâk açısından başkalarından kopmuş olmam demektir, herkesin başka herkesten kopmuş olması demektir. Bu ahlak bağlarımın büsbütün ortadan kalmış olduğu anlamına gelmez, çünkü birçok insan bunların varlığına ve bağlayıcılığına tanıklık edebilir; bunlar daha çok yakın ilişkiler içinde olan insanları bağlarlar, ama dayanışma veya dostluk gibi bağımlarla bağlı topluluk ve birliklerde de görülürler. Yine de *başka* insanlara karşı beslenilen duygular -yakın ilişkileri olmayan, hiçbir birlik veya topluluğun üyesi de olmayan, insanların *herkese* karşı besleyeceği duygular- bir ortak ahlâkı paylaşma duygusu olmayacaktır, tam tersine insanın kendilerine karşı yalnız usa dayanan, bizi bağlamayan, hata arayan, kuşkucu ve tedbirli, çıkarcı, sömürücü bir tutum içinde olduğu bir yabancılar kalabalığı karşısında büsbütün yalnız olduğu duygusu olacaktır. Bilim felsefelerinde, özellikle sosyal bilim felsefelerinde, bilgi kuramlarında -felsefe içinde olduğu kadar dışında da- ve bizim açımızdan en önemlisi, zamanımızın sosyoloji anlayış ve uygulamalarında ifadesini bulan durum, parçalarına ayrışmış *(atomized)* toplum gerçeği budur.

Gariptir ki toplum hayatının onu yaşayan birey açısından, öznelci bakış açısından anlaşılması gerektiği Max Weber tarafından bu bakış açısının toplumca ahlâk bakımından öğretici değerden yoksun sayıldığı, toplumun bireyi ancak bilişsel olarak desteklediği, ona yalnız bilimsel bilginin yollarını ve özelliklerini, başarılarını ve sınırlarını öğrettiği bir sırada dile getirilmiştir. Yani *Verstehen*'in, anlamanın önemi olan ile olması gerekenin birbirlerinden ayrılmış olması yüzünden anlamanın ahlâk açısından bir aydınlanmaya yol açamayacağının kabul edildiği bir sırada belirmiştir. Düşünme bireyin amaçlarına varmada başvuracağı, ama bu amaçların kendilerini

değerlendirmede yetkisiz kalan bir gereç olarak tasarlanıyordu. Büsbütün bireysel, öznel bir yetenek olduğu kabul edildiğinden araçsal, yarara, hesapçı bir nitelikte olduğu görüşü vardı; bireyin taşıdığı ahlâksal inançlar usa dayalı sayılmıyordu. Başka deyişle us ve ussallık artık insanlığın ve kosmosun özellikleri sayılmıyordu: Bir zamanların nesnel usu,[206] ussallığı artık söz konusu edilmiyordu.

Toplumun parçalarına ayrışmasının ve usun araç konumuna indirgenmesinin etkisinin en belirgin olarak ortaya çıktığı sosyoloji dalı bilgi sosyolojisi oldu; bu gelişmelerin etkisi anılan dalın kurucularından en güçlülerinin her ikisinde de , yani Max Scheler ve Karl Mannheim'da görülebildiği onlardan bir kuşak daha genç olan Ernst Grünwald'da daha da vurgulu olarak ortaya çıkar. Daha önce tarihsilcilikte *(historicism)* olduğu gibi bu düşünürlerin üçü için de toplumun parçalara ayrışması ve usun gereç konumuna indirgenmesinin sıkıntısı görecelilik sorunu kılığında ortaya çıkıyordu; her üç düşünür bu sorunla uğraştılar, ama onunla başa çıkamadılar. Onların geliştirdiği bilgi sosyolojisi başlıca iki, birbirinden çok farklı kökeninden, Marx ve Durkheim'in hiç de göreceli olmayan bir amaca, daha iyi bir toplum sağlanması amacına yönelik çalışmalarından epey farklı bir yere gelmişti. Yöneldikleri bu amaç ve ona giden yollar hakkındaki görüşleri ne kadar farklı olursa olsun çalışmalar hep bu amacın hizmetinde oldu. Scheler ve Mannheim için Marx Durkeim'dan çok daha önemliydi, Grünwald için ise Scheler ve Mannheim Marx'tan da önemli idiler. Bütün bu gelişmeler, Scheler, Mannheim ve Grünwald'ın görüşlerinin ortaya çıkmasına yol açan gelişmeler sırasında kuruculardan -Durkheim'dan çok Marx'tan- gelen güçlüklerle uğraşılırken ortaya çıkan sorular bunların ortaya çıkmalarına yol açan tutumlardan önde gelen nitelikleri bakımından toplumla ilgili, ahlâksal sorunlara yönelik tutumlardan ayrılarak salt bilgisel sorunlar olarak ele alındılar. Bu doğrultuda görecelilik sorununu her üçü de -Scheler, Mannheim ve Grünwald- göreceli hakikat ile mutlak hakikat arasındaki zıtlığın belirtilmesi sorunu olarak görüyorlardı; **ahlâksal** görecelilik sorunu olarak değil; üstelik üçü[207] de bilgideki görecelilikle ahlâk anlamındaki göreceliliğin ilişkisini araştırmamışlardı.

Husserl'in fenomenolojisinin sosyal bilimler, özellikle de sosyoloji açısından önemini göstermek için en çok emek sarfeden araştırmacı olduğu, genelde teslim edilen Alfred Schutz aynı zamanda, bir tek isim vermek gerekirse, kurucusu Harold Garfinkel tarafından etnometodoloji adı verilen yaklaşımın da başlıca kaynağı olmuştur. Schutz'dan Garfinkel'e, ondan da izleyicilerine ve öğrencilerine geçerken bu konunun -ki anlaşılmasının sosyal bilimlerin görevi olduğu öne sürülmektedir- nasıl anlaşıldığı ile ilgili görüşlerin gelişimini izlemek ilginçtir. Husserl'de ve gördüğümüz gibi, Max Weber'de ve Schutz'da araştırma konusunun düşünsel yönü ağır basarsa etnometodolojide araştırma konusu adeta seçici açısından bilişsel bir nitelik kazanır, büsbütün yöntem konusunda odaklanır, bu konuda uzmanlığa yönelir. Garfinkel kendisi şunları yazıyor.

> Bu verileri -jüri üyeleri ile yapılmış olup, kendilerinden habersiz, görüşlerinin kaydedilmiş ve yazıya çekilmiş olduğu röportajları yazarken "etnometodoloji" teriminin temelindeki düşüncenin rüyasını gördüm. Bu terimi tam nerden aldığımı mı bilmek istiyorsunuz? Yale üniversitesinin kültürlerarası alan çalışmalarının kayıt defterleri üzerine çalışıyordum. Ele alınan konular listesini, böyle bir terim bulmak niyetinde olmadan, yukarıdan aşağı gözden geçiriyordum ... ve bir

bölüme geldim; etnobotani, etnofizyoloji, etnofizik. Burada karşımda metodoloji yapan jüri üyeleri var, ama onların yaptıkları metodoloji "şimdi görüyorsun, şimdi görmüyorsun" tarzında. Meslekdaşlarımdan hiçbirinin, sosyoloji bölümüne adam alıyor olsalardı, saygın sayacakları bir metodoloji değildi...

Şimdi o maddeye nasıl bir yafta yapıştırmak, bir süre için, ki ağırlığını hatırlamama yardımcı olsun? Onun bir andacını nasıl almalı? Başlangıçta "etnometodoloji" böyle kullanıldı. "Etno" ön-eki, bir şekilde, bir toplumun her-hangi bir üyesinin erişebildiği bir belli konu ile ilgili ve o toplumda yerleşik, ortak bilgi sayılan, bir bilgi birikimine değinir görüyordu. Örneğin söz konusu olan etnobotani ise belli bir toplumun herhangi bir üyesinin botanik ile ilgili konularda erişebildiği, o toplumda uygun ve yeterli sayılan, bilgi birikimi anlaşılmalıydı. Başka bir toplumdan gelen biri de, örneğin bu durumda bir antro-polog, botanikle ilgili konuların ele alındığını anlardı. O toplumun üyeleri kendilerine özgü etnobotani ilke ve yöntemlerini kendi işlerini yürütürken, o toplumun başka üyeleri ile işbirliği yaparken, uygularlar. O o kadar süssüzdü ve etnometodoloji düşüncesi, ya da "etnometodoloji" terimi bu anlamda kullanıldı."[208]

Etnometodoloji "esrarlı bir girişim" değildir, "bir tapı" değildir. "Sosyolojiyi ırgaladığını sandığımız dert her ne ise onun çözümüne yönelik değildir."[209] Görevinin ne olduğunu kısaca söylemesi istendiğinde, Garfinkel şu cevabı verdi:

"İlgilendiğimiz toplumun bir araya gelmesinin nasılıdır, yapılmakta olduğunun nasılıdır, yapmanın nasılıdır; günlük faaliyetlerin toplumsal yapılarıdır. Derim ki bireylerin sıradan uzlaşmalara taraf olarak, bu uzlaşmaların özelliklerine dayanıp üyeler için göze görünür örgütlenmiş özelliklerin gerçekleşmesini sağlamalarına dönük incelemeler yapıyoruz. Eğer gerçekten hap halinde istiyorsanız bu budur."[210]

Metodoloji üzerinde uzmanlaşmanın, gerektirmese bile, yol açtığı sonuç, başka konuların, önemli, ağırlıklı konuların ihmal edilmesidir.[211] Metodoloji insanların "Pratik faaliyetlerine, pratik koşullarına ve pratik sosyolojik usa vurmalarına"[212] pratik eylemlere uygulanır.;[213] metodoloji gündelik yaşama uygulanır; bu yaşamın "biçimsel yapıları"nı[214] saptamak etnometodologun işidir: Bunu yaparken, yapılanın uygunluğu, değeri, önemi gerekliliği, uygulanabilirliği, başarısı ve ardlarından getirdikleri konusunda her türlü yargıdan kaçınır. Yüretme ile ilgili bu usule ilişkin tutuma "etnometodolojik umursamazlık" diyoruz."[215]

Buna bağlı bir umursamazlık Karl Schuessler ile David Sudnow arasında geçen şu konuşmadan çıkarılabilir:

Schuessler: Sanırım ele alabileceğimiz bir genel nokta var, o da insanları onaylarını almadan gözlemenin ahlâksal yönü ile ilgili. Bunu tartışmak isteyip istemeyeceğinizi bilemem.

Sudnow: Etmemeyi tercih ederim. Ben o ahlâka katılmıyorum.

Schuessler: Bence ele alınması gereken bir nokta. Siz öyle düşünüyorsanız besbelli belirgin bir azınlıktasınız, gibime gelir.

Sudnow: Etnometodoloji uygulayıcıları arasında azınlıkta olmazdım. ... şöyle söyleyeyim: İzleyici etkilerine çok önem veriyorum, ve insanların onların filmlerini çektiğimi bilmelerini istemem. Etrafta bir kamera olduğunu bildiklerinde ne-

ler olduğunu size gösteririm... İnsanları onlar bilmeden filme almak benim de hoşuma gitmiyor, ama şu sıra yaptığım işin gereği üçer dakikalık filmler çekiyorum. Bu filmleri çektikten sonra insanlara gidip "sizi filme çektim, bu malzemeyi kullanabilir miyim" diye sormaya pekâlâ razıyım. Bunları yayımlayacak olsam kendimi böyle yapmaya mecbur sayardım. Sonra filmleri yayınlasam bile kimlerle ilgili olduklarını belirtmezdim.[216]

Burada "etnometodolojik umursamazlık" anlaşılan etnometodoloji uygulayıcısının yaptıklarına engel olabilecek ahlâk kaygılarına umursamazlık anlamına gelmektedir: Ama, son cümleden de anlaşıldığı gibi, "umursamazlık" aşırı sert kaçmaktadır, belki "görmezden gelmek" daha uygun olacaktır. Ne olursa olsun araştırmayı belirleyen görüşte ahlâk kaygılarına yer yoktur. Bu etnometodolojinin çağdaş sosyal bilimle ve genelde bütün bilimlerle ortak olduğu bir özelliktir - ve daha önce sözü edilen, olan ile olması gerekenin ayrılmasının, usun bir gereç konumuna indirgenmesinin, bireyin yalnız bilişsel bir birey olarak görülmesinin bir sonucudur.

Yine de Garfinkel'in ilk devre çalışmalarında ahlâk kaygılarına umursamazlık tam belirgindir.

"Öğrencilere bir dost ya da tanıdıklarını konuşturup, olağanüstü hiçbir şey olmuyormuş gibi davranarak, onlardan sıradan ifadelerinin anlamlarını açıklamalarını isteme talimatı verildi, ... Lisans öğrencilerine, orada pansiyoner olarak kaldıklarını tasavvur ederek, onbeş dakika ilâ bir saat kendi evlerinde olanları gözleme görevi verildi ... Öğrencilere biriyle konuşurken o kişinin gizli amaçları olduğunu tasavvur edip bu varsayıma göre davranmaları talimatı verildi, ... Tıp-öncesi öğrencileri teker teker üç saatlik bir sözlü görüşmeye alındılar. Bu görüşmelerin bir bölümü olarak deneyi yapan kendini Tıp fakültelerine kabul edilme ön görüşmelerinin niye böylesine stress verici durumlar olduklarını öğrenmek isteyen saygın bir tıp fakültesinin temsilcisi olarak tanıttı, ... Öğrenciler fiyatları sabit olan mallar için pazarlık yapma görevini verdim, ... Öğrencilere dokuz taş oynama talimatı verildi ... Deneklere ilk hamleyi yapmaları söylendi, sonra, olağanüstü, garip hiçbirşey olmuyormuş gibi, öğrenciler onların taşlarını başka yere itip, yerine kendi taşlarını koydular... Öğrencilere aileden olmayan birini seçerek onunla konuşmaları, bu sırada da yüzlerini burunları değecek kadar deneklere yaklaştırmaları talimatı verildi..."[217]

Gösterilen tepkinin kimisi ise şöyleydi-

"ortam aile üyelerinin hayret ve hiddetiyle adeta infilâk etti ... içten gelen hiddet ve 'infial' gösterileri, ...-Tıp-öncesi öğrecilerin- ikisi, bir aldatmaca yapıldığı hiç belli edilmeden, görüşmenin sona erdiği ve kabul edilmedikleri anlaşılınca şiddetli acı çekme belirtileri gösterdiler..."[218]

Araştırmacı merakını tatmin edecek bir deney ortaya çıkarmak istediğinin ahlâk kaygılarına ağır basması (Gouldner'in) "acının yol açtığı feryat, demek, Garfinkel'in zafer anıdır" ve "nesnellik ile sadizm incelikli bir örgüde biraraya gelirler"[219] yolundaki yargılarını büsbütün haklı çıkarmaz. Garfinkel'in vurguladığı "etnometodolojik umursamazlık", yine de, konuları, sorunları, ilkeleri kapsayacak kadar kapsamlıdır;[220] gerçekten Peter McHugh bir sorunu "betimlenmek gereği gösteren" [221] birşey sayıyor - bir merak, endişe, umut, umutsuzluk konusu olacak yerde; ancak metodolojik meraklara, endişelere

yer vardır. Etnometodologun içinde yaşadığı dünya yalnız bilinen, bilinmeye aday bir dünyadır, özne de -etnometodolojistin kendisi de- yalnız bilen bir öznedir.

Buna rağmen Max Weber'in "yan tutmazlığı" ile Garfinkel'in "umursamazlığı" arasında bir fark vardır. Daha önce sözü edilen Ernst Grünwald'a değinerek bu fark daha belirgin kılınabilir. Grünwald'ın bilgi sosyolojisi hakkındaki görüşünü konu alan bir çalışmanın sonucu şöyleydi:

> "Grünwald bir kozmolojiye, evrensel doğruluğa, bütün insanlara ortak özelliklere, belli bir kültür ve tarih bağlamına göre anlaşılabilecek görüş açılarına ve bir düşüncenin kaynağı, düşüncelerle toplumsal sınıfların bağıntıları, varlık koşullarının bilgiyi nasıl etkilediği gibi sorunlar hakkında sınamaya açık iddialar öne sürebilen bir bilime iştiyak ve ihtiyaç duymaktadır. Dünyası bu ihtiyaç ve iştiyakları yansıtır...
>
> Bu bir eksiklik yüzünden anlamsızlaşmış bir dünya değildir, bölük pörçük veya ilerleyen, birimlerden -kozmoloji, doğruluk, nesneler, vb.- oluşan bir dünya değildir. Tarihi ile ve o tarih bağlamında ilgili olduğu insanlarla, sürekliliğini yitirmiş bir insanın dünyasıdır. ... Bu insan bu bağlamda yalnız kalmamıştı, bugün de yalnız değildir (başka birçok göstergeler yanında, yabancılaşma ve kitle toplumu üzerindeki çağımız yazınına bakınız).[222]

Bu iştiyak ve ihtiyaçlar çıkarım ile saptanmıştır,[223] Weber'in değerlere karşı yan tutmazlığı ve Garfinkel'in umursamazlığı gibi ilan edilmiş değillerdir. Weber ile Grünwald'in ortak tarafları, istediklerini elde etmek yolunda verdikleri çabadır:[224] Anlaşılabilir bir dünya, anlamlı bir toplum, yani iyi bir toplum. Oysa Weber, Grünwald'dan çok daha açık olarak, bilimin, bu arada sosyal biliminin, böyle bir toplumu, gerçekleştirmek şöyle dursun, belirlemekten bile âciz kalacağını düşünüyordu. Kuruculari bile sosyolojinin böyle bir toplumu meydana getirebileceğine inanmamışlardı, ama o toplumun nasıl olması gerektiğini gösterebileceğine inanıyorlardı. Auguste Comte buna inanıyordu, ama bu toplumu gerçekleştirmek için duygulara ve dine de gerek olduğuna inanıyordu: Karl Marx da toplumun ideal yapısını saptadığını düşünüyor, ama onu uygulamaya koymak için devrim gerektiğine inanıyordu. Weber de "değerlere karşı yan tutmazlık" olan ile olması gerekenin ayrılmasını ve bilimin, yalnız olanla ilgilenmesi ve yalnız o alanda yetkili olması yüzünden, iyi bir toplumun nasıl olması gerektiği konusunda hiçbir şey söyleyemeyeceğini -tabii her bir bilim adamının kişisel tercihlerini dile getirmek dışında- anlatıyordu. Aksine Garfinkel'de ve bütün olmasa bile birçok etnometodoloji uygulayıcılarında, "etnometodolojik umursamazlık" olan ile olması gereken zıtlığının kendisine, bu arada anlaşılabilir ve iyi toplumun nasıl olması gerektiği sorununa da, umursamazlıkla yaklaşılması demektir.

Grünwald'a göre dünyanın anlamsız olduğu söylendi. Böyle bir iddiaya varmak için Karl Mannheim'in "belgesel yöntemi" kullanılmıştır; Garfinkel bunun kendi yöntemi de olduğunu söylüyor; bu, Garfinkel'in Mannheim'dan aktardığı gibi, "anlamın çok çeşitli büsbütün farklı gerçekleşimleri arasında temeldeki ortak ürünün ilkesinin" aranmasıdır: Hans Peter Dreitzel ise bunu şöyle dile getiriyor: "Edimcilerin her biri öbürlerinin davranışlarını temeldeki ortak örüntünün *(pattern)* tezahürleri, 'belgeleri' olarak kabul ederler."[225] Ama dünyanın anlaşılması mümkün değilse, dünya, herkesin ortak dünyası da yoktur, ne doğal dünya olarak, ne de toplumsal dünya olarak.[226] Etnometodoloji ince-

lemelerinin, hatta kuramlarının, kimilerine pek sudanmış[227] izlenimi vermesinin sebebi budur belki de - ve tersine böyle ortak bir dünyayı yansıtabilmesi, Georg Simmel'in (İngilizce'de yayınlanmış olanlarından yalnız ikisini anarsak) yıkıntı ya da kapı tokmağı gibi ilk bakışta sudanmış izlenimini veren konulara yönelen çalışmalarının birçok okuyucuya o kadar ilginç ve aydınlatıcı gelmesine yol açmış olabilir[228] Simmel bulduklarını bizlere anlatmaya, bizlerle paylaşmaya sabırsızlanır sanki, çünkü kendi bulduklarının bizim de bulduklarımız olmasını sağlayan ortak bir dünyada yaşadığımızı baştan kabullenmektedir. [229] Oysa etnometodoloji uygulamacılarının etrafındaki insanlara karşı tutumu nedir? Birazını etnometodolojik umursamazlıkla ilgili incelememizde gördük: Ahlâksal kaygıların ihmali pahasına metodoloji sorunlarına eğilme. Garfinkel geleneksel sosyal bilimlerde, bu arada sosyolojide de, toplumun üyelerinin "kültür ve-veya psikoloji açısından sınıflanan yargılama salakları" olarak ele alındıklarını [230] öne sürüyor. Garfinkel'in kendisi onları başka türlü mü ele alır? "Bir araştırmacı toplum üyesini yargılama salağı olarak nitelerken bunu nasıl yapar" diye soruyor: "Birkaç örnek ayrıntıları ve sonuçları gösterecektir."[231]

Bundan sonra metin ana hatları daha önce belirtilen "ilk devre çalışmaları" ile devam ediyor: Bunlar Gouldner'in sadizm suçlamasını yapmasına yol açan, burada ise daha çok ahlâksal umursamazlığın belirtileri olarak yorumlanan çalışmalardır. Eğer geleneksel sosyolog incelediği insanlardan daha iyisini bilirse etnometodoloji uygulayıcısı, Garfinkel'in yukarda aktarılan metninden genelleme yapmak yerinde olursa, artık deneklerinden büsbütün kopmuştur, çünkü, görmüş olduğumuz gibi, onlar yalnız bilici bireylerdir; bundan dolayı onlar artık özne konumunda değil, edimci konumundadırlar - toplum düzeninin kurulması ve korunması için[232] çalışırlar, "amaçlarını gerçekleştirirler", "başarırlar."

Etnometodoloji uygulayıcısının bir dünyadan yoksun oluşunun en güçlü özeti Rainer Maria Rilke'nin "Panter" adlı şiirinden alınan şu iki satırda bulunabilir:

Ihm ist, als ob tavsend Stabe gäbe und hinter tausend Staben keine Welt.

[Ona göre sanki bin çubuk vardı,

Bin çubuğun ardında ne bir dünya, ne birşey vardı.][233]

Açıkça belirtmek gerekir ki, etnomedolojinin bu serimi sosyolojik bir serimlemedir, içeriğe yönelik değildir. Etnometodoloji uygulayıcılarınca, etnometodoloji adına [234] yapılmış olan çok sayıda çalışmanın içeriklerini incelemek için başka ve farklı bir araştırma gerekirdi. Burada etnometodolojiyi özellikle -bu sıralarda İngilizce yazıp okuyan çevrelerde en etkilisi olan-[235] Schutz'un fenomenoloji anlayışının sosyal bilimdeki bir uzanımı olarak tanıtma amacı güdüldü.

Marxist fenomenoloji eleştirisini tanıdıktan sonra Marx'ın Husserl'i eleştiremeyeceği gibi Husserl'in de Marx'ı eleştiremeyeceğini, her ikisinin tutumuna -tutumlarının özüne, belki- daha uygun olan yaklaşımın her ikisinin de, aslında onları (Marx) ya da başka şeyleri (Husserl) incelediklerini düşünseler bile, ne büyük ölçüde içinde yaşadıkları toplumun özelliklerini yansıttıklarını anlamaları olacağını anladık; gördük ki bu anlayışa tepkimiz hem Marx ve Husserl'e karşı, hem birbirimize karşı duyacağımız bir duygu birliği olacaktır; böylece onlarla ve kendimizle de, bir dayanışma ilişkisine, "biz" olma ilişkisine girmiş oluruz. Ama bu duygu selinden elimiz ayağımız boşanmamalı, tersine

Marx ve Husserl'inkilerden bile daha sağlam zeminler üzerinde çalışmaya esinmeliyiz. Kendisi bunu (Marx'a göre olmasa bile) Weber'e göre, Husserl'in yardımıyla, gerçekleştiren Schutz ondan sonra geldiğimizden onu eleştirebilecek olan bizlere de kendi çalışmalarına oranla bunu yapmak, Schultz'dan daha sağlam temellere dayanan çalışmalar yürütmek imkânını vermiştir. Etnometodoloji hakkında söylenenlerden anlaşılabileceği gibi genelde etnometodoloji uygulayıcıları için aynı şeyi söyleyemeyeceğimiz anlaşılıyor. Maurice Natanson'un dediği gibi;

> "Schutz'un sorgusuz kabullenilmişlik ve tipleme düşünceleri doğal tavır fenomenolojisi'nin özellikleridir ... Garfinkel... gerçekliğin herhangi bir dilimine güvencimizin dayanağını sorgulamaktan kaçınıyor. ... Verdiği izlenimin tersine, Garfinkel insanın doğal tavra bağlılığını sorgulayacak yerde büsbütün pekiştirir."[236]

Bitirirken zamanımıza karşı takınılacak tavrın, tarih açısından Marx'ın, Husserl'in, Schutz'un ve etnometodoloji uygulayıcılarının tavırlarından daha uygun tavrın, ne olabileceği yolunda bir öneri getirelim: Bu tavır iki epey farklı, ama birbirlerini tamamlayan yönden her ikisinde de köktenciliği daha derine götürme isteğidir: Bir yandan insanın şimdilerdeki durumu, öte yandan insan deneyim ve bilgisinin gittikçe daha derinlerdeki birikimleri daha geniş bir açıdan kavranılmalıdır. [237]

NOTLAR

Bu bölümü hazırlarken kendileriyle yaptığım aydınlatıcı konuşmalar için Egon Bittner, Tom Bottomore, Robert S.Cohen, Hans Mohr, ve Arthur S.Parsons'a, ilk yazımıma yöneltikleri değerli eleştüriler için Richard Grathoff, Jonathan B.Imber, Marcene Marcoux, Arthur S.Parsons ve Richardt M.Zaner'e, ayrıca olağanüstü bibliografi yardımı için Jonathan B.Imber'e, ama hepsinin üstünde ilk yazımın, çok yararlı düzeltmelere yol açan, derine inen bir incelemesi için David M.Rasmussen'e okuyucularım ve kendim adına şükran ve borçluluk duygularımı belirtmek isterim.

1. Scheler'in bilgi sosyolojisi alanındaki başlıca yapıtı *Die Wissensformen und die Gesselschaft*(1926) hâlâ İngilizceye çevrilmeyi beklemektedir. Karl Mannheim, "The Problem of a Sociology of Knowledge" (1925), çeviren Paul Kecskemeti; *From Karl Mannheim,* Oxford UP, New York, 1971, derleyen ve bir giriş yazan, Kurt H.Wolff; s.79-104. Fenomenoloji akımında yer alan bir felsefeci olarak Scheler için bakınız Herbert Spiegelberg: *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*(The Hague, Nijhoff, 1969) cilt I. bölüm 5, s.228-70. Genel bir düşünsel biografisi için bakınız John Raphael Straude: *Max Scheler, 1874-1928: An Intellectual Portrait* (Free Press, New York, 1967.)

2. İngilizcesi olan kitaplar arasında bk. Max Scheler, *The Nature of Sympathy,* (1913), çev. Peter Heath, Werner Stark'ın yazdığı bir giriş ile, (Londra, Routledge & Kegan Paul, 1954); "Phenomenology and the Theory of Cognition," (1913) Scheler, *Selected Philosophical Essays,* bir giriş yazan ve çeviren David Lachterman (North Western University Press, Evanston, Ill., 1973) s.136-201, "Man and History" (1926) Scheler, *"Philosophical Respectives,* çev. Oscar A.Haac Boston, Beacon Press, 1958),

s.65-93'te; *Formalism in Ethics and Non-Formal-Ethics of Values: A New Attempt Toward The Foundation of an Ethical Personalism* (1916), çevirenler: Manfred S.Frings ve Roger L. Funk, (Evanston, Ill, North Western University Press, 1973); *On the Eternal in Man* (1949), çeviren: Bernard Nobel (New York, Harper, 1960); *Man's Place in Nature* (1928), çeviren ve giriş yazan Hans Meyerhoff (Boston, Beacon Press, 1961). Scheler'i özellikle fenomenoloji ve sosyal bilimler ile ilgili olarak, ele alan en önemli incelemeler arasında Schutz'un üç çalışması sayılabilir: "Scheler's Theory of Intersubjectivity and the General Thesis of the Alter Ego" (1942), Schutz, *Collected Papers*, vol. 1, *The Problem of Social Reality*, derleyen ve giriş yazan Maurice Natanson, (The Hague, Nijhoff 1962), s.150-179; "Max Scheler's Philosophy" (1956), *Collected Papers*, vol. III, *Studies in Phenomenological Philosophy*, derleyen I. Schutz girişini yazan Aron Gurwitsch (The Hague, Nijhoff, 1966) s. 133-144; ve a.g.e., s. 145-178'de "Max Scheler's Epistemology and Ethics".

3) Merleau-Ponty hakkında bk. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, vol. II. cap. XI, s. 516-62; Joseph Kockelmans, der., *Phenomenology: The Philosophy of Edmund Husserl and Its Interpretation* (Garden City, N.Y., Anchor Books, 1967, s. 349-408 (Kockelmans, Merleau-Ponty ve Remy C.Kwant'ın denemeleri); John O'Neill, *Perception, Expression and History: The Social Phenomenology of Maurice Merleau-Ponty*, (Evanston, Ill., North Western University Press, 1970); Anılan (bölüm ilerledikçe daha akla yakın bulunacağı umulan) sınırlama Edward A.Tiryakian'ın Durkheim ile Varoluşçuluğun birleştikleri yolundaki görüşünün (Talcott Parsons'un yirmibeş yıl önce Durkheim, Pareto ve Weber ile ilgili aynı yöndeki gayreti hatırlanarak) ele alınmasını gereksiz kılar. Bk. Tiryakian, *Sociologism and Existentialism: Two Perspectives on the Individual and Society* (Englewood Cliffs, N.J., 1962); bunun yanında "Existential Sociology and Phenomenology", *American Sociological Review*, vol. 30 (Ekim 1965). s.674-88 [ve Jiri Koloza ile Peter L.Berger'in tepkileri ile Tiryakian'ın cevabı, a.g., yayın, cilt 31, (Nisan 1966) s. 258-64]. Bu yazışmaya katılanların yazıları, Karl Mannheim'in deyişiyle, "İçten içe" gelişiyor, birbirlerinin ve üçüncü şahısların, görüşleri üzerine öne sürdükleri düşünceler aracılığı ile ortaya çıkıyor; oysa bu makalenin amacı sosyolojik yaklaşımını izlemektir. Bk. Mannheim "The Ideological and the Sociological Interpretation of Intellectual Phenomena" (1926), çeviren Kurt. H.Wolff (1953), *From Karl Mannheim*, s. 116-31 (ve editörün yazdığı giriş, s. XXXViii-XLi).

4. Şeylerin ortaya çıkışlarının toplumsal kaynaklarının, ya da kaynaklarının toplumsal bileşeninin, böyle ifade edilmesi sosyal bilimsel bir görüş açısını açığa çıkarır. Felsefeciler böyle bir görüşün ortaya çıktığı tarih bağlamını fazlaca önemsemezlerse Husserl'in görünümlerin özlerin sevgisini verdiği yolundaki görüşüne katılma eğilimini daha güçlü olarak duyabilirler. Bk. Richard Schimtt, "Phenomenology", *The Encyclopedia of Philosophy* (New York: Mac Millan and Free Press, 1967), cilt VI, s. 139-51.

5. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*(1918-20) (Tübingen, J.C.B. Mohr [Paul Siebeck, 1925], s.1; Karş. Max Weber, *Economy and Society*, der. Günther Roth ve Claus Wittlich, (New York, Bedminster Press, 1968), s.4.

6. Tam tersine, fenomenoloji zamanının yapısına yönelik incelemelere vazgeçilmez katkılar yapmıştır. Bu konudaki ana yapıt Husserl'in *Phenomenology of Internal Time-Consciousness* adlı kitabıdır (1893-1917), çeviren James S.Churchill (Bloomington, In-

diana University Press, 1964).

7. Bk. Herbert Marcuse, *Reason and Revolution: Hegel and The Rise of Social Theory*(1941) (Boston, Beacon, 1960), s.94; Marcuse burada örtük olarak Hegel ile Husserl arasında bir benzerlik olduğunu öne sürerken Hegel'in nasıl Marx'a yol açtığını da açıkça gösteriyor. *Husserl: An Analysis of His Phenomenology* adlı derlemede (ilk basımları 1949-1957 arasında yapılmış olan denemeler), çevirenler Edward G.Ballard ve Lester E.Embree, (Evanston, Ill. North Western University Press, 1967) Paul Ricoeur (s. 206, 210) Hegel'deki "olumsuz duygusunun", trajik öğenin, Husserl'de bulunmadığına işaret ediyor. Hegel ile Husserl'in fenomenolojilerin çok farklı bir açıdan karşılaştırılması için bk. William Ernest Hocking, "From the Early Days of the *Logische Untersuchungen", Edmund Husserl, 1859-1959,* (The Hague, Nijhoff, 1959), s. 7.Hegel ile Husserl arasında başka kuramsal benzerlikler için bk. Enzo Paci, *The Function of The Sciences and the Meaning of Man* (1963); çeviren ve girişi yazanlar Paul Piccone ve James E.Hausen, (Evanston, Ill., North Western University Press, 1972), örneğin s.144. [Hegel'in kendisinin "fenomenoloji" sözünü nasıl kullandığı hakkında bk. Walter Kaufmann "Hegel's Conception of Phenomenology"; Edo Pivcevic, der., *Phenomenology and Philosophical Understanding* (Cambridge, Cambridge University Press, 1975), s. 211-30.]

8. Dorion Cairns, *Conversations With Husserl and Fink, der.* Husserl-Archives, Louvain, önsözü Richard M.Zaner (The Hague, Nijhoff, 1976) s. 22; Husserl ile araştırma asistanı ve yakın arkadaşı Eugen Fink ile 22 Ağustos 1931'de yapılan bir konuşmadan: "(Husserl) Hegel'i hiç okumadığını söyledi." Bu iddia Husserl ve Fink ile 25 Kasım 1931'de yapılan (bk.a.g.y., s.52) bir konuşmada öne sürülen şu önerme ile çelişmez: "Her ne kadar kendisi (Husserl) Hegel'in büyük bir deha ve öncü olduğunu kabul ederse de..."; Hegel hakkında dolaylı olarak bildiklerinin Husserl'de bu kanıyı uyandırmış olması mümkündür. Husserl'in Hegel ile ilgili olarak ?af arasında söyledikleri için bk. örneğin *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology;* çeviren David Carr (Evanston, Ill., North Western University Press, 1970), ve Theodore W.Adorno "Husserl and the Problem of Idealism", *The Journal of Philosophy*, cilt 37, no.2 (Ocak 4, 1940), s.6.

9. Brentano için de bk. Herbert Spiegelberg'in onsuz olunamaz kaynak kitabı: *The Phenomenological Movement,* bölüm 1. Husserl'in Descartes hakkındaki düşünceleri için bk. özellikle *The Idea of Phenomenology* (1907 yılında verilen beş ders) çevirenler William, P.Alston ve George Nakhnikian (The Hague, Nijhoff 1964), ikinci ders: *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology* (1903); çeviren W.R.Boyce Gibcon, (New York, Collier Books, 1962), özellikle 31-35. bölümler: "Phenomenology", *Encylopedia Britannica,* 14. bas. (1929): Yeniden çeviri Richard S.Palmer (1971), Richard M.Zaner ve Don Ihde (Derl.) *Phenomenology and Existentialism* (Capricon Books, 1973). Özellikle s. 57, 70. *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology)* (M.S., 1929), çeviren Dorian Cairng (The Hague, Nijhoff, 1960) özellikle üçüncü bölüm. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology, (16 - 21 bölümler.* Ve çeviri değil, aslı: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Phänomenologische Philosophie,* der. Walter Biemal (The Hague, Nijhoff, 1954) Beilagen V-X, s.392-431. Husserl ile Descartes'in ilişkileri hakkında çok farklı iki bakış açısı için özellikle bk.

Herbert Marcuse: "The Concept of Essence" (1936), çeviren Jeremy J.Shapiro, Marcuse, *Negations: Essays in Critical Theory* adlı derlemede, (Boston, Beacon 1968) s. 56-58; ve Aron Gurwitsch: "An Introduction to Constitutive Phenomenology" (1939), Gurwitsch *Phenomenology and The Theory of Science*, der. Lester Embree, adlı derlemede, (Evanston, Ill, Northwestern University Press, 1974), s. 186, dipnot 35.

10. René Descartes, *Discourse on Method* (1637), giriş yazan ve çeviren Laurence J.Lafleur (New York, Liberal Arts Press, 1950, 1956), s. 21. (IV. bölümün başında, "Tanrının ve İnsan Ruhunun Varlığının Kanıtları" başlıklı bölüm Husserl'inkinden çok farklı bir kuşku ortamı gösterir.) Bakınız, aynı zamanda, Descartes, *Meditations Concerning First Philosophy* (1641), giriş yazan ve çeviren Laurence J.Lafleur (New York, Libe-ral Arts Press, 1951). s.29 ve ilerisi, (Meditation II'de, "İnsan Anlığının Yapısı ve Bedenden Daha Kolay Tanınabilir Olması Üstüne").

11. Gerek *noema* (çoğulu *noemata*) gerekse *noetik* (isim hali *noesis*) terimleri eski Yunanca *noein*, algılama, anlama sözcüğünden; bu da *nous* -akıl, anlık- sözcüğünden gelir; bk. *The American Dictionary of The English Language: noesis, noetic* maddesi.

12. Bu anlatımlar derin ve güç sorunların üstünü örterler. Örneğin bilincin yönelgin olduğu kabul edilirse birşeye sevinmekten farklı olarak düpedüz mutlu, dingin olduğumuzda, ya da, tam tersine, içimiz içimize sığmadığı, sıkıntıdan boğulacak gibi olduğumuz ruh hallerinde görülen, hiçbir belli konuya yönelmiş olmayan bilinç durumları nasıl açıklanacaktır? (Karş. Maurice Merleau-Ponty: *Phenomenology of Perception* (1945), çeviren Colin Smith (London, Routledge & Kegan Paul, 1962) s. 121, dipnot 5, ve s. 137; ve Kurt H.Wolff: "Surrender and the Body" (1974), *Surrender and Catch: Experience and Inquiry Today* adlı kitapta (Dordrecht Boston, Reidel, 1976), s.205, dipnot 8) Genel olarak yönelginlik konusuna giriş için bk. Aron Gurwitsch: "On the Intentionality of Consciousness" (1940), Kockelmans, *Phenomenology* adlı derlemede, s.118-37, ve "Husserl's Theory of the Intentionality of Consciousness in Historical Perspective", (1967), Gurwitsch: *Phenomenology and the Theory of Science* adlı derlemede, s.210-40.

13. Bu düşünce ile ilgili sorunlar örgüsünü deşelemek bakımından şu okuma kaynakları yararlı olabilir: Edmund Husserl: *Ideas*, bölüm 6: "The Phenomenological Reductions", (Bölüm 56-62); Joseph J.Kockelmans, "What is Phenomenology", Kockelmans'ın *Phenomenology* adlı kitabında, özellikle s. 27-32; Schmitt, "Phenomenology", özellikle s. 140-44; Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, cilt II, s. 690-94.

14. Alfred Schutz, "Some Leading Concepts of Phenomenology" (1954), Schutz: *Collected Papers*, cilt I. s. 107.

15. A.g.y., s. 108.

16. A.g.y., s.109.

17. Burada bu talep zamansal bir çerçevede dile getirilmiştir, oysa bu bölümün başında kültürel bir yorumla sunulmuştu.

18. Schutz, "Some Leading Concepts of Phenomenology", s. 111. (Husserl bu gözleme dayanarak kurgunluk öğretisini geliştirmiştir.)

19. Karş. Schmitt, "Phenomenology", s. 140-144.

20. Buna bakarak Husserl öngörülerin niteleme-öncesi deneyime geri götürülerek incelemeleri gerektiğine, yani biçimsel mantığın niteleme-öncesi deneyimi kurgunan

süreçlerin mantığına dayandırılması gerektiğini, bu süreçlerin ise ancak fenomenoloji indirgemesi ile incelenebileceğini öne sürüyordu. [Karş. Husserl: *Experience and Judgement: Investigations in a Genealogy of Logic* (1939), çevirenler (1973). - Husserl'in biçimsel mantık - transandantal mantık ayrımı *Formal and Transcendental Logic* kitabında geliştirilmişti, çeviren Dorion Cairns (The Hague, Nijhoff, 1969)].

21. Schutz *Some Leading Concepts of Phenomenology*, s.115.

22. Buna rağmen deneysel ile eidetik arasındaki ayrım doğal, ya da gündelik olan ile indirgenmiş olan arasındaki ayrımla karşılaştırılmamalıdır: Bu iki ayrı ayırma ilkesi birbirlerinden bağımsızdırlar. Karş. a.g.y., s.113.

23. Burada Husserl'in felsefeye matematikten geldiğini göz önüne almak konuya açıklık getirebilir - doktora tezi matematik üzerindeydi; ilk eseri, *Philosophy of Arithmetic* (1891), çeviren Jose Huertas-Jourda (The Hague, Nijhoff, basılacak) matematikçi Gottlob Frege'nin psikolojizme (bir tür indirgemecilik) yer verdiği suçlamasına hedef olmuştu - oysa Husserl bütün sonraki felsefesinde psikolojizme karşı çıkmıştır. [Karş. Frege'nin *Zeitschrift für Philosophie und philoshophische Kritik*, cilt 103, (1894), s. 313-32'de çıkan Husserl'in *Philosophie der Aritmetik*'inin tanıtım yazısı.]

24. İlerde anlatılanlar fenomenolojiye asgari ve seçici, bir giriş sağlamak amacıyla yazılmıştır. Kimi ansiklopedi makalelerinden başlayarak, daha derinlere giden giriş niteliğindeki birkaç metnin listesini vermek yararlı olabilir: Marvin Farber, "Phenomenology", *Colliers Encylopedia*, 1973, cilt 18; Herbert Spiegelberg, "Phenomenology", *Encyclopedia Britanica*, 1973 cilt 17; Dorion Cairns, "Phenomenology", bölüm 28, s.353-364, Vergilius Fern'in der., *A History of Philosophical Systems* adlı kitabında, (New York, Philosophical Library, 1950; Dorion Cairns, "Phenomenology", D.Runes, der. *The Dictionary of Philosophy* (New York Philosophical Library, tarihi belirtilmemiş); W.Bi (herhalde Walter Biemel) "Phenomenology", *Encyclopedia Britannica*, 15. edisyon, 1943-73, cilt 15; Edmund Husserl: "Phenomenology", (1927), *Encyclopedia Britanica*, 14. bas. 1929. (Birkaç versiyonu yazılmış olan bu makalenin bütününün Richard E.Palmer tarafından yapılmış olan çevirisi Zaner ve Ihde, *Phenomenology and Existentialism* adlı kitapta yer alır.) J.N. Findley, "Phenomenology", *Encyclopedia Britannica*, 14. bas. 1929, cilt 17. Birkaç genel giriş niteliğindeki kitap daha sayılabilir, ama bunların hangilerinin, hangi sırada okununca, en verimli giriş işlevini yaptıklarına okuyucu kendi karar vermelidir. Schutz, "Some Leading Concepts of Phenomenology", Schutz, *Collected Papers*, s. 99-117 (The Hague, Nijhoff, 1962); Maurice Natanson, "Phenomenology and the Social Sciences"; yazarın aynı adlı derlemesinde, (Evanston, Ill., Northwestern U.P., 1973), cilt I, s. 3-44; Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, cilt II, bölüm XIV, "The Essentials of the Phenomenological Method", s. 653-701; J.J.Kockelmans (der), *Phenomenology:* Zaner ve Ihde, *Phenomenology and Existentialism;* Richard M.Zaner, *The Way of Phenomenology: Criticism as a Philosophical Discipline* (New York, Pegasus, 1970); David Steward ve Algis Mickunas, *Exploring Phenomenology: A Guide to the Field and It's Literature* (Chicago, American Library Association, 1974) Marvin Farbes, *The Foundations of Phenomenology: Edmund Husserl and the Quest for a Rigorous Science of Philosophy* (1943), (New York: Paine-Whitman, 1962); Aron Gurwitsch, "The Phenomenological and the Psychological Approach to Consciousness", aynı yazarın *Studies in Phenomenology and Pscychology*

adlı kitabında, (Evanston, Ill., North Western U.P., 1966); Husserl'in kendi yazıları arasında ise giriş işlevine en uygun görünenler, *The Idea of Phenomenology* ve *Cartesian Meditations* olabilir (belki ikinci derecede kaynaklardan bir bölüğüne başvurulduktan sonra). Varoluşçuluk yönündeki (Merleau-Ponty, Sartre, Heidegger) gelişmelere bir köprü kurmakta belki de en yararlı yazı Maurice Merleau-Ponty'nin *Phenomenology of Perception* (1949) adlı kitabına yazdığı önsözdür, s. vii-xxi. Bu gibi gelişmeler anılan öbür yapıtlarda da söz konusu ediliyor, özellikle Spiegelber, *The Phenomenological Movement,* Kockelmans'ın ve Zaner ile Ihde'in kitaplarında ve ansiklopedi makalelerinin bir çoğunda. Son olarak kimi okuyucular Husserl'in düşüncesine en uygun girişin düşünürün kendisini tanımaktan geçeceğini düşünebilirler. Bu doğrultuda dört çalışmayı özellikle öneririz: Dorion Cairns, *Conversations with Husserl and Fink: Edmund Husserl, 1858-1859;* Herbert Spiegelberg, (der.) "From Husserl to Heidegger: Excerpts from a 1928 Diary by W.R. Boyce-Gibson", *Journal of the British Society for Phenomenology*, cilt II (Ocak 1971), s. 58-82; ve Edmund Husserl, "Letter to Arnold Metzger" (Eylül 1919); çeviri ve editörlük yapan Paul Senft, *The Human Context,* cilt IV, (1972), s. 244-256. [Aynı makalenin Erazim V.Kohak tarafından yapılan çevirisi daha önce *The Philosophical Forum*'un 21. cildinde (1963-64), s. 49-68'te yayınlanmıştı.]

25. Frankfurt okulunun "eleştirel kuramına", fenomenolojiye de değinen, çok iyi bir giriş için bk. Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests* (1968), çeviren Jeremy J.Shapiro (Boston, Beacon, 1971). "Appendix: Knowledge and Social Interests: A General Perspective", s. 301-17, 348-49. [Karş. John O'Neill, *Sociology as a Skin Trade; Essays Toward'a Reflexive Sociology* (London, Heinemann, 1972), "Can Phenomenology be Critical?" özellikle s. 224-226.] "Temel niteliğindeki denemelerden biri Max Horkheimer'in "Traditional and Critical Theory" adlı yazısıdır (1937), Horkheimer, *Critical Theory: Selected Essays* adlı kitabında, çeviren M.J. O'Connell ve başkaları (New York, Herder & Herder, 1972), s. 188-243. Frankfurt Okulunun Tarihi için bk. Martin Jay, *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-50;* (Boston, Little, Brown, 1973), çok farklı bir yorum için bk. Zoltan Tar, *The Frankfurt School: The Critical Theories of Max Horkheimer and Theodore Adorno;* önsözü yazan Michael Landmann (New York, Wiley, 1977); özlü ve çok bilgi veren bir yazı olarak bak. Jeremy J.Shapiro, "The Critical Theory of Frankfurt", *Times Literary Supplement*, 4 Ekim 1974.

26. Herbert Marcuse, "The Concept of Essence". Marcuse ve Adorno'nun tavırlarına pek benzeyen bir tutumu Bob Scholte, George Psathas'ın editörlüğünü yaptığı *Phenomenological Sociology, Issues and Applications* adlı kitabın *American Antropologist,* cilt 78 (1976) s. 584-89'da yayınlanan tanıtım yazısında benimsiyor.

27. Marcuse, "The Concept of Essence", s. 54.

28. A.g.y., s. 59

29. A.g.y., s. 62. Karş. Adorno, "Husserl and the Problem of Idealism", s.17.

30. "Öğretilerin ve 'ideaların' varlığımıza kural koymasına izin vermeyin. Bugün de gelecekte de ancak *Führer*'in kendisi Alman gerçeği ve onun yasasıdır." Martin Heidegger, *Freiburger Studentenzeitung,* 3 Kasım 1983 tarihli sayısında; Herbert Marcuse, *Negations* adlı kitabının bir bölümü olan "The Struggle Against Liberalism in the Totali-

tarian View of the State" (1954) adlı makalesinde aktarıyor, s. 41-275, [Heidegger'in kendisinin Nazi devresi ile ilgili görüşleri için bak. *Der Spiegel*'e verdiği ölümünden sonra yayınlanan röportajı: "Only A God Can Save Us Now", Martin Heidegger ile bir söyleşi, çeviren: David Schendler *Graduate Faculty Philosophy Journal*, cilt VI, no. 1, (Kış 1977), s. 5-27; bunun yanında editörlerin s.2-4'te aydınlatıcı giriş yazılarına ve aynı sayıda, Herbert Marcuse ve Fredrick Olafson'un "Heidegger's Politics: An Interview" adlı yazılar, s.28-40].

31. Bak. Herbert Marcuse, "On Science and Phenomenology" (1964). Robert S.Cohen ve Marx W.Wartofsky, (derl.), *Boston Studies in the Philosophy of Science, vol. II: in Honor of Philipp Frank* adlı kitapta (New York, Humanities Press, 1965), s. 279-90. Bu makalede Husserl'in *Crisis*'inin kimi yönleri ele alınmaktadır. Bu kitabın İngilizce baskısının daha geniş kapsamlı bir tanıtım yazısı için bak. William Leiss'in aşağı yukarı aynı doğrultudaki denemesi, *Telos*, no. 8, (Yaz, 1971), s.109-21. [Bundan hemen sonra yayınlanan, Paul Piccone'nin Leiss'in tanıtma yazısına (ve Frankfurt Okuluna) epey şiddetli saldırısına da bakınız: "Reading The Crisis", a.g.y., s. 121-39.] *Crisis*'te ele alınan temel kavramlardan biri ile ilgili olarak özellikle ilginç olan bir yazı: David Carr, "Ambiguities in the Concept of the Life-World", aynı yazarın *Phenomenology and the Problem of History: A Study of Husserl's Transcendental Philosophy* (Evanston, Ill., North Western U.P., 1974) adlı kitabında bölüm 8, s. 190-211; ve yine aynı yazarın "The Phenomenology of the Life-World" adlı yazısı, Cornelis A. van Peursen, *Phenomenological and Analytic Philosophy* (Pittsburg: Duquesne U.P., 1974) adlı derlemenin 98. bölümü, s. 117-30. Eleştirici öğreti ile fenomenoloji arasındaki ilişkilerin daha genel bir incelemesi için bak. Pier Aldo Ravatti, "Critical Theory and Phenomenology" (1972), çeviren Tom Hull, *Telos*, no. 15 (İlkbahar 1973), s. 25-40; bu makale Enzo Paci'nin perspektifinden yazılmıştır; bakınız, yine Fred R.Dallmayr, "Phenomenology and Critical Theory: Adorno", *Cultural Hermeneutics*, cilt 3, sayı 4 (Temmuz 1976, s. 366-405.

32. Theodor W.Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie: Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, (1934-37 arasında yazılan el yazmalarına dayanılarak hazırlanmıştır) (Stuttgart, Kohlhammer, 1956), s. 86-87. İngilizce'de Adorno Husserl'in psikoloji (oluşum) sorunu ile mantık (geçerlilik) sorununu ayırmasını "Husserl and The Problem of Idealism" makalesinin 9-12. sayfalarında ele alır.

33. Adorno, *Zur Metakritik*, s. 141: karş.s. 185.

34. Adorno, "Husserl and the Problem of Idealism", s.17.

35. A.g.y., s. 9, Giorgio Baratta'nın daha sabırsız olmakla birlikte esasta Marcuse ve Adorno'nunkilere pek benzeyen eleştirisi daha az duyarlı ama daha az kaypaktır. Baretta'ya göre fenomenoloji indirgemesi "yanlış bilinç"e dayanır, bu ise "ideolojik bilinçliliğin bir türünden başka birşey değildir" *[L'idealismo fenomenologico di Edmund Husserl* (Urbino, Argalia, 1969), s.228] iddiasına göre "idealizm bir kere daha yerleşik düzenin savunulmasına ve yüceltilmesine yatkın bir öğreti olduğunu ortaya koymuştur" kitabın sonu (s.241) böyledir.

36. Edmund Husserl, *Die Idee der Phänomenologie: Fünf Vorlesungen* (1907); basıma hazırlayan ve önsöz yazan Walter Biemel (The Hague, Nijhoff, 1950), s.71-72. Karş. Husserl, *The Idea of Phenomenology*, s.56-57.

37. Edmund Husserl, *Crisis,* (ilk basımı 1954) s. 139.

38. Tran-Duc Thao, *Phénoménologie et materialisme dialectique* (1951), (Paris, Gordon & Breach, 1971) s. 15. (Bir İngilizce çevirisinin yakın zamanda basılması tasarlanmıştır.) Karş. Silvia Federici, "Viet Cong Philosophy: Tran-Duc-Thao", *Telos,* sayı 6 (Güz 1970) s. 104-17.

39. Wolfe Mays, "Phenomenology and Marxism", Pivcevic'in *Phenomenology and Philosophical Understanding* adlı derlemesinde, s.231-50. Barry Smart, *Sociology, Phenomenology, and Marxian Analysis* (London, Routledge and Kegan Paul, 1976) bir sosyal bilimin temeli olarak "fenomenolojileştirilmiş" bir Marxizmi almak önerisini yapıyor olarak yorumlanabilir.

40. Georg Lukács, *Existantialisme ou Marxisme?* (1948). (Paris, Nagel, 1961). I. ve II. bölümler, ama özellikle bölüm III, altbölüm 2, "Sartre contre Marx." [bak. James Miller, "Marxism and Subjectivity: Remarks on Georg Lukács and Existential Phenomenology," *Telos,* sayı 6, (Güz 1970), s. 175-1983, Adam Schaft , *A Philosophy of Man,* (London, Lawrence & Wishart, 1963); Raymond Aron, *Marxism and The Existentialists* (New York, Harper & Row, 1969) Bu Sartre ve Merleau-Ponty üzerine kısmen otobiografik, kolay okunan bir incelemedir. Aron'a göre Marxizmle Varoluşçuluğun ortak yanı "hem bireyin yazgısının, hem de insanlığın tarihsel kaderinin, sorgulanmasıdır." (s.11-12, aslında italikle yazılmış.)

41. Tran-Duc-Thao, *Phénoménologie et materialisme dialectique;* Enzo Paci, *The Function of the Sciences and the Meaning of Man;* Pier Rovatti, "A Phenomenological Analysis of Marxism: A Return to the Subject and To the Dialectic of the Totality", *Telos,* sayı 5 (Bahar, 1970), s. 160-173; Paul Ricoeur, *Husserl: An Analysis of his Phenomenology;* Efraim Shmueli, "Pragmatic, Existentialist and Phenomenological Interpretations of Marxism, *Journal of the British Society for Phenomenology,* cilt 4, sayı 2 (Mayıs 1973); bak. yine Shmueli: "Can Phenomenology Accomodate Marxism? *"Telos,* 17 (Güz 1973) s. 169-180) (herşeyden çok Paci hakkında).

42. Mays, "Phenomenology and Marxism", s.150.

43. Fred R.Dallmayr, "Phenomenology and Marxism: A Salute to Enzo Paci, George Psathas der., *Phenomenological Sociology: Issues and Applications* adlı derlemede, s. 305-56. Karş. Dallmayr, Phänomenologie und Marxismus in geschichtlicher pers pektive, Waldenfels, Broekman, Pazanin, derl. *Phänomenologie und Marxismus, Band 1: Konzepte und Methoden; Bantd2: Praktische Philosophie* (Frankfurt, Suhrkamp, 1977) clit 1. s. 13-44 -çok yararlı bir kaynak kitap- ve Dollmayr, "Marxism and Truth," *Telos,* sayı 29 (Güz 1976) s. 130-159.

44. Gajo Petrovic, *Marx in the Mid-Twentieth Century,* (Garden City, N.Y., Anchor Books, 1967); Karel Kosik, *Dialectics of the Concrete,* çevirenler Karel Kovanda ve James Schmidt (Dordrecht ve Boston, Reidel, 1976); Antonio Gramsci: *Il materialismo storica a la filosofia di Benedetto Croce,* (Turin, Einaudi, 1948); Herbert Marcuse, "Contributions to a Phenomenology of Historical Materialism", -çeviren belirtilmemiş- *Telos,* no.4, (Güz 1969) s.3-34; Adorno: *Zur Metakritik..;* Jürgen Habermas: *Knowledge and Human Interests,* ve başka yazılar.

45. Enzo Paci, *The Function of the Sciences and the Meaning of Man;* Paul Piccone, "Phenomenological Marxism", *Telos,* no.9 (Güz 1971); John O'Neill, "Can Phe-

nomenology be Critical? -Dallmayr bu yazının kimlik bilgilerini vermiyor.

46. Dallmayr, "Phenomenology and Marxism", s. 344.

47. A.g.y., s.344.

48. Mihahly Vajda, "Marxism, Existentialism, Phenomenology: A Dialogue", *Telos*, no. 7 (Bahar 1971), s. 3-29.

49. David M.Rasmussen 'The Marxist Critique of Phenomenology', *Dialectics and Humanism*, cilt 2, sayı 4, (Güz 1975), s. 59-70 (bak. yine, Jerry Lozinski, "Some Remarks Concerning D.M. Rasmussen's 'The Marxist Critique of Phenomenology', " a.g.y., 71-75. Bu yazının ilginç yanı Rasmussen'in iddiasının aksine, Husserl'in fenomenolojinin bir toplum kuramı belirlediğini gösterme gayretidir. Güttüğümüz amaç açısından Rasmussen'in yazısının üstünlüğü Sartre'ın *Search for a Method* (1960), çeviren ve önsöz yazan Hazel E.Barnes, (New York, Knopf, 1963) ya da Karel Kosik: *Dialecties of the Concrete: A Study of Problems of Man and World* (1963) gibi çok daha geniş olmakla birlikte çok-amaçlı olan, bizim açımızdan da âcil önemi olmayan, eserlere göre daha dolaysız, somut ve odaklanmış bir inceleme olmasıdır.

50. Karş., Rasmussen'in de andığı, *Cartesian Meditations*'deki 38. paragraf.

51. Rasmussen, *The Marxist Critique of Phenomenology*, s.66.

52. A.g.y., s.67.

53. A.g.y., s.69.

54. A.g.y., s.69

55. A.g.y., s.70.

56. A.g.y., s.59.

57. Bu görünümüyle başka çağdaş düşünürlerin, özellikle Nietzsche ve Merleau-Ponty'nin, düşüncelerinde de işlevsel olmuştur.

58. Shlomo Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx* (Cambridge, Cambridge U.P. 1968) s.163.

59. Daha başkalarını da, örneğin Michael Landmann, "Phänomenologie, Kierkegaard, Marxismus", *Neue Rundschau*, cilt 86, no.3 (Eylül 1975), s.461-72.

60. Husserl, *Ideas*, par. 31, ve s.98 -aslındaki italikler.

61. Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1910), *Gesammelte Schriften*, cilt 7, (Leipzig ve Berlin Teufner, 1927), s. 291. Adorno'ya karşı çıkıp Dilthey'e katılan Z.Bauman Husserl'i, "Kurduğu gururlu, kendi kendine yeten felsefe sistemlerinin en köktenci olanında, kültürel ve güncel zamansallığın zorlamasına inatla karşı koyduğu, *Existenz'i* değil *Geltung*'u önemsediği için," "yalnız anlıkça kavranılmamış şeyleri değil, düşünen bireyi de, ilgi alanının dışında, *epoché*'ye terkedilen gölgelik alanda, bıraktığı için" övüyor. "On the Philosophical Status of Ethnomethodology", *The Sociological Review*, yeni seri, cilt 21 (1973), s. 5 - 23: s.5-6.

62. Karş. Georg Simmel, "The Metropolis and Mental Life", çevirenler H.H. Gerth ve C.Wright Mills: *The Sociology of Georg Simmel* adlı derlemede; çeviren, editör ve girişi yazan Kurt H.Wolff. (Glencoe, Ill., Free Press, 1950) s.409-24.

63. Rasmussen'in makalesine getirilen yorumun, özellikle de bu dipnotunun bağlı olduğu son kısa paragrafın, bu bölümde yapılanlar arasında uygulamalı fenomenolojiye en uygun örnek olduğu görüşüne birkaç, hatta birçok fenomenolog katılmayacaktır. Bu

bölümde benimsenen yaklaşım incelemenin bu noktada durdurulmasını akla getirir - bu *uygulamalı* fenomenoloji örneğinin Husserl'in kullandığı anlamda değil, onun olabilir ve önemli bir geliştirimi belirleyeceği anlamında fenomenoloji örneği olduğunu da düşündürür. Bu ikisi arasındaki bağıntı tam olarak belirlenmiş değildir, ama bak. Wolff, *Surrender and Catch,* özellikle bölüm 22, "Sociology, Phenomenology and Surrender - and-Catch", (1974), s. 153-76, ve kitabın dizinlerindeki ilgili konular.

64. Karş. Reinhardt Bendix, "Two Sociological Traditions", Reinhard Bendix ve Günther Roth, *Scholarship and Partisanship: Essays on Max Weber,* (Berkeley, University of California Press, 1971) adlı kitapta, s.282-98. Anılan yaklaşımların her ikisini de açıkça benimsemeye dayanan ve her ikisine de hakkını vermeye çalışan bir sosyoloji, özellikle de bilgi sosyolojisi anlayışı Peter L.Berger ve Thomas Luckmann tarafından *The Social Construction of Reality: An Essay in the Sociology of Knowledge* adlı kitaplarında, (Garden City, N.Y., Doubleday 1966) öne sürülmektedir. [Karş. Burkhart Holzner, *Reality Construction in Society* (Cambridge, Mass., Schenkman, 1968).] Schutz'un Max Weber'i geliştiren görüşlerinden daha önce söz etmiş, sosyoloji alanında *verstehende* (anlama yönelen) türünün fenomenolojiye en yakın olanı olduğunu söylemiştik. Marx ile Durkheim arasındaki bağıntı bundan çok daha az yakın olduğu gibi Marx ile günümüzdeki nesnelci yaklaşımın en önde gelen temsilcisi olan anket araştırmacılığı arasında hiçbir bağıntı yokmuş gibi görünmektedir.

65. "Toplum olaylarının" büsbütün insana özgü mü oldukları, yoksa kısmen olsun insan olmayan yaratıklarda da rastlanabilen türden olaylar mı oldukları sorusu burada ancak anılabilir; öyle ya da böyle tarih de, ekonomi de -Marx'ın ana odağının hangisi olduğu kabul edilirse edilsin- insana özgü olaylarla ortak özellikleri ortaya çıkaran olayların bir karışımından meydana gelir. ("Karmaşık bir görünüm olarak insan" konusunda bak. Wolff, *Surrender and Catch,* özellikle s.75.)

66. Kitabın adı *Der sinnhafte Aufbau, der sozialen Welt*'dir, (1932, yeniden basımı (1960), İngilizcesi *The Phenomenology of the Social World,* çevirenler George Walsh ve Frederick Lehnert, önsözü yazan George Walsh, (Evanston, Ill., North Western U.P., 1967). Ölümünden sonra yayınlanan yazılar: *Collected Works,* cilt I ve II, *Studies in Social Theory,* editör ve girişi yazan Arvid Brodersen (The Hague, Nijhoff, 1964) ve cilt III: *Reflections on the Problem of Relevance,* şerh ve giriş yazan Richard M.Zaner (New Haven: Yale U.P., 1970); Alfred Schutz ve Thomas Luckmann, *The Structures of the Life-World,* çevirenler R.M. Zauer ve H.T.Engelhardt, Jr. (Evanston: North Western U.P., 1973). Schutz'un çalışmalarından seçilmiş bir derleme de vardır: *On Phenomenology and Social Relations,* editör ve giriş yazan Helmut R.Wagner (Chicago U.P., 1970); Alfred Schutz ile Talcott (Parsons arasında 1940-41 yıllarında yapılmış olan yazışma kuram, tarih ve sosyoloji açılarından ilginçtir: bu yazışma Schutz'un, ABD'ye gelmeden önce incelediği, Parsons'un *The Structure of Social Action* (1937) adlı kitabına gösterdiği tepkiden kaynaklanmıştır. Karş. Alfred Schutz, Talcott Parsons, *Zur Theorie sozialen Handelns: Ein Briefwechsel,* editör ve girişi yazan Walter M.Sprondel (Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977) (Parsons'un 1974'te yazdığı geri-bakımlı yorumu da kapsıyor: İngilizcesi Indiana Üniversitesinde Richard Grathoff'un editörlüğünde 1978'de yayımlanmak üzere hazırlanmaktadır: *The Theory of Social Action: The Correspondence Between A.Schutz and T.Parsons).* Karş. Schutz, "The Social World and The

Theory of Social Action" (1940, 1960); *Collected Papers*, cilt II, s.3-19. Helmut R.Wagner'in hazırlamakta olduğu Schutz'un düşünsel biografisinin de çok aydınlatıcı olacağı beklenebilir.

67. İngilizcedeki en erken -herhalde ilk- genel tanıtım yazılarından biri Alfred Stonier ve Karl Bode'nin "A New Approach to the Methodology of The Social Sciences" adlı makaledir. *Economica*, cilt 4 (Kasım 1937) s. 406-424. Ölümü üzerine yazılan yazılar arasında Hans Jonas'ın yazdığı birkaç sayfa özellikle dikkati çeker: "Alfred Schutz: 1899-1959", *Social Research*, cilt 26 (Kış 1959), s.471-74; Aron Gurwitsch'in "The Common Sense World as Social Reality-A Discourse on Alfred Schutz" adlı yazısı *Social Research* cilt 29 (Bahar 1962), s. 50-72 (Schutz'un *Collected Papers*, cilt III'ünün önsözü olarak da basılmıştır, s. XI-XXXI), Schutz'un eserlerinin büyük kısmına mükemmel bir giriştir. Maurice Natanson'un Schutz: *Collected Papers*, cilt I, için giriş yazısı, -s. XXV-XLVII- ile "The Phenomenology of Alfred Schutz, *"Inquiry*, cilt 9 (1966), s. 147-55; ve *Edmund Husserl: Philosopher of Infinite Tasks* adlı kitabının (Evanston, Ill., North Western U.P., 1973) 6. bölümü olan "Phenomenology Applied" (s. 104-25) başlıklı makaleleri de pek aydınlatıcıdır. İki anma yayını: "Essays in Commemoration of Alfred Schutz", *Social Research*, cilt 37, sayı 1, (Bahar 1970) s. 1-101, ve Maurice Natanson (der.), *Phenomenology and Social Reality, Essays in Memory of Alfred Schutz* (The Hague, Nijhoff, 1970). Weber ile Durkheim'ın sentezini yapmak gayretinin örneği olarak anılan Berger ve Luckmann'ın *The Social Construction of Reality* adlı kitapları da büyük ölçüde Schutz'dan gelen düşüncelere dayanır. İki dikkate değer monografi de şunlardır: Robert Williame: *Les fondements phénoménologiques de la sociologie compréhensive: Alfred Schutz et Max Weber*, (The Hague, Nijhhoff, 1979) ve Arthur S.Parsons'un yayınlanmamış, ama geniş kapsamlı ve derin doktora çalışması, *Alfred Schutz and The Foundations of Phenomenological Sociology*, (Waltham, Mass: Brandeis U.P., 1977). Schutz'un çalışmalarının daha özelleşmiş yönleri ve düşünsel bağıntıları üzerine yürütülen birçok çalışma arasında sosyologlar için özellikle önemli olanlar Erving Goffman'ın Schutz'dan aldığı etkilerin kendi kuramsal çalışmaları açısından önemini değerlendirdiği satırlar [Goffman, *Frame Analysis, an Essay on the Organization of Experience*, (New York, Harper and Row, 1974) s.5-8], ve Aron V.Cicourel'in ethnometodoloji ile Schultz arasındaki ilişkileri incelendiği makalesidir. [Cicourel, "Basic and Normative Rules in the Negotiation of Status and Role"; David Sudnow, der. *Studies in Social Interaction* (New York, Free Press, 1972). s. 229-58, özellikle s. 250-56].

68. Alfred Schutz, *Der sinnhafte Aufbau der Sozialen Welt* (1932) (Wien: Springer, 1960) s.iii. Karş. *The Phenomenology of the Social World*, s. xxxi. (Bu çeviri aslına çok sadık, söze söz bir çeviridir.)

69. A.g.y., s. 150 (aslında italik) İngilizcesinde s.133.

70. A.g.y., s.80 (aslında italik) İngilizcesinde s.75.

71. A.g.y., s.113 (aslında italik) İngilizcesinde s.103.

72. Özellikle bk. "Making Music Together: A Study in Social Relationship" (1951), *Collected Papers*, Cilt II, s.159-178.

73. Karş. *Der sinnhafte Aufbau...*, bölüm 9, s.55-62; İngilizcesinde s.57-63.

74. Bu bölümde ona Weber'in, birinci ayrımda anılan, "Sosyoloji" tanımında rastladık.

75. *Der sinnhafte Aufbau...*, s.150 (aslında italik) İngilizcesinde s.133-134.

76. Karş. a.g.y., 36, 37, 41. bölümler.

77. A.g.y., s. 225, İngilizcesinde s. 194. Bu terimlerin düpedüz tipleri değil de "ideal tipleri" nitelemede kullanılıyor olmalarının bu bağlamda önemi yoktur. Zaten Schutz'un Weber'in "İdeal - tip" öğretisine getirdiği önemli geliştirmeleride ele almayacağız

78. A.g.y., s. 225 İngilizcesinde s.233 (çeviri biraz değiştirerek alındı).

79. Schutz: "On Multiple Realities" (1945), *Collected Papers*, cilt I, s. 207-59. Karş. Aron Gurwitsch, "Schutz's Theory of 'Finite Provinces of Meaning", *The Field of Consciousness* (1953), (Pittsburgh, Duquesne U.P. 1964), s. 294-304.

80. Schutz, "On Multiple Realities", s.207.

81. A.g.y., s.230. "Bilinç Gerilimi" düşüncesi Bergson'a dayanır. (Karş. s.212-214). Brenda Venable Powell "The What and The Why of Experience: The Contrapunctal Relationship Between Cognitive Style and Systems of Relavance," *The Annals of Phenomenological Sociology*, cilt II, (1977), s.107-33 yazısında Schutz'un *Reflections on the Problem of Relevence* adlı çalışmasında bir dünyanın kimliğini belirlemenin -düşünce biçeminden ziyade önemsenen konulara dayanan- başka bir yolunu ortaya koyduğunu göstermiştir.

82. Schutz "On Multiple Realities", s.234-40.

83. Karş. Alfred Schutz, "Don Quixote and The Problem of Reality", (1954), *Collected Papers*, cilt II, s. 135-58.

84. Schutz, "On Multiple Realities", s.240-44.

85. A.g.y., s. 245-59 -yazının son bölümü-.

86. A.g.y., s.249.

87. A.g.y., s.254.

88. A.g.y. s.254-55.

89. A.g.y., s.255.

90. Alfred Schutz, "Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action" (1953), *Collected Papers*, cilt I, s.43-44.

91. *Collected Works*, Cilt 1, s.19-27 ve *Phenomenology of The Social World*, bölüm 38, 39.

92. Karş. "Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action", özellikle s.7-27, 34-44.

93. *Phenomenology of the Social World*. s.43.

94. A.g.y. s.44.

95. Karş.özellikle a.g.y., bölüm 4, 36-38. alt bölümler

96. Bununla Kant'ın fenomenlerde kalan eleştirel usu ile ahlâkî noumena'ya ulaşabilen pratik usu arasındaki bir paralellik olabilir. Krş. Arthur S.Parsons, *Alfred Schutz and The Foundations of Phenomenological Sociology*, özellikle bölüm 1, "Egological Consciousness" ve "Constitutive Phenomenology: Schutz's Theory of the We-Relation".

97. Bunun Schutz'un yapıtlarındaki çeşitli kaynaklardan destek bulduğu anlaşılmaktadır: Schutz'un, *(Phenomenology of the Social World'*da) Simmel'in biçimler sosyolojisine ve bunun Leopold von Weise tarafından geliştirilmesine değinmesi yanında, Schutz'un kuramında sıklıkla ortaya çıkan, ama kuramsal örgüde yerini bul-

mamış iki düşünce de bu arada sayılabilir: -daha önce gördüğümüz- "birlikte yaşlanmak" düşüncesi ve "temel endişe" -her birimizin yerleşik deneyimi- "öleceğimi biliyorum, ölmekten de korkuyorum": "On Multiple Realities" s.228 ve Schutz'un yazılarının birçok başka yerinde. Hemen ilerde sözü edilecek olan "hasret"de "uygulamalı kuram" üzerine birçok makalede, örneğin "Making Music Together" "Mozart and the Philosophers" (1956), ve "Tiresias, or Our Knowledge of Future Events" (1959), (hepsi *Collected Papers*, cilt II.de; sırasıyla s.159-78, 179-200 ve 277-93) adlı yazılarda açıklanmıştır..

98. Ek destek Schutz'un Bergson'u benimsemesinde bulunabilir: Husserl ve Weber'den sonra kuramsal düşüncesini en derinden etkilemiş olan düşünür Bergson'dur; ama bu benimseyişte Bergson'un kavrayışın düşünce-dışı öğeleri vurgulaması dışarda bırakılmıştır.

99. Bu düşüncenin tarihi için bk. Günther Roth, "Value-Neutrality in Germany and The United States", R.Bendix ve G.Roth: *Scholarship and Partisanship*, s.34-54, ve Reinhard Bendix, "Changing Foundations of Scholarly Detachment", R.Bendix, *Embattled Reason: Essays on Social Knowledge* (New York, Oxford U.P., 1970), s. 62-92.

100. Karş. Barbara Deck, "Characteristics of Consciousness Falling Asleep", yayınlanmamış makale, (Waltham, Mass., Brandeis University, 1969).

101. Örneğin hamilelik ve doğum gibi. Karş. Louise Levesque, *There is More to Childbirth Than Having a Baby*, yayınlanmamış doktora çalışması (Waltham, Mass., Brandeis University, 1977); burada Schutz'un fenomenolojinin etkisi altında yazılmış, hamileliği ve doğumu dikkatle betimleyen satırlar vardır. Schutz'un kendi yazıları için bk. dipnot 97'nin sonunda anılanlar ve Georg Simmel'in dipnot 228'de anılan incelemeleri ile Donald N.Levine (editör ve giriş yazarı), *Georg Simmel On Individuality and Social Forms* (Chicago, University of Chicago Press, 1971) adlı kitapta yer alan birkaç yazı, özellikle Bölüm III: Toplum Tipleri'nde yer alanlar: Yabancı, Fukara, Elisıkı ile Eligeniş, Maceracı ve başkaları ki birçoğu çevrilmemiştir. [Simmel'in önemli fenomenolojik yanı halen incelenmiş değildir. Bir başlangıç olarak bk. James Schmidt, *From Tragedy to Dialectics: The Theoretical Significance of Lukacs's Path From Simmel to Marx*, doktora çalışması (Cambridge: M.I.T., 1974), ve John O'Neill, "On Simmel's Sociological Apriorities", Psathas (der.), *Phenomenological Sociology*, s.91-106. Bk., yine, Rudolph H.Weingartner, *Experience and Culture: The Philosophy of Georg Simmel:* (Middletown, Conn, Wesleyan U.P., 1960), s.23-28. Karl Mannheim'ın fenomenolojiye olan ilgisi daha bile az incelenmiştir. Karş. Paul Kecskemeti'nin 'Giriş"i, Mannheim, *Essays on The Sociology of Knowledge*, der. Kecskemeti (London, Routledge & Kegan Paul, 1952), s.8-9, (Karş. Wolff, "Introduction: A Reading of Karl Mannheim", *From Karl Mannheim*, s. XXV ve dipnot 15. ve bu bölümde Schutz ile ilgili satırlar, yani dipnot 225 ve bağlı olduğu metin.) ve David Kettler, "Sociology of Knowledge and Moral Philosophy: The Place of Traditional Problems in the Formation of Mannheim's Thought", *Political Science Quarterly*, cilt 82 (Eylül 1967), s. 399-426, özellikle s.414 ve s.420].

102. Monica B.Morris , *An Excursion into Creative Sociology*, (New York, Columbia U.P., 1977). Bu kitap "Yaratıcı sosyoloji" akımının başlıca bileşenlerini ve onlara yöneltilen eleştirileri güvenilir bir biçimde serimlemekle iyi bir hizmet vermektedir. "Sırlardan arındırma" çabaları bağdaştırma ve telif etme yaklaşımı ile yapılmaktadır, ama "yaratıcı sosyoloji" akımının sosyoloji açısından incelenmesini dile getirmemektedir,

hem böyle bir iddiası da yoktur.

103. Stanford M.Lyman ve Marvin B.Scott, *A Sociology of The Absurd* (Pacific Palisades, California: Goodyear Pub. Co., 1970). Bu kitabın açılışı şöyledir:

Yeni bir düşünce akımı sosyolojiyi etkisine almaktadır. Bu akımın türlü yanlarına çeşitli adlar verilmiştir: "yaftalama kuramı", "ethnometodoloji", ve "yeni simgesel etkileşimcilik" gibi - ama bu isimler anılan akımın tüm eleştiri alanını kapsamazlar. Yalnız geleneksel sosyolojiye yepyeni bir açıdan bakmakla kalmayıp gelenekten kökten bir ayrılmayı gerçekleştiren bu akıma yeni bir ad bulunmalıdır.

Biz uygun olacak adın *The Sociology of The Absurd* (Saçmanın Sosyolojisi) olacağına inanıyoruz.

Burdaki "saçma" terimi bu akımın temel varsayımını yakalar: Dünya özünde anlaşılabilir bir yer değildir! Ama "saçmanın sosyolojisi" felsefi esinini varoluşçuluk ve fenomenolojiden aldığına göre (başlıca Husserl, Schutz ve Merleau-Ponty) bu akıma "Sosyoloji için varoluşçu bir fenomenoloji" de diyebiliriz (s.1. 2).

Daha önceleri öne sürülen "günlük hayat için sosyoloji" akımı da benzer düşüncelerden kaynaklanıyordu: bak. *Sociology and Everyday Life,* Marcello Truzzi, der, (Englewood Cliffs, N.J. Prentice-Hall, 1968). Ethnometodolojinin bunlarla yakınlığı sonraki bölümde açığa çıkacaktır.

104. Berger ve Luckmann: *The Social Construction of Reality.*

105. Morris, *An Excursion into Creative Sociology,* s. 4. Bu zıtlık, fenomenoloji ve Marxizm üzerine olan alt-bölümün sonunda anılan, nesnelci ve öznelci yaklaşımlar arasındaki zıtlık ile karıştırılmamalıdır, arada bir benzerlik olsa bile (Bk.dipnot 69).

106. Morris, a.g.y., s.8.

107. "Bizim bu kitapta ilgileneceğimiz sosyal bilimcilere başka yerlerde "yorumlayıcı" grup denmiştir." a.g.y., s.8.

108. Karş. Bu yazının fenomenoloji ve Marxizmle ilgili bölümünün sonu ve dipnot 67.

109. Karş. bu yazıdaki dipnot 65.

110. Karş. Morris, *An Excursion into Creative Sociology,* bölüm 1.

111. Bunun sağlamlaştırdığı zemin üzerine öbür kitaplar geldi: Thomas'ın *The Unadjusted Girl (1923) ve* Thomas ile Thomas'*ın The Child in America* (1928), [Karş. Herbert Blumer, *An Appraisal of Thomas and Znaniecki's The Polish* Peasant *Europe and America* (New York, Social Science Research Council, 1939).] Ve Znaniecki'nin *The Laws of Social Psychology* (1925), *The Method of Sociology* (1934), *Social Actions* (1936), ve *Cultural Sciences: Their Origin and Development* (1952). İlk ve ortak çalışmalarından sonra Thomas'ın çalışmalarının Amerikan sosyolojisinin gelişmesi ve durumunu Znaniecki'nin çalışmalarından çok daha fazla etkilediği söylenebilir.

112. Bu Weber'in İngilizcesi basılan ilk eseri değildir; daha önce 1927'de, Frank H.Knight'ın çevirisi ile basılan *General Economic History* adlı kitabı yayınlanmıştı; Mead'in birçok kitabı gibi bu da öğrenci notlarına dayanır -Weber'in 1919-20'de verdiği bir dersin öğrencilerinin notlarına-. (1950'de Free Press tarafından yeni basımı yapılan bu kitap çoktan tükenmiş olduğundan yeni bir basımı, Paul Kecskemeti tarafından yazılan yeni bir önsözle, Transaction Books tarafından yapılacaktır.)

113. *The Protestant Ethic* çok daha sonraki "ruhsal tarih" (Psychohistory) üzerinde önemli etki yapmış olabilirdi, ama aslında böyle bir etki yapmadığı anlaşılmaktadır.

İlginçtir ki her ne kadar Arthur Mitzman'ın Weber'i konu alan "ruhsal tarih" eğilimli incelemesinde *(The Iron Cage: An Historical Interpretation of Max Weber,* (New York, Knopf, 1970), *The Protestant Ethic* konusunu işleyen bütün bir bölüm olmasına rağmen ("Asceticism and Mysticism", s. 192-230) Mitzman bunu kendi çalışmasının da bir örneğini oluşturduğu tipten girişimleri etkileyebileceğinden söz etmiyor.

114. İngilizcesi yakında yayınlanacak olan Schutz-Parsons yazışmasına bir daha dikkati çekmek yerinde olacaktır; bu yazışma öznelci yaklaşımın iki temsilcisi arasındaki yakınlık ve ayrılıkların çok yakından incelenmesine fırsat veriyor.

115. Goffman'ın -ilk yayımı değilse de- ilk kitabı, *The Presentation of Self in Everyday Life* 1956'da çıktı (University of Edinburgh, Social Sciences Research Center, monografi 2) ve derhal ünlü olmasını sağladı. Garfinkel'in ün kazanması çok daha uzun sürdü, ama yayınlar hiç değilse 1959'a kadar geri gider. ("Aspects of the Problem of Common-Sense Knowledge of Social Structures", *Transactions of the Fourth World Congress of Sociology,* cilt 4; bk. Kurt H.Wolff, (der.), *The Sociology of Knowledge* (International Sociological Association, 1959) s.51-65.

116. Karş. E.Husserl, "Phänomenologie und Anthropologie" (1931'de verilmiş bir ders), *Philosophy and Phenomenological Research,* cilt II, sayı 1, (Eylül 1941), s. 1-14. R.Schmidt'in İngilizce çevirisi R.M. Chisholm'un derlemesinde: *Realism and The Background of Phenomenology,* (Glencoe, Ill., Free Press, 1960), s.129-42.

117. Jürgen Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften, Philosophiche Rundschau, Beiheft* 5 (Şubat 1967)'deki yazılardan "Der Phänomenologische Ansatz," s.48-124.

118. Aron V.Cicourel, *Method and Measurement in Sociology* (New York; Free Press, 1964).

119. Harold Garfinkel, *The Perception of the Other: A Study in Social Order* (yayınlanmamış doktora çalışması, (Cambridge; Harvard University, 1952); "A Conception of, and Experiments with' Trust' as a Condition of Stable Concerted Actions," O.I.Harvey, (der.) *Motivation and Social Interaction: Cognitive Determinants* (New York: Ronald Press, 1963), s. 187-238.

120. Habermas, Erving Goffman'ın şu çalışmalarını anıyor: *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates,* (Gordon City, N.Y., Doubleday, Anchor Books, 1961); *Encounters: Two Studies in the Sociology of Interaction,* (Indianapolis: Bobbs -Merrill, 1961); *Stigma: Notes on The Management of Spoiled Identity,* (Englewood Clifffs, N.J., Prentice-Hall, 1963); Habermas'a göre *(Zur Logik der Sozialwissenschaften,* s. 121) Goffman "Parlak örnek-olay incelemeleri sayesinde fenomenoloji tarafından keskinleştirilmiş görüş açısını sosyolojide saygınlığa kavuşturan" kişi olmuştur.

121. Habermas, *Zur Logik..., s. 119.*

122. A.g.y. s. 123.

123. A.g.y., s. 123-24. "Bugün geleneksel bilinç sorunsalının yerini dil sorunsalı almıştır." a.g.y. s. 124; dilsel yaklaşım ile ilgili bölümün (s. 124-149) ilk cümlesi. Bu bölüm ise Habermas'ın sonraları "İletişim Kuramı" adlı altında geliştirdiği bir alandaki ilk yayımıdır.

124. Hans P. Neisser, "The Phenomenological Approach to Social Science", *Philos-*

ophy and Phenomenological Research, cilt 20 (Aralık 1959), s. 198-212.

125. Neiser herhalde *Ideas*'ın III. cildini kastediyor.

126. Neisser, "The Phenomenological Approach to Social Science", s. 207.

127. Bak, örneğin, Alfred Schutz, "The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl" (1957), *Schutz: Collected Papers,* cilt III, s. 51-844. (Arkasından Eugen Fink'in düşünceleri s. 84-86 ve Schutz'un cevabı, s. 87-91.)

128. Neisser, "The Phenomenological Approach to Social Science", s. 210. Bundan sonraki sayfalarda Neisser şu kavramların *'eidos*'unu tanımlamak, ya da fenomenolojik olmayan tanımlar öyleymiş gibi göstermek çabasında başarısızlığa uğruyor: "Toplum" [Edith Stein, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung,* cilt V, 1922], "Hukuki İddia" [A. Reinach, *Die apriorischen Grundlegen der bürgerlichen Rechts:* cilt I, (1913, s. 694)], ve "ekonomik üretim" [J. Back, *Die Entwicklung der reinen Ökonomie zur nationalökonomischen Wesenswissenschaft,* (1929), s. 189]. - Okuyucunun yanılmasını önlemek için belirtmek gerek: Neisser'in öne sürdüğü gözlemlerin Alfred Schultz'un, ekonomi ve hukuk alanından örneklere dayanarak açıkladığı, "öznel" ve "nesnel" anlam ayırımı ile hiçbir ilgisi yoktur. bak. Schutz, *Phenomenology of the Social World,* s. 242-48.

129. Maurice Natanson (der.), *Phenomenology and the Social Sciences.* Editörün girişinden başka kitapta fenomenoloji ile türlü sosyal bilimler hakkında makaleler vardır: Antropoloji (iki makale, Merleau-Ponty ve D. Bidney imzalı), sosyoloji (iki makale, Luckmann ve Tiryakian imzalı), psikoloji (iki, Kockelmans ve E.T. Gendlin imzalı), dil bilim (iki: E.W. Orth ve J.W.M. Verhaar imzalı), tarih (iki Gerhard Funcke ve D.M. Lowe imzalı), siyaset bilimi (Üç, Hwa Yol Jung, Carl J. Friedrich ve John G. Gunnell imzalı), ekonomi (iki O'Neill ve M.N. Rothbard imzalı) ve hukuk kuramı (üç, Wolfgang Friedmann, Paul Amselek, ve Mitchell Franklin imzalı). Bu yapıta hakkını vermek için çeşitli uzmanlarca yakından incelenmesi gerekirdi.

130. Maurice Natanson, "Phenomenology and the Social Sciences" -yukarıdaki notta anlatılan derlemeye yazdığı giriş bölümü- s. 28.

131. A.g.y., s. 34.

132. A.g.y., s. 28. Alıntı Alfred Schutz'dan: "Husserl's Importance for the Social Sciences", (1959), *Collected Papers,* cilt I., s. 149.

133. Natanson: "Phenomenology and The Social Sciences," s. 40.

134. Karş. a.g.y., s. 42.

135. A.g.y., s. 43.

136. A.g.y. s. 41. (Natanson bu cümleciğin Husserl'in son önemli yapıtının adında da geçtiğini hatırlatıyor.)

137. A.g.y., s. 41.

138. Karş. Heinrich von Kleist, "Essay on the Pupper Theater," (1910), çeviren Eugene Jolas, *Partisan Review,* cilt 14 (1947), s. 67-72. Karş. Wolff. "This is the Time for Radical Antropology." (1973). *Trying Sociology,* s. 441-42.

139. Kleist, "Essay on the Puppet Theater", alıntı Wolff: *Trying Sociology,* s. 442.

140. Sosyal bilimcilerin ideal tiplerini dile getirmek isterken "Kukla" terimini kullanan Schultz'un Kleist'tan söz etmemesi ilginç sayılabilir, çünkü, hiç değilse Schultz'un zamanında, Alman yazın geleneğinde iyi tanınmış olan bu denemeyi tanımış olması çok

olasıdır.

141. Karş. "olmak" -"ömür sürmek"in zıddı olarak-, Wolff, "Beginning: in Hegel and Today" (1967), *Surrender and Catch*, s. 127.

142. Husserl'de "edilgin sentezleme"nin örneği "aynı şeyin" -teknik dille, görsel noema'nın- örneğin bir evin, çeşitli görüş açılarından verdiği görüntülere göre, "görsel sentezinin" yapılmasıdır. Karş. Gurwitsch "The Kantian and Husserlian Conceptions of Consciousness" (1959), *Studies in Phenomenology and Psychology*, özellikle s. 154.

143. Natanson, "Phenomenology and the Social Sciences", s. 32-33.

144. Severyn T. Bruyn'un *Human Perspectives in Sıociology: The Methodology of Participant Observation* adlı kitabında (Englewood Cliffs, N.J.:, Prentice-Hall, 1966) fenomenolojik ve ampirik gözlem arasında yaptığı ayırım-ki (s. 277'de özetleniyor), "ampirik"liğin böyle anlaşılmasına dayanır. Ama Bruyn'un fenomenolojik gözlemi -ve 'katılımcı gözlemini' de- Merton'un "asudelik örüntüsü" *(serendipity pattern* s. 277-78) ile eşleştirmesi gösterir ki bu ayrım gözlem konusu ile ilgili olarak görece daha az ve daha çok yerleşik ve oturmuş görüşler arasında yapılmaktadır. [Husserl ve Weber'in görüşlerine göre özler arasındaki farkla ilgili olarak, Bruyn'a da değinen bir yazı için bk. James L. Heap ve Philip A. Roth, "On Phenomenological Sociology", *American Sociological Review*, cilt 38 (Haziran 1973), s. 358.]

145. David Bidney, "Phenomenological Method and the Anthropological Science of the Life-World", der. Natanson, , *Phenomenology and the Social Sciences*, s. 109-40.

146. Bak. Edmund Husserl, "Persönlische Aufzeichnungen", der. Walter Biemel ve Herbert Spiegelberg, *Philosophy and Phenomenological Research*, cilt 16 (Mart 1956), s. 292-302. Husserl'in William James'le ilgili görüşleri için bak. aynı yayın, (25 Eylül 1956), s. 294-95. Bu yazıyı Herbert Spiegelberg *The Phenomenological Movement* adlı yayının cilt I, s. 114'ünde çevirip yeniden yayımlamıştır. Karş. Spiegelberg, "What William James Knew About Edmund Husserl", der. Lester E. Embree, *Life-World and Consciousness: Essays for Aron Gurwitsch* (Evanston I11.; North Western U.P., 1972) s. 407-22.

147. David Bidney, "Phenomenological Method ...", s. 123.

148. Michael Phillipson, "Phenomenological Philosophy and Sociology", P. Filmer, M. Phillipson, D. Silverman ve D. Walsh, *New Directions in Sociological Theory*, (Cambridge, Mass.: M.I.T. Press, 1972), s. 119-63.

149. A.g.y., s. 146.

150. A.g.y s. 150. Karş. burada anılmaları.

151. Phillipson, "Phenomenological Philosophy and Sociology", s. 131.

152. A.g.y., s. 131.

153. Phillipson, "Phenomenological Philosophy and Sociology", s. 131.

154. David Silverman, "Some Neglected Questions about Social Reality," Filmer, Phillipson, Silverman ve Walsh, *New Directions in Sociological Theory*, s. 165-81.

155. Karş. A.g.y., s. 167-69. - Son makale büyük ölçüde Harold Garfinkel'indir. Bu yazının bundan sonraki bölümüne bakınız.-

156. Karş. Aron V. Cicourel, "Generative Semantics and The Structure of Social Interaction," (Roma, Uluslararası Sosyolengüistik Günleri, 1969); Harold Garfinkel ve

Harvey Sack, "On Formal Structures of Practical Actions," J.C. McKinney ve E.A. Tiryakian, (der.), *Theoretical Sociology: Perspectives and Developments,* (New York, Appleton-Century-Crofts, 1970) s. 337-66.

158. George Psathas, der., *Phenomenological Sociology: Issues and Applications,* Giriş s. 1-21 arasındadır.

159. A.g.y., s. 13.

160. Üstelik, fenomenolojinin kimi eleştiricilerin -burada da anlatıldığı gibi -öne sürdükleri görüşe göre, öznel yanla aşırı ilgilenmenin nesnel yanın ihmal edilmesi, sosyoloji yerine ideoloji ya da ideoloji hizmetkârlığı konulması tehlikesine yol açabilecektir. İnsanların olağan bilme etkenliklerini açıklamanın ve tam açıklamalara varmanın zorluğu dikkatle anlatılmaktadır - Karş. Psathas, der. *Phenomenological Sociology,* s. 11.

161. G. Psathas ve F. C. Waksler, "Essential Features of Face-to-Face Interaction", Prathas der, *Phenomenological Sociology,* s. 159-83.

162. Psathas, der. *Phenomenological Sociology*'nin girişi, s. 10.

163. Karş. bu yazıdaki Schutz ile ilgili bölüm, özellikle not 96'nın bağlı olduğu paragraf ve Schutz, *Phenomenology of the Social World,* s. 43-44'teki not ve bölüm 4, s. 176-214.

164- Helmut R. Wagner, "The Scope of Phenomenological Sociology: Considerations and Suggestions", Psathas, der., *Phenomenological Sociology,* s. 61-87.

165. Peter L. Berger ve Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality.*

166. Wagner, "The Scope of Phenomenological, Sociology ..." s. 70. (buradaki not 64'e ve o notta, Dilthey'den yapılan anlatıya bakınız.)

167. Bunlar olağan durumlardı ve Harold Garfinkel tarafından deneysel olarak da meydana getirilmişlerdi- bu yazının ilerki bölümlerine, özellikle 217 ve 218. notların bağlı olduğu metin bölümlerine bakınız.

168. Herşeyden önce en ünlü makalelerinden birinde, "Social Structure and Anomie", (1949) [bunun yanında bakınız "Continuites in The Theory of Social Structure and Anomie", (1957)] Merton, *Social Theory and Social Structure,* 1968 genişletilmiş basım, s. 185-214, 215-48.

169. Egon Bittner, "Objectivity and Realism in Sociology", Psathas, *Phenomenological Sociology, ...,* s. 109-125.

170. Bu sözler Bittner'in kendi sözleri değildir, bu yazının beşinci paragrafında ve Wolff, "Sociology and History: Theory and Practice" (1959), *Trying Sociology,* s. 292-303. özellikle s. 292-293'te geçmektedir.

171. Bittner, "Objectivity and Realism in Sociology", s. 114.

172. A.g.y., s. 115. Ethnometodoloji ile ilgili olarak bu makalenin bir sonraki bölümüne bakınız.

173. Bittner, "Objectivity and Realism in Sociology," s. 116.

174. Bak. Wolff: "Ernest Grünwald and The Sociology of Knowledge," Wolff, *Trying Sociology,* s. 593, ve not 5 (s. 606-07).

175. Manheim'ın bütün yazılarını, özellikle Almanya dönemini, ama en duygulandırıcı olarak 1946'da yazdığı, Wolff, "The Sociology of Knowledge and Sociological Theory" (1959) *Trying Sociology,* s. 557-59'de yayınlanan mektubunu tanık

gösterebiliriz.

176. Karş. Wolff, "The Unique and The General: Towards a Philosophy of Sociology, "(1948), "The Sociology of Knowledge and the Study of Man", (1953), ve "The Sociology of Knowledge and Sociological Theory" (1959), *Trying Sociology*, s. 498-501-541-42, 561-62.

177. "Ben 'gerçekçilik' sözünü saha çalışanının çalışma ortamının orada yaşayanlarca nasıl algılandığını bütün zenginliği ve karmaşıklığı ile aktarıp anlatmak gayretini anmak için kullanıyorum. Bunda eski nominalizm-gerçekçilik (metafizik) tartışmasına bağlanan hiçbir taraf yoktur." Bittner, "Objectivity and Realism in Sociology," s. 125. not 13. Saha çalışmaları ile ilgili sayfalarında (117-20) Bittner 1920'lerin Chicago okuluna da saygısını dile getiriyor.

178. Bunların ikisi ile daha önce tanıştık: Fred R. Dallmayr, "Phenomenology and Marxism" -bu yazıdaki 43-46. notlara bağlı olan metinleri karş., - ve John O'Neill, "On Simmel's Sociological Priorities," -bk. not 101-, bir başkası, - Peter K. Manning ve Horacio Fabrega, Jr., "The Experience of Self and Body: Health and Illness in the Chiapas Highlands"-ilerki bölümde karşımıza çıkacak-not 237.

179. Fred R. Dallmayr, "Phenomenology and Social Science: An Overview and Appraisal." der., D. Carr ve E.S. Casey., *Explorations in Phenomenology*, (The Hague, Nijhoff, 1973), s. 133-66.

180. A.g.y., s. 166.

181. Anthony Giddens, *New Rules of Sociological Method: A Positive Critique of Interpretative Sociologies*, (New York, Basic Books, 1976).

182. A.g.y., s. 56.

183. A.g.y. s. 159-60.

184. A.g.y., s. 160-62.

185. Giddens'in kitabıyla ilgili bilgi için bak. Aaron V. Cicourel ve Thomas F. Gieryn'in tanıtma yazıları, *Contemporary Sociology*, cilt VI, (Eylül 1977) s. 533-37.

186. Gerçekten de saha çalışmaları yaklaşımı ile ilgili yazında böyle bir ayrım sorgulanmıştır. Zira sahada çalışan doğrudan ya da dolaylı olarak incelediği insanlarla az ya da çok "bağlı, ilgili" olabilecektir. [Bu görüşün en derli-toplu ifadelerinden biri için bak. George Devereux, *From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences* (New York, Humanities Press, 1967)].

187. Karş. Karl Mannheim, "The Ideological and The Sociological Interpretation of Intellectual Phenomena".

188. Bu yazının üçüncü bölümünün sonuna doğru, ve bk. not 63.

189. Heap ve Roth, "On Phenomenological Sociology,"; Burkhart Holzner, "Comments on Heap and Roth, "On Phenomenology", *American Sociological Review*, cilt 39 (Nisan 1969) s. 286-289 ve James L. Heap, "Reply to Holzner", a.g.y., s. 289-91.

190. Edward Tiryakian, "Existential Phenomenology and Sociology", Jack Douglas, "Understanding Everday Life," der. J. Douglas, *Understanding Everyday Life: Toward The Reconstruction of Sociological Knowledge* (Chicago, Aldine, 1970), s. 3-44; Severyn Bruyn, *The Human Perspective in Sociology*.

191. Alfred Schutz, "Husserl's Importance for the Social Sciences" (1959)

192. Heap ve Roth, "On Phenomenological Sociology," s. 165.

193. A.g.y. s. 363.

194. Heap ve Roth'un yazısında Maurice Natanson'dan alıntı: "A Study in Philosophy and The Social Sciences," (1958) *Literature, Philosophy and The Social Sciences: Essays in Existentialism and Phenomenology* (The Hague, Nijhoff, 1962), 155-77. Anılan metin s. 165'dedir.

195. Berger ve Luckmann, *The Social Construction of Reality;* Burkhart Holzner; *Reality Construction in Society.*

196. Heap ve Roth, "On Phenomenological Sociology", s. 362. Anılan metin Alvin W. Gouldner'in *The Coming Crisis of Western Sociology* adlı eseridir.

197. Aron V. Cicourel, *The Social Organization of Juvenile Justice* (New York, Wiley, 1968).

198. Heap ve Roth, "On Phenomenological Sociology," s. 363.

199. A.g.y. Anılan metin Harold Garfinkel'ın *Studies in Ethnomethodology* başlıklı kitabıdır. (Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1967). Bk. D.L. Wieder, "On Meaning by Rule", s. 107-35, ve D.H. Zimmerman ile Melvin Pollner, "The Everyday World as a Phenomenon", s. 80-103, der. Douglas,*Understanding Everyday Life.*

200. Heap ve Roth, 'On Phenomenological Sociology,' s. 364.

201. Holzner, "Comments on Heap and Roth 'On Phenomenology'", s. 286.

202. A.g.y. s. 287.

203. Bk. özellikle, a.g.y., s. 288.

204. Heap'in andığı metin şudur: Aron Gurwitsch, "An Apparent Paradox in Leibnizianism", *Social Research,* cilt 33 (Bahar 1966), s. 47-64, özellikle s. 64.

205. Karş. Heap, "Reply To Holzner," s. 290-91.

206. Modern usun tarihi üzerine geniş bir yazın vardır. Bk. özellikle Max Horkheimer, *Eclipse of Reason* (New York, Oxford U.P., 1947), ve Reinhart Bendix, *Social Science and The Distrust of Reason* (Berkeley, University of California Press, 1951), sonra *"Sociology and The Distrust of* Reason" (1970); Bendix ve Roth, *Scholarship and Partisanship,* s. 84-105; fazlasıyla ihmal edilmiş olan, Albert Salamon'un *Tyranny of Progress: Reflections on the Origins of Sociology* adlı kitabı, (New York, Noonday Press, 1955), ve Geoffrey Hawtron, *Enlightenment and Despair: A History of Sociology,* (Cambridge, Cambridge U.P., 1976.)

207. Scheler söz konusu olunca bu ancak bilgi toplum bilimi alanındaki çalışmaları için geçerlidir, ahlâk alanındaki çalışmalar için değil, - ama o bu iki alanı görecelilik sorununa ışık tutacak biçimde birbirine bağlamıyordu.

208. Harold Garfinkel, "The Origin of the Term 'Ethnomethodology' "(1968), Roy Turner, der., *Ethnomethodology: Selected Readings* (Penguin Books, 1974) s. 16-17. (Alıntı hemen sonraki notta anılan kaynağın 5-11. sayfalarındadır.)

209. Harold Garfinkel, R.J. Hill ve K.S. Crittenden, der., *Proceedings of The Purdue Symposium in Ethnomethodology* (Fayetteville, Ind., Purdue Research Foundation, 1968).

210. A.g.y., s. 12. Sekiz yıl sonra Garfinkel ethnomethodoloji'nin temel amacının "toplumsal düzen sorununun belirleyici bileşenlerini bulmaya yönelik, somuta dayanan görevleri ifa etmek" olduğunu öne sürüyordu. Gisela J. Hinckle, "When is Phenomenology Sociological?" (Fenomenoloji Ne Zaman Toplumbilimsel olur?) konulu panelin

yöneticisi (1976) *The Annals of Phenomenological Sociology*, cilt II (1977), s. 12.

211. Bak. *Purdue-Symposium*, s. 140-141.

212. Harold Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, s. 1.

213. Harold Garfinkel ve Harvey Sacks, "On Formal Structures of Practical Actions", der. J.C. McKinsey ve E.A. Tiryakian, *Theoretical Sociology: Perspectives and Developments*, s. 337-66.

214. A.g.y., s. 345.

215. A.g.y. s. 345.

216. *Purdue Symposium*, s. 65, 66.

217. Harold Garfinkel, "Studies of The Routine Grounds of Everyday Activities" (1964), David Sudnow der., *Studies in Social Interaction*, s. 6, 7, 12, 17, 24, 27, 27.

218. A.g.y. s. 9, 13, 20. Benzer bir deney için bk. Peter McHugh, *"Defining the Situation: The Organization of Meaning in Social Interaction* (New York, Bobbs,-Merrill, 1968) s. 93-99.

219. Alvin Gouldner, *The Coming Crisis of Western Sociology* (New York, Basic Books, 1970) s. 393.

220. Buna bağlı bir dile getiriş için bak. Howard Brotz, "Theory and Practice: Ethnomethodology versus Humane Ethnography" (Roy Turner'ın editörlüğünü yaptığı *Ethnomethodology: Selected Readings* adlı kitapta geniş bir tanıtım yazısı), *Jewish Journal of Sociology*, cilt 16 (Aralık 1974), s. 225-236, özellikle 229.

221. Peter McHugh, *Defining The Situation*, s. 13. Ya da Don H. Zimmerman ve Melvin Pollner, "The World as a Phenomenon," s. 83: "Önerimiz üyelerin uygulamaya yönelik araştırmalarına duyulan ilgiyi askıya almak ve bütün ilgiyi uygulamaya yönelik amatör veya profesyonel araştırmaların kendileri üzerinde odaklandırmaktır. Bu durumda konu olağan olarak anlaşılan biçimiyle toplum düzeni olmaktan çıkar. Üyelerin birbirlerine olağan-olarak-anlaşılan-biçimiyle bir toplum düzeni içinde olduklarına inanca vermek üzere sahneler hazırlamakta başvurdukları yollar olarak belirlenirdi" ve s. 95: "Buna göre bir ortamın tefrik edici, belirleyici hususlarının listesini çıkaran bir etnografi yerine burada öngörülen araştırma aracı... o hususların gözler önüne serilmesine yol açan uygulamaları araştıran bir *metodografidir*. (Bu terimi Butcher'den alıyoruz)."

222. Kurt H. Wolff, "Ernst Grünwald and The Sociology of Knowledge: A Collective Venture in Interpretation" (1965), Wolff, *Trying Sociology*, s. 604. [İlginçtir, H. Stuart Hughes da burada kullanılan sözleri kullanmadan, Ludwig Wittgenstein ile ilgili olarak benzer bir gözlemini dile getiriyor; bk. *The Sea Change: The Migration of Social Thought, 1930-1965*, (1975) (McGraw-Hill Paperback, 1977), s. 59-62.

223. Karş. Wolff. *Trying Sociology*, s. 604-606.

224. Bu mücadelede Weber sahte doyumlardan kaçınılmasını ısrarla uyarıyor: "Tolstoy'un sorusu sizi de sarsabilir: 'Ne yapmalıyız, hayatımıza nasıl yön vermeliyiz?' sorusuna bilim de cevap veremiyorsa kim verecek?... Bu cevabı ancak bir nebi ya da kurtarıcının verebileceğini söyleyebiliriz. Oysa gerçekten, gönülden dindar birinin içsel arzularına ona yapmacık bir koltuk nübüvveti sunmakla tanrısız peygambersiz bir zamanda yaşamaya yazgılı olduğu temel olgusunu ondan ve etraftan gizleyerek hizmet etmek mümkün değildir." Max Weber: "Science as a Vocation" (1918), *From Max Weber: Essays in Sociology:* editör, çeviren ve girişi yazanlar H. Gerth ve C. Wright Mills

(New York, Oxford U.P., 1946), s. 152-153.

225. Harold Garfinkel, "Common-Sense Knowledge of Social Structures: The Documentary Method of Interpretation in Lay and Professional Fact Finding" (1962), *Studies in Ethnomethodology,* s. 78; Karl Mannheim, "On the Interpretation of *Weltanschauung*" (1921-22), çeviren Paul Kecskemeti, Mannheim, *Essays on the Sociology of Knowledge,* s. 57; Hans Peter Dreitzel, "Introduction: Patterns of Communicative Behavior", Dreitzel, der. *Recent Sociology No. 2: Patterns of Communicative Behavior* (New York, MacMillan, 1970) s. xiv.

226. Bu "dünyasızlık" duygusunun ifadelerine birkaç kaynaktan örnekler getirilebilir: McHugh, *Defining The Situation,* s. 28, 43 ve 53-54; Peter McHugh, Stanley Reffel, Daniel C. Foss ve Alan B. Blum, *On the Beginning of Social Inquiry* (Boston, Routledge & Kegan Paul, 1974) s. 8, 10, 12, 21, 25, 31, 33, 62, 182. Hugh Mehan ve Houston Wood, *The Reality of Ethnomethodology* (New York, Wiley, 1975) adlı kitaplarında dünyasızlık duygusunu -ve bilgi öğretisi açısından umursamazlığı - çok vurgulu bir biçimde dile getiriyorlar; bk. s. 3, 114, 159, 216, 238. (Hatırlanması gerekir ki Garfinkel ısrarla "ethnometodoloji bir mezhep değildir" demiştir; kendisi hiç şüphesiz Mehan ve Wood'un iddia ve görüşlerinden birçoğuna katılmazdı.)

227. Bak., örneğin, *Purdue Symposium,* s. 140-41, 255; Lewis A. Coser, "Two Methods in Search of a Substance", *American Sociological Review,* cilt 40, no. 6, (Aralık 1975), s. 691-700, özellikle s. 698; Coser'in ethnometodoloji bütününe yönelttiği saldırıya verilen cevaplar için bk. Don H. Zimmerman, "A Reply to Professor Coser", *American Sociologist,* cilt 11, no. 1 (Şubat 1976), s. 4-13; Hugh Mehan ve Houston Wood: "De-secting Ethnometodology", a.g.y., s. 13-21 ve Helmut R. Wagner, "An Anti-Ethnomethodological Address", *Phenomenological Sociology Newsletter,* cilt 4, no. 2 (Şubat 1976), s. 3-5.

228. Georg Simmel, "Ören Yeri" (1911), çeviren David Kettler; "Kapı Tokmağı" (1911), çeviren Rudolph H. Weingartner; Wolff, (der.) *Georg Simmel, 1858-1918: A Collection of Essays, with Translations and a Bibliography* (Columbus, Ohio State U.P., 1959), s. 259-66, 267-75.

229. Konular aynı olduğundan Simmel'in kaynaklarının aynı zamanda onun konuları da olduklarını söyleyebiliriz. (Zimmerman ve Pollner de bu sözleri kullanıyorlar ve geleneksel sosyolojiyi söz konusu ayrımı yapmamakla suçluyorlar): "The Everyday World as a Phenomenon", s. 81.

230. "Kültür salaklığı sözüyle sosyolojinin çevresindeki, ortak kültürün sağladığı önceden saptanmış ve yasal sayılmış davranış biçimlerine uygun davranarak o toplumun yerleşik özelliklerini sergilemesine aracı olan insanları kastediyorum. 'Psikolojik salaklık' ise psikologun çevresindeki, psişik özgeçmiş, yaşadığı etkileyici olaylar ve zihin hayatının değişkenleri ile belirlenen sınırlar içinde seçimlerini yapan insandır." Garfinkel, "Studies of the Routine Grounds of Everyday Activities", s. 24.

231. A.g.y., s. 24.

232. Ethnometodoloji yazınında "başarı sağlamak"., "amaca varmak" gibi sözlere sık sık rastlanır. Bir tek kaynaktan-Roy Turner, der., *Ethnomethodology, Selected Readings,* şu örnekler verilebilir: Melvin Pollner, Garfinkel'den alıntı, s. 27; Egon Bittner, s. 78 (burada "ustalık" ve "hünerlilik" övülmektedir), Kenneth Stoddart, a.g.y., s. 174; Em-

manuel Schegloff ve Harvey Sacks, a.g.y., s. 234, 236, 237, 238, 242, 252, 262; A Lincoln Ryave ve James N. Schenklein, a.g.y., s. 265, 270.

233. Rainer Maria Rilke, "Das Panther (Im Jardin des Plantes, Paris)." Burada çok uygun olacağını hatırlatmasından dolayı Hans Mohr'a teşekkür borçluyum. (Bu kafes ile Max Weber'in 'demir kafesi' arasında bir bağıntı var mıdır? Eski Püritenlerin ve Weber'in kendisinin, hep yanlarında taşımak zorunda oldukları "demir kafes"e bakarak Panterinki yine genişçe sayılır: Bin çubuğun arasında aşağı yukarı dolaşabilmektedir Panter.)

234. Derlemelerde kolayca bulunabilenler arasında Douglas, der., *Understanding Everyday Life,* burada Aron V. Cicourel'in makaleleri vardır. [Cicourel'in, Ethnometodolojiden gittikçe ayrılan, çalışmaları burada değerlendirilemez, yazıları için bk. *Method and Measurement in Sociology* (1964), *Cognitive Sociology* (1974), Sudnow, der., *Studies in Social Interaction,* Cicourel'in yazdığı bölüm; Psathas, der. *Phenomenological Sociology,* Egon Bittner, Peter K. Manning ve Horacio Fabrega, Jr. imzalı yazılar ve Roy Turner, der., *Ethnomethodology: Selected Readings* de Cicourel'in kendi yazısı. Bu arada şu yazıları da anabiliriz: Egon Bittner, "Radicalism and The Organization of Radical Movements", *American Sociological Review,* cilt 28 (1963), s. 928-40; "The Concept of Organization." *Social Research,* cilt 32 (1965), s. 230-55; "The Police on Skid Row: A Study of Peacekeeping," *American Sociological Review,* cilt 32 (1967), s. 699-715; "Radicalism," *International Encyclopedia of the Social Sciences,* cilt 13 (1968), s. 294-300); "Policing Juveniles: The Social Bases of Common Practice", M. Rosenheim, der., *Justice for The Child, Revisited* (Chicago, University of Chicago Press, 1975) s. 69-93. (Ethnometodolojinin Egon Bittner'in çalışmalarının üzerindeki etkisinin niteliği ve niceliği hakkında çok defa açıklığa varılamaz.) David Sudnow, *Passing On; The Social Organization of Dying,* (Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1967).]

Ethnometodoloji ile ilgili yorumlar: Harold Garfinkel'in *Studies in Ethnometodology* başlıklı kitabının tartışma sempozyumu, (James S. Coleman et. al.), *American Sociological Review,* cilt 33 (Şubat 1968), s. 122-130, ve Marvin Israel'in yorumu, *American Sociologist,* cilt 4 (Kasım 1969), s. 333-34; George Psathas, "Ethnomethods and Phenomenology", *Social Research,* cilt 35 (Güz 1968), s. 500-20; Maurice Natanson, "Phenomenology and Social Role", Natanson, *Phenomenology, Role and Reason: Essays on the Coherence and Deformation of Social Reality* (Springfield, Ill., Thomas, 1974), s. 190-214, özellikle s. 203-06; Alvin W. Gouldner, "Sociology and the Everyday Life", Lewis A. Coser, der.; *The Idea of Social Structure: Papers in Honor of Robert K. Merton* (New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1975) s. 417-32. (Bu yorum Gouldner'in önceleri Etnometodoloji hakkında yazdıklarından farklıdır; karş. not 219'un bağlı olduğu alıntı.) Burada, etnometodolojinin erdemleri gibi eleştirel potansiyelinin de çözümlenmesine pek girilemez; Dreitzel bu konuya ilginç bir biçimde değiniyor: "Introduction: Patterns of Communicatice Behavior," s. xix-xxi.

235. Ama büsbütün değil; örneğin yakın zamanda Almanca'da ilgili yazıları da kapsayan bir antoloji çıkmıştır: Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen, der., *Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit,* band 1: *Symbolischer Interaktionismus und Ethnomethodologie,* band 2: *Ethnotheorie und Ethnographie des Sprechens* (Hamburg, Rowohlt, 1973). Yazıların çoğu editörlerce İngilizceden çevrilmiştir.

236. Natanson, "Phenomenology and Social Role", s. 205-06.

237. Bu "Surrender and Catch"de anılan yöndür. (Karş. Wolff, *Surrender and Catch.)*

14

YAPISALCILIK

Tom Bottomore ve Robert Nisbet

Çeviren: Binnaz Toprak

Günümüzde, sosyal bilimler ve ilgili alanlardaki yapısal yaklaşımların Batı düşün tarihinde çok eskilere giden kökleri vardır. İnsan gözlem ve deneyimlerine ilişkin, haydi zaman içinde daha geriye gitmeyelim, duyu verilerinin çatısını oluşturacak temel, kurucu yapıları bulma çabası, eski Yunan düşünürlerinin en önemli amacını oluşturuyordu.[1] "İdea" kelimesinin Yunanca anlamı örüntü, biçimlenme ya da yapı kavramlarını içerir. Platon'un İdea'lar doktrininden bahsederken, aslında Form'lar (Biçimler) doktrininden bahsediyoruz. Doğrudur, Platon'un felsefesinde bunlar ideal, hatta ilahi oluşumlardır. Ancak, Comford'un da vurguladığı gibi, Platon aynı zamanda bir kozmologtu. Gerek toplumsal gerekse fiziksel açılardan gerçek, görgül (ampirik) dünyanın niteliğiyle derinden ilgileniyordu. Platon'un kozmolojisinde, gerçeğin birbiriyle ilişkisiz verilerden değil, matematiksel şekil *(shape)* ve formlardan oluştuğu düşüncesi mevcuttu.[2]

Platon'un öğrencisi olan ancak onun düşüncelerini terkeden Aristoteles de yapılarla en az Platon kadar ilgiliydi. Bütün yorumcularının vurguladığı gibi, organizma ve gelişme kavramları Aristoteles'in kafasındaki temel yapısal modeli oluşturuyordu. Gerçekten, Batı felsefe ve bilimindeki en eski ve en kalıcı modellerden biri organizmik yapılarla ilgilidir. Organizma felsefesi, Aristoteles'in çağından günümüze dek, hemen hemen hiç duraksama göstermeden etkisini korumuştur. Bu felsefenin bazen, anatomide olduğu gibi, daha statik (durağan) yönleri vurgulanmış; bazen de kurucu unsurlar olarak dinamik boyutları ön plana çıkmıştır. Gelişme dahil olmak üzere fizyolojik süreçler bu ikinci tercihe örnek gösterilebilir. Bu bölümde belirteceğimiz gibi, yapısalcılık statik de olabilir, genetik ve dinamik de. Her iki durumda da amaç, belirli bir zaman kesitinde ya da bir zaman süreci içinde en önemli örüntü ve şekillerin saptanmasıdır.[3]

Yapıların saf organizmik modeline rakip en azından iki model daha vardır. Bunları matematiksel ve mekanik modeller olarak tanımlayabiliriz. Muhtemelen ilki organizmik model kadar eskidir. Sokrates - öncesi Pythagorasçı felsefe okulu, gerçeğin matematiksel olduğunu kanıtlamaya çalışıyordu. Diğer bir deyişle, gerçeğin başkalarına indirgenemeyecek geometrik örüntülerden oluştuğu savunuluyordu. Bildiğimiz gibi, Platon Pythagorasçı felsefeden çok etkilenmişti. Kendi kozmolojisinin önemli bir kısmı, Pythagorasçı

görüşe göre gerçeği oluşturan geometrik yapıları geliştirmeye yönelmişti. Gerçeğin sonul niteliğinin matematiksel olduğu savı hiç şüphesiz günümüzde de çok güçlüdür. Bu fikrin gerisinde, temel unsurlar olan madde ve enerjinin, içlerinde barındığı ilişki ve bağlantılara duyulan ilgi yatar.[4]

Yapılara mekanik açıdan bakmak aynı derecede eski bir yaklaşımdır. Bu yaklaşım, Kepler, Galileo, Newton gibi doğa felsefecilerinin tüm düşün hayatını etkilemeleri sonucunda 16. ve 17. yüzyıllarda yeniden güncellik kazanmıştır.[5] Fiziksel dünyada yasalar, sistemler ve yapılar arayan bu bilim adamları ve başkalarının ünleri gözönüne alındığında, astronomi, fizik ve mekanikte ortaya koydukları sistem ve yapıların, insan ve toplumla ilgilenen düşünürleri de heyecanlandırmamış olması neredeyse olanaksızdı. Toplumu kocaman bir makine olarak görmek, bu makineyi denge, hareket, tepki ve parçaların bütünle ilişkileri açılarından incelemek birçoklarına çekici gelmişti. Nitekim, 18. yüzyılda "sosyal fizik" ya da "sosyal mekanik" adı verilen alanların türemesi bu gözlemi doğrulamaktadır. Biyoloji ve organizma modeli gibi, mekanik ve makine modeli de hem statik hem de dinamik yorumlara açıktı.

Yukarıdaki kısa tartışma, sosyoloji ve ilgili alanlardaki yapısalcılığın temel varsayımlarının çok eski bir geçmişi olduğunu hatırlatmak açısından yararlıdır. Raymond Williams'ın belirttiği gibi: "Yapısal *(structural)* ve sonraları yapısalcı *(structuralist)* terimlerinin sosyal bilimlerdeki önemli ve zorlu gelişimini anlamak istiyorsak, bu tarihi bilmemiz gerekir."[6] 19. ve 20. yüzyıl sosyal bilimlerinde yapı kavramı birçok önemli ama değişik bakış açısından ele alınmıştır. Hepsinin kökeninde, şu ya da bu şekilde, gerçeğin biyolojik, matematiksel ve mekanik modelleri yatmaktadır. Bu modeller, Batı'da birkaç bin yıldır pek çok bilgi alanını derinden etkilemiştir.

Günümüzde, yapısalcılığın çok sayıda tanım ve anlatımları vardır. Örneklerini edebiyat, dilbilimi, sanat eleştirisi, sosyal antropoloji, felsefe, psikoloji, ve tabiî, sosyoloji alanlarında bulabiliriz. Ne yazık ki bu sayıda ve çeşitlilikteki kavramsallaştırmalar bir tür kült (tapı) ortamına, daha doğrusu kült ortamlarının çokluğuna yol açmış, konumuzu tarihsel olarak incelemek daha da güçleşmiştir.[7]

Bu bölümde, konuyu sosyolojik açıdan ele alacağız. Sosyolojik ve sosyal antropolojik yazında yapısalcılığın basit ama doğru, aynı zamanda tarihsel açıdan savunulabilir bir tanımını kabulleneceğiz. Bu tanıma göre, "ilişki, taraflardan daha önemlidir." Sosyolojik yapısalcılık için çok daha fazla şey söylenebilir, nitekim burada da yeri gelince söylenecektir. Ancak, can alıcı noktası bu kısa tanımda yatmaktadır.

Kanımızca, sosyolojik yapısalcılık Fransa'da Auguste Comte ve Almanya'da Karl Marx'ın çalışmalarıyla ortaya çıkmıştır. Fransa'da en önemli *sosyolojik* yapısalcı Emile Durkheim olmuştur.[8] Nitekim, Durkheim'i sosyolojinin ötesine geçen çok geniş etkisi sonucundadır ki, bir ölçüde saf sosyolojik yelpazeden ayrılıp, A.R. Radcliffe-Brown ve Claude Lévi-Strauss gibi sosyal antropologlar ve sosyal psikolog Jean Piaget'yi de yazının kapsamına alacağız. Şu veya bu şekilde, bu bilim adamlarının üçü de, Durkheim ve okulundan çok etkilenmişlerdir. Onlar nasıl Durkheim'in sosyolojisinden etkilenmişlerse, günümüzde de sosyoloji giderek bu üç düşünürün fikirlerini yansıtmaktadır. Disiplinlerarası araştırmaların yararlarıdır bu!

Fransız Yapısalcılığı

Auguste Comte (1798-1857). Her ne kadar Comte'un olağanüstü ve karmaşık kafa yapısı onu ilk sistematik ve kendi kendini yetiştirmiş sosyolog olarak görmemizi sağlıyorsa da, Comte'u ele alırken derinden etkilendiği Saint-Simon'dan (1760-1825) bahsetmeden geçemeyeceğiz. Diğer çalışmaların yanısıra Henri Gouhier'nin araştırmaları, Saint-Simon'un Comte'a katkısını çok açık olarak kanıtlamaktadır. Ancak Comte'un kendisi bu katkıyı kabullenme eğiliminde değildi. Şu kadarını belirtelim ki, Comte 1820'lerdeki makalelerini yayınlamadan çok önce Saint-Simon hem makalelerinde, hem de kitaplarında sistem kuramının temel unsurlarını ortaya koymuştur. Saint-Simon'un düşüncesindeki yapısalcı eğilim, hem toplumsal gelişim felsefesinde -ki buna göre "organik" dönemlerle "kritik" dönemler birbirini izler- hem de ekonomi ve topluma denge kavramıyla yaklaşmasında görülebilir.

Bu noktayı belirttikten sonra Comte'la başlayabiliriz. Comte'un sosyolojisinin tümü, bireyler açısından toplumdaki en önemli unsurun ilişkilerden oluştuğu fikrini içerir. Comte, *Politique positive* (Pozitif Siyaset) adlı yapıtında şöyle demektir: "Pozitif Felsefe'mde ortaya koyduğum bir genel felsefe ilkesine göre, bir sistem sadece kendisine benzeyen, ancak büyüklük açısından değişebilen birimlerden oluşur. Dolayısıyla, nasıl geometrik bir alan çizgilere, ya da bir çizgi noktalara, indirgenemezse, bir *toplum* da, parçalanıp *bireylere* ayrılamaz."[9] Comte sayısız şekilde bu genel kuramını örneklendirmektedir. Bu örnekler arasında aile, hükümet, şehir ve dil konularındaki çalışmaları sayılabilir. Toplumda dilin niteliğini ve yapısını anlatan bölüm, işaretler, simgeler vb. arasındaki ayrımları ve bunların toplumsal düzenle ilişkilerini şaşırtıcı bir açıklıkla ortaya koymaktadır. Kuşkusuz Comte, dil ile toplumsal düzen arasındaki etkileşimi görebilmişti. "Dilin yapısı... toplumsal ilişkilerin düzelmesi, insanların toplu faaliyetlerinin evrimi ve dönüşümüne paralel olarak yavaş bir gelişim çizgisi izler". Aşağıdaki satırları yazan ise sanki Comte değil, bu yüzyılın düşünürü Piaget'dir: "Halkın, felsefecilerin büyük bir çoğunluğuna kıyasla dilin temel yasalarına daha iyi uyması gibi, çocuklar da bu temel yasalara daha iyi uyarlar."[10]

Comte'un çalışmalarını izleyen yüzyılda, Comte'da bulduğumuz yapı kavramsallaştırmasından farklı olarak daha bireyselleştirilmiş, tamamen fikrî bir tanım ortaya çıkacaktır. Bu özellikle Durkheim'dan sonrası için doğrudur. Toplumsal olanla toplumsal-öncesi birbirine karışmış; toplum ve kültürde bilinçli formların yanısıra bilinçsizlere de giderek önem verilmiştir. Comte'un başlangıçta sadece "Ulu Varlık"a yani topluma aynı zamanda da dinamik ve statik olan ve Comte'un kavramsal olarak bireylerden önce geldiğini düşündüğünü temel yapılara- yönelik olan ilgisi zamanla daha yumuşak bir gerekircilik haline geliyor; daha çok toplumsal ya da yapısal ile bireysel olanın etkileşimine yöneliyor. Ancak, Comte'un Fransız sosyolojisindeki ilk sistematik yapısalcı düşünür olduğunu yadsımak büyük bir haksızlık olurdu.

En fazla antipati duyduğu şey, kavramsal atomizm ya da hangi biçimde olursa olsun bireycilikti. Comte'un, aşağılayıcı bir tonla 17. ve 18. yüzyıllar için, "metafizik" düşünce tarzı diye tanımladığı, aslında Akıl çağı ve Aydınlanma'nın gündeme getirdiği atomistik bireycilik ve psikolojik çağrışımcılık idi. *Pozitif Felsefe*'de uzun uzun bilimlerdeki "hiyerarşi" ve "köken" sorunlarına eğilmesi, her bilimin tarihsel olarak yapı ve

amaçları açısından kendinden önceki bilimden kaynaklandığını göstermek içindi. "Toplumsal fizik" ya da Comte'un sonradan verdiği adla "sosyoloji," bu açıdan istisnaî değildi.[11] Nasıl diğer bilimlerin her birinde aynı gelişme olmuşsa, sosyolojinin de yapısal analize götüren statik ve dinamik yorumları olacaktı.

Comte, her ne kadar insanlığı ya da bir bütün olarak toplumu bilimsel (ve bir süre sonra dinsel) olarak yüceltmişse de, bütünü oluşturan sistem ve yapılarla da son derece ilgiliydi. Zamanla bu ilgi Fransa'da öncü bir rol oynadı. Comte'un çağdaş Fransız yapısalcılarının en büyüklerinden olan Durkheim üzerindeki etkisini anlamak için, yazdıklarını dikkatlice okumamız yeterlidir. İnsan zihni, dil, bilgi, aile, evlilik ve din gibi konuları işlerken, bunların en belirgin özelliklerinin toplumsal nitelikleri olduğuna değinmişti. Biraz ilerde Durkheim'ı ele alacağız. Ancak önce Comte'u daha yakından incelememiz önemlidir, çünkü sadece Fransız sosyoloji geleneğini değil, İngiliz ve bir dereceye kadar da Alman geleneklerini de büyük ölçüde etkilemiştir.

Comte'un ilk yapıtına, *Pozitif Felsefe* adlı eserine geri dönersek, yapısalcı yaklaşımının statik ve dinamik yönlerini saptayabiliriz. "Bizim asıl işimiz, olayların hangi ortamlarda meydana çıktığını doğru olarak incelemek *ve bunların birbiriyle olan bağlantılarını kurmaktır. Bu bağlantıları, doğal ilişkiler olan birbirini izleme ve benzerlik açılarından kurabiliriz.* (vurgu yazarlara aittir)" der Comte. Benzerlik ilişkileri, Comte'un "statik" dediği çalışmaların temel unsurlarıdır.[12]

> Sosyolojide statik yaklaşım, toplumsal sistemin değişik parçalarının tâbi olduğu hareket ve tepki yasalarının incelenmesinden oluşur. Bu bağlamda, sistemin parçalarını zamanla değiştiren temel hareketin incelenmesini bir kenara bırakıyoruz. Bu görüş, ayrı ayrı düşünülmeleri gerektiğini öngören mevcut felsefî yaklaşımı reddeder. Bu görüşe göre, toplumsal unsurlar ortak bir ilişkiler ağı içindedir ve birarada incelememizi gerektiren bir bütün oluştururlar.[13]

"Hiçbir toplumsal olgunun" diye devam eder Comte, "başka bir toplumsal olguyla olan bağlantısı kurulmadıkça bilimsel bir anlamı olamaz; aksi takdirde akılcı herhangi bir faydadan yoksun basit bir hikâye olarak kalmaya mahkûmdur."[14] Comte'un eskilerin astronomi biliminden başlayarak bütün bilimlerin gelişimini uzun ve ayrıntılı bir biçimde ele almasındaki asıl neden, her bilimin ortaya çıkışındaki mantıksal uzantıyı göstermekti. Astronomi, fizik, kimya ve biyolojinin üç bin yıllık bir süre içinde nasıl ortaya çıktığını, her yeni bilim dalının kendinden önceki bilim dalındaki temel yapısal düşünce kalıplarını nasıl içerdiğini inceleyip, böylece toplumsal fizik ya da sosyolojinin niteliğinin ne olması gerektiğini saptayacaktı.

Comte'a göre bütün bilimler statik ve dinamik olarak ikiye ayrılabilir. Bu açıdan sosyoloji de bir istisna değildir. O güne kadarki toplumsal felsefe görüşlerinin başarısızlığı, statik yasalarıyla dinamik yasalarını genel bir kuram çerçevesine oturtamamış olmalarından kaynaklanır. Diğer bir deyişle, evrim ve ilerlemeyi *(progress)* içerecek bir kuramları yoktur. "Şu anki durumumuzun talihsizliği, bu iki fikrin radikal olarak birbirinin karşıtı gibi düşünülmesinden doğmaktadır."[15] Pozitivizmin işi ise, bu tür bir karşıtlığın olmadığını, statikle dinamiğin, aynı şeyi birbirinden farklı bir biçimde görmek olduğunu bilimsel olarak kanıtlamak olacaktır. Toplum hareket halindedir, ama *yapısal* olarak hareket halindedir.

Sosyal statik bize, herhangi bir toplumdaki mevcut dayanışma mekanizmasını, in-

sanların içinde bulundukları bağlantıları, benzerlikleri ve sosyal ilişkileri açıklar. Comte, ancak sosyal dinamiğe baktığımızda her sosyal ilişki biçiminde farklı ve daha karmaşık ilişki biçimlerinin oluşması için mekanizmalar mevcut olduğunu görürüz, der. Buna göre, "Sosyal dinamiğin gerçek ruhu, birbirini izleyen her sosyal durumu bir öncekinin kaçınılmaz sonucu ve bir sonrakinin vazgeçilmez harekete getiricisi olarak görmekte yatar. Bu ise, Leibniz'in *bugün yarın ile büyüktür* ilksavına uygundur."[16]

Açık olarak bu demektir ki, sosyal statiğin toplumda araştırdığı "bağlantılar" ve "benzerlikler" içinde eski sosyal düzenden yenisine geçiş için dürtü ve düzenekler barınır. Comte'a göre herhangi bir toplumun olağan durumu, dinamik durumdur. Her ne kadar toplumsal düzen ilerlemenin amacı ise de, hareketlilik her zaman vardır. Statikse, *kavramsal* olarak değişme olgusunu askıya alıp düzenin niteliğini anlamaya çalışmaktan ibarettir.

Comte'un dinamiğinin yapısal niteliği, onun ünlü "üç durum yasası"nda gözlemlenebilir. Comte için tarih, ayrıntılara ilişkin sonsuz zenginliğine rağmen, zaman içinde düzenli bir harekettir ki bunun benzer fiziksel ya da biyolojik herhangi bir hareket gibi doğru bir grafiği çıkarılabilir. "Sosyolojinin işlevi, birbiriyle bağlantısız malzeme yığınından çıkarılacak bilgiyle ve insan biyolojisine ilişkin kuramın ilkeleri vasıtasıyla, toplumsal yaşamın yasalarını bulmaktır."

Bu malzemenin her bir bölümü çok dikkatle hazırlanmaktadır. Kendine özgü ya da gereksiz olan herşey -örneğin iklim, coğrafya vb.- ayıklanmaktadır ki somuttan soyuta geçebilsin."[17]

Comte'un insanın geçmişi ve bugününde aradığı, soyut ve genelleştirilmiş bir yapısalcılıktır. Bize sunduğu, üç durumun ya da dönemin yasalarıdır. Medeniyet, teolojik düşünce biçimlerinden oluşan ilk dönemden, felsefî ya da "metafizik" düşünce tarzının hâkim olduğu ikinci döneme ve sonunda bilimin ya da pozitif düşüncenin öne geçtiği üçüncü döneme doğru gelişir. Ayrıca düşünsel gelişimin tersine, sosyal gelişim, aynı sıra düzenine göre, "askerî" dönemden "feodal" döneme ve sonunda "endüstriyel-bilimsel" döneme doğru ilerler. Zaman içinde bu yapılanmış (düzenli) hareketliliği, yalnızca, büyük birim olan "uygarlık"ta görmüyoruz, daha küçük birimlerde de gözlemleyebiliyoruz: Örneğin, her belirgin düşünce sistemi ya da alanında. Fizik, teolojik dönemden metafizik döneme ve sonra bilimsel döneme geçer. Diğer bilimlerin her biri aynı evreleri yaşar. Nihayet, Comte'un konusuna sistematik-yapısalcı yaklaşımının bir diğer belirtisi, bilimlerdeki ilerlemenin itici gücünün marjinal bir nitelikte olduğunu vurgulamasıdır. Diğer bir deyişle, bilgi hiyerarşisinde ancak bir "alttaki" bilim dalı pozitif ya da bilimsel statü kazanınca bir sonraki bilim dalının gerçek anlamda bilimsel olabilmesi mümkündür. Kimyanın teolojik ya da metafizik statüden kurtulabilmesi için fiziğin bilim düzeyine erişmesi gerekir. Aynı şey biyoloji ve bilimler hiyerarşisinin tepesindeki sosyoloji için doğrudur. Toplumsal evrimin çizgilerini belirleyen düşünce evrimi, insanlığın bilim hazinesini oluşturan çeşitli bilim dallarının tek tek evrimine dayalıdır. Comte, kendi evrim kuramını, düzen ve değişme sorununun en son sistematikleştirilmesi olarak görmüştür.

> Bana öyle geliyor ki, insanlık tarihinin tüm aşamaları evrim kuramını kesinlikle doğrulamaktadır. Başka hiçbir önemli temel felsefe yasası bundan daha kapsamlı olarak belgelenmemiştir. Tarih başlangıcından ... en ileri uluslara varıncaya kadar bu

> kuram insanlığın bütün büyük aşamalarının niteliğini ve kesin kökenlerini tutarlı, nesnel bir biçimde açıklanmıştır ... Böylece, tamamen karışık ve darmadağınık gözüken bu geniş yelpazeye kusursuz bir birlik ve süreklilik kazandırmıştır.[18]

Hiç kimse Auguste Comte gibi sistem ve yapıya tapmamıştır!

Giambattista Vico (1668-1744). Vico'nun adının sadece Fransız yapısalcılığı başlığı altında değil, 19. yüzyıl bağlamında da gözükmesi kuşkusuz tuhaf kaçacaktır. Vico 18. yüzyılda yaşamış bir İtalyandı. En ünlü eseri olan *Yeni Bilim* ilk kez 1725'de yayınlanmıştı. Ama şu da bir gerçektir ki, Vico kendi çağında hemen hemen tamamıyla gözardı edilmişti. Descartesçılığa tümüyle karşı çıkması bu konumu kazanmasına neden olmuştu. Kitabı yayınlanır yayınlanmaz ölü doğmuş, sonraki baskılar da amacına pek hizmet edememişti. Çok az düşünür Vico kadar kendi çağına yabancı kalmıştır. Isaiah Berlin'in yazdığı gibi: "Hiç kimse, hatta yazdıklarını gerçekten okumuş tek tük kişiler bile, Vico'nun özgün düşüncelerini yaşadığı sürece ya da ölümünden neredeyse bir yüzyıl sonrasına kadar tam olarak anlayamamıştı."[19]

Vico, yaşamında kendisinden esirgenen şöhrete ancak 19. yüzyılda ve Fransa'da kavuşmuştu. Ünlü Fransız tarihçisi Michelet, Vico'nun yazılarına 1820'li yıllarda İtalya'da rastlamış ve öylesine derinden etkilenmişti ki Vico'ya Newton kadar önem vermişti. Vico'ya sunduğu takdirler, devâsâ eseri *Roma Cumhuriyeti Tarihi*'nin önsözünde çıkmıştı. Bu kitap Comte'un Fransa'da *Pozitif Felsefe*'si yayınlandığı sırada piyasaya sürülmüştü. 1844'de *Yeni Bilim*'in Fransızca çevirisi basılmış ve bütün Avrupa'da hızla yayılmıştı.

Şu bir gerçektir ki, Vico Descartesçılıkla başlamak üzere kendi çağının hemen hemen her önemli düşüncesine karşı eleştirel bir tavır içindeydi. Aynı şekilde tartışılmayacak bir başka gerçek daha vardır. Tuhaf gözükse bile, Vico'nun fikirlerinin niteliği ve itici gücü kesinlikle 19. yüzyıla aittir. Gerçekten de, 19. yüzyıldaki düşünsel kaygulara Vico kadar uygun düşen bir başka düşünür bulmak zordur. Sosyal gelişme, sosyal yaşamın başlangıcı, geleneksel tarih ve felsefenin bir toplum *bilimine* dönüştürülmesi, teolojik ya da metafizik nitelikli toplumsal nedenler için akılcı ampirik nedenlerin bulunması amacıyla harcanan sistemli çabalar türü 19. yüzyılın ilgileri - bütün bunlar açıkça ve güçlü bir biçimde Vico'nun erken 18. yüzyıl çalışmalarında yankılanmıştı. Vico'nun ne ölçüde 19. yüzyılın büyük düşünürlerini etkilediği hâlâ süregelen bilimsel araştırmaların konusu ise de, 19. yüzyılda Michelet, Marx, Dilthey, Croce ve Sorel gibi çeşitli düşünürler tarafından saygı gördüğü kuşku götürmez.[20] Vico'nun *Yeni Bilim*'inin fikrî düzensizliği, üslup karmaşası ve bölük pörçük niteliğine karşın, gene de herhangi bir çağ için olağanüstü bir başarı olduğu yadsınamaz. Özellikle de kendi çağı için üstün bir başarıdır, - bu çağ ise, bir yandan büyük ölçüde Ortaçağ teolojisinin süregelen fikirlerinin hâkimiyeti altındaydı. Diğer yandan ise doğal hukuk ve Descartesçılığın.

Vico, 19. yüzyıl düşün hayatının birçok alanı içine girer. Burada sadece Vico'nun yapısalcılığına değineceğiz. Yapısalcı yaklaşım, 19. yüzyıldaki başka herhangi bir düşünürün çalışmaları kadar Vico'nunkilerde de belirgindir. Ayrıca, Edmund Leach'in ikna edici bir biçimde gösterdiği gibi, Vico ile Lévi-Strauss (ileride bu yazıda değineceğiz) arasında ilginç benzerlikler vardır. Ancak, Lévi-Strauss'un, örneğin Durkheim ve özellikle Durkheim'in öğrencisi Mauss'tan etkilendiği kadar, Vico'dan doğrudan etkilendiğine dair kanıt yoktur.[21]

Yeni Bilim birçok yönden yapısalcı bir yaklaşımın ifadesi olarak görülebilir. Önce, kitabın ilk bölümlerinde, toplumların gerçek, somut tarihlerinden ampirik olarak çıkarsanmış olaylarda *tekrar eden örüntüler ya da yapılar* arama çabası vardır.[22] Vico bir yandan, çeşitli olayları tek bir çerçeve içine sıkıştıran geleneksel tarih yazımını (historiografiyi) terketmek gerektiğini savunurken, öte yandan tarihsel malzemelerin Descartes'ın tümdengelim yöntemiyle çıkarsadığı geometrik öneriler yerine bilimin karşılaştırmalı ampirik yöntemlerine tâbi olması gerektiğine inanıyordu. George Cornewall Lewis'in *Gözlem Yöntemleri Üstüne Deneme* adlı yapıtının -ki içinde Vico'ya özellikle gönderme yapılır- 1851'de İngiltere'de yayınlanmasına kadar bu görüşler Batı düşün tarihinde tekrar gündeme gelmedi. Vico'nun zamanında, -aslında sonraları bile- insanlar arasındaki (Comte'un "bağlantılar" dediği) benzerliklerin insanlığın tek bir kökeni olduğu savıyla açıklanabileceği varsayılıyordu. Vico bu görüşe karşı çıkarak, inanç ve davranış benzerliklerinin çokkökenlilikle *(polygenesis)* pekâlâ bağdaşabileceğini; bilakis her yerde bu benzerliklerin insanların zihnine yerleşmiş bazı bilgi edinme ve saklama yeteneklerine işaret ettiğini; ve bu yeteneklerin aşağı yukarı aynı coğrafî, sosyal ya da ekonomik uyarılarla karşı karşıya kalınca benzer sonuçlar doğurduğunu savunmuştu.

Vico'nun düşüncesindeki ikinci -ve 19. yüzyılın kaygularına çok yatkın -yapısal boyut, *Yeni Bilim*'de halkların tarihlerindeki temel, tekrarlayıcı evreleri ayıklamaya çalışmasıydı.[23] Bu evrelerin ortaya çıkması tanrı ya da evrenle ilgili ilkelere değil, insan zihninin niteliğine - ki bu nitelik her yerde hemen hemen aynıydı - ve insan zihni ile kurumların ilişkisine bağlıydı. Bu ilişkiyi ele alışında Vico'nun sosyal bir düşünür mü, yoksa bir psikolog mu olduğunu söyleyebilmek çok güçtür. Çeşitli yazılarında, en son kertede kurumların insan zihnindeki kavramları belirlediğini söylemişti ("istediği bütün faydaları elde edemeyen insan, kendi hakkı olanları almakta bu kurumlarca sınırlandırılıyor"). Ancak Vico aynı zamanda, Werner Stark'ın da vurguladığı gibi, zihnin iç yapısına, yani toplumsallaşma ve kurumsallaşma öncesi güç ve örüntülerine de önem vermişti.[24] Burada esas olan, Vico'nun insan zihninin içi ve dışındaki örüntüleri birleştirme çabasıydı ki bu örüntülerin insanlık tarihinde tekrarlanması ona göre insanlık biliminin başlangıç noktası olmalıydı.

Bu nokta bizi yapısalcı yaklaşımın üçüncü ve yukarıdakilerle bağlantılı bir başka kullanımına götürüyor. Edmund Leach'in de belirttiği gibi, Lévi-Strauss'un yapısalcılığına yakınlaştırıyor. Lévi-Strauss gibi Vico da kültür ve insan bilincinin gelişimini etkiledikleri için mitoloji ve şiirsel hayal gücüne çok ilgi duymuştu. Vico'nun genel tarih felsefesi, insanlığın ve her halkın sırasıyla tanrılar çağı, kahramanlar çağı ve nihayet insan çağı diye tanımladığı evrelerden geçtiğine olan inancından kaynaklanmıştı. Vico'nun mithoslara duyduğu ilgi, insan zihninin ilkel niteliğini mümkün olduğu kadar ampirik -Descartesçı tümdengelim yöntemiyle tamamen çelişir- biçimde ortaya çıkarma isteğinden geliyordu.

Günümüzde "ruhanî olan birşeyleri anlamak istediğimizde, bunları açıklamak için hayal gücümüzü yardıma çağırmamız gerekir ve aynen ressamlar gibi, bunların insanî görüntülerini sergileriz." Ama, Vico devam ediyor, bu olay başlangıçta çok farklıydı. O zamanlar, "teolojik ozanlar, ruhanî olanı kavrayıp kullanamayacakları için, tam tersi ve daha yüce bir yol seçtiler: Ruhanî cisimlere - ki gökyüzü, deniz ve dünya kadar sonsuz

cisimlerdi bunlar - his ve ihtiras duyguları atfettiler. Daha sonra bu sonsuz hayal gücü çöktüğünde ve soyutlama gücü ilerlediğinde, insanlaştırma olgusu çok küçük işaretlere indirgendi."

Vico, gerek çağdaş gerekse antik çağlarda insanların, insan vücudunu metaforik olarak kullanma eğilimlerini çok iyi anlamıştı. "Dikkat çekicidir ki bilinen tüm dillerde, cansız şeylere ilişkin deyimlerin büyük bir çoğunluğu, metafor kullanarak ya insan vücudu ve parçaları ya da insanî his ve ihtiraslar içerir. Bütün bunlar, insanın kendi bilgisizliğinde kaybolduğunda kendini herşeyin ölçüsü yaptığı varsayımımızın bir kanıtıdır. Akılcı metafizik, insanın ancak herşeyi anladığı zaman herşey olabileceğini öğretir. Hayal gücüne dayalı metafizik ise, insanın hiçbirşeyi anlamadan herşey olduğunu gösterir."[25]

19. yüzyılda birçok dilbilimci, efsane ve folklor araştırmacısı ve diğer düşünürler için mithoslar bir çeşit "dil hastalığı" idi. Bu görüşe göre mithosların insan zihninde gerçek kökleri yoktu. Düşünme süreciyle ilgili olmaktan çok dilsel bir karışıklıktan ortaya çıkmışlardı. Mithosların bu tür açıklamalarında, ilk insanlar çocuklara benzetilmişti. İlk insanlar -mantık-öncesi, akıl-öncesi ve doğal olarak saçmalamaya yatkın yaratıklar olarak- çocuklara benzetilmişti.

Ancak, yukarıdaki alıntıların da gösterdiği gibi Vico, daha 18. yüzyılın başlarında bu tür açıklamalardan farklı bir bakış açısı kazanmıştı. Vico, Edmund Leach'in anlatımıyla, "mitolojik öykülerin tek tek birimler yerine diziler halinde var olduğunu ve her dizinin birimlerindeki unsurların bir şekilde birbirine uyum sağlaması gerektiğini"[26] anlamıştı. Bütün bu açıklamaların Lévi-Strauss ile ilişkisini, bu çok boyutlu antropologu dikkatle okumuş olanlar herhalde anlayacaklardır. Bildiğimiz gibi, Lévi-Strauss'un mitoloji ve diğer sistemlere yapısalcı yaklaşımının çıkış noktası dilbilimdir. Konuşulan dillerin yapısı, Lévi-Strauss'un diğer kültür alanlarına kayabilmesi için bir çeşit model oluşturmuştur. Leach'in belirttiği gibi, Vico için benzer bir model etimolojiye olan ilgisiydi. Etimoloji, gelişimini olguların doğru bilinmesinden çok canlı bir hayal gücüne borçluydu. Ancak gene de etimoloji, Vico'nun keskin gözlemleri için iyi bir kaynaktı"[27]

Emile Durkheim (1858-1917) Comte hariç (ki Durkheim Comte'dan çok şey öğrenmişti), Durkheim Fransa'nın en önemli sosyoloğudur. Aynı zamanda Fransız sosyoloji geleneğinde - en azından Lévi-Strauss öncesi - en önemli yapısalcı olarak görülmelidir. Lévi-Strauss'un yapısalcı yaklaşımı Durkheim'ınkinden çok farklı ise de, Lévi-Strauss Durkheim'ı taktir ettiğini her zaman açıkça belirtmiş, sadece Durkheim'a değil Durkheim'ın öğrencilerine de, özellikle Marcel Mauss ve Maurice Halbwachs'a, borçlu olduğunu söylemiştir.[28]

Durkheim'ın yapısalcı bakış açısını anlatmaya 1900 yılında yazdığı "Sosyoloji ve Bilimsel Alanı" adlı makalesinden kısa bir bölümde başlayacağız. Bu bölümde Durkheim, tıpkı yetmiş yıl önce Comte'un belirttiği güçlüğe, "statik" ile "dinamik" arasında kesin bir ayrım yapmanın güçlüğüne değinmektedir. "Sorun, (bazen söylendiği gibi), soyutlama yoluyla belirli bir anda bir toplumun dondurulmasında değil, o toplumun oluşumunu incelemek ve açıklamakta yatmaktadır. Kuşkusuz, yapı ile ilgili olaylar işleve ilişkinlere kıyasla biraz daha istikrarlıdır. Ancak, bu iki olgu türü arasında sadece derece farkı vardır. Yapı oluşurken gözlemlenebilir ve bu oluşum sürecini izlemeden yapıları resmedemezsiniz. Yapı sürekli bir biçimde oluşur ve dağılır; belirli bir

güçlenme ölçeğine erişmiş yaşamdır. Yapıyı içinden çıktığı ya da belirlediği yaşamdan ayırmak, birbirinden ayrışamayacak olan şeyleri dağıtmakla birdir."[29]

İlginçtir ki, Lévi-Strauss 1960'da Collège de France'da sosyal antropoloji kürsüsü başkanlığını üstlendiği zaman, "Antropoloji'nin Boyutları" başlıklı konuşmasında yukarıdaki alıntıyı kullanmıştı. Durkheim'in cümleleri için "bugün yazılmış izlenimini veriyor" diye de eklemişti.

Daha önceleri bile, 1892'de Montesquieu üzerine yazdığı Latince tezi yayınlandığında, Durkheim sosyolojinin boyutları ve metodolojisini tanımlamaya çalışmış ve şöyle demişti: "Eğer sosyal bilim gerçekten var olacaksa, toplumların belirli bir mahiyeti olduğu, *bu mahiyetin toplumları oluşturan unsurların mahiyetinden ve düzenlenmesinden ortaya çıktığı* ve toplumsal görüngülerin *(phenomena)* kaynağını oluşturduğu varsayılmalıdır."[30]

Durkheim'in analitik bireyciliğe tepkisinin Comte'unki kadar kesin ve sert olduğunu söylemek zorundayız. Gerçi Durkheim, Comte gibi, psikolojiyi gerçek bilimin dışına itmemişti ama psikoloji ve benzeri anlatım türlerini sosyoloji dünyasından dışlamıştı. Toplumsal olayların psikolojik bir açıklaması yapıldığında, her seferinde "yanlışlığından emin olabiliriz" türü ünlü deyimi Comte'un herhalde hoşuna giderdi. Aslında Durkheim'da psikolojik bir boyut vardır, ama, bu her yönüyle sosyal psikolojidir. Öyle ki, büyük ölçüde kendi isimlendirme sistemi ve düşünsel tarzı sonucu uzun bir süre çoğu okuyucusunun Durkheim'ı bir "grup kafası" yaratmak, sonsuz bir "toplumsal gerekircilik" (determinizm) savunmak ve tek tek bireylerin varlığını görememekle suçlamalarına neden olmuştur. Bu tür suçlamalar için en azından çarpıtma ya da abartma demeyiz mümkündür. Ancak, hiç kuşkusuz Durkheim Comte'un, toplumun kendine özgü olduğu, sadece bireyde var olan herhangi birşeyden -örneğin, kişisel güdü, içgüdü ya da duygusal eğilimlerden- bağımsız olduğu fikrini kabullenmişti. Aynı şekilde Durkheim Comte'un, toplumun doğru bir çözümlemesinin sadece yapılar kanalıyla gerçekleşebileceği, bu yapıların bireysel ya da bireylerarası değil toplumsal oldukları ve sosyal bilim açısından toplumsal olguların fiziksel olgular kadar gerçek oldukları görüşlerini kabullenmişti.

Comte'da olduğu gibi Durkheim'ın da çalışmalarında bir "dinamik" ve bir "statik" vardır. Bu dinamik yapısalcılık Durkheim'ın ilk önemli yapıtı *Toplumsal İşbölümü*'nde (1893) belirgindir. Yaşamında yayınladığı en son kitabı olan *Dinsel Yaşamın Temel Biçimleri*'nde (1912) ise bir miktar törpülenmiş olsa bile hâlâ mevcuttur. İlk çalışmasında temel amacı, iki büyük dayanışma türünün, "mekanik" ve "organik" dayanışmaların, evrimsel gerçeğini ve önemini kanıtlamaktı. Bunlar Durkheim için Comte'un "üç evresi" gibi ya da Maine'in "statü" ve "sözleşme", Marx'ın tarih dönemlendirmeleri; Tonnies'in *Gemeinschaft* (cemaat) ve *Gesellschaft* (toplum) ayrımları gibi -aynı geçici- yapısal gerçekliğe sahiptir. Durkheim'ın, "mekanik" ve "organik" ayrımını bir daha kullanmamış olması bu tipolojinin değerinden hiçbirşey kaybettirmez. Bilâkis, hayatı boyunca yaptığı çalışmaları şekillendirmiş ve yapı çözümlemelerinde gördüğümüz üstü örtülü dinamiği belirlemiştir.

Biz burada Durkheim'ın yazılarındaki yapısalcı yaklaşımın birkaç örneğiyle yetineceğiz. Her birinin açıklamasını zorunlu olarak kısa tutacağız. Ancak, düşüncesindeki yapısalcı eğilimi göstermek açısıdan yeterli olacağını sanıyoruz.

Durkheim'ın yapısalcılığının belki de en önemli örneklerinden biri, *Toplumsal İşbölümü* adlı yapıtında sözleşme kavramını ele alışıdır. Bir yönüyle Durkheim'ın bu konuya yaklaşımı, Orta Çağlarda Roma Hukuku'nun benimsenmesinden beri giderek hâkim duruma gelen, 17. ve 18. yüzyılların doğal hukuk kuramında temel bir hukuk kuralı olarak kabul edilen Hobbes'un *Leviathan* adlı yapıtında doruğuna erişen sözleşme fikrinin reddedilmesini içerir. Ancak bugün için daha geçerli olan başka bir bağlamda, Durkheim'ın sözleşme kavramını eleştirmesi alışveriş *(exchange)* kuramına karşı bir eleştiri olarak görülmelidir. Sözleşme, ya da alışveriş fikrini Herbert Spencer (ki Durkheim, Spencer'a yönelttiği eleştirilerde her zaman hakkaniyetle davranmamıştır) temel bir kavram olarak ele almış ve bakış açısında faydacılık psikolojisine ağırlık vermiştir. Spencer'e göre, her toplumsal ilişkinin temelinde, en azından zımnî olarak, tarafların kişisel çıkarlarını gözönüne aldıkları bir sözleşme vardır. Bu sözleşmenin taraflarından birinin kendi çıkarını algılayabilmesi, sonuçta diğer tarafın çıkarını da görmesine yol açar. Özetle, bütün temel toplumsal ilişkilerin özünde, karşılıklı çıkar gözetmek yatar ki bu durum ilgili taraflarca da bu şekilde algılanır.

Buna karşın Durkheim, herhangi bir sözleşmeyi daha büyük bir sistem ya da yapının bir parçası olarak görür. Durkheim bizi, sözleşmenin sözleşme-öncesi temelleri dediği bir ortama - diğer bir deyişle, çağdaş sözleşmelerin geçmişini oluşturan ve nesilden nesile devralınmış gelenekler, kurallar, ve anlaşmalar ağının ortamına - geri götürür. "Özetle, bir sözleşme kendi başına yeterli değildir; sözleşme ancak özünde toplumsal olan bir düzenlemeden sonra mümkündür."[31] Sözleşmenin dokunulmazlığı, kişisel çıkar kavramına dayalı değildir ve olamaz. Eğer sadece bireyin çıkarına bırakılsa, herhangi bir sözleşme kolaylıkla bozulurdu, çünkü kişisel çıkarlar bir günden ötekine büyük değişiklik gösterir. Sözleşmenin emredici olması, hükümlerinin ihlâli halinde yasal ceza öngörülmesi başka bir nedene bağlıdır. Toplumsal gelişmemizde bireyler arası bir sözleşme fikri ortaya çıkmadan çok önce, insanın tanrılarla olan ve ritüeller vasıtasıyla ifadesini bulan "sözleşmesi" vardı. Çağdaş sözleşme, özünde dinsel olan bir ritüelin laikleşmesinden başka birşey değildir. Sözleşmenin kalıcı olması Durkheim'a göre buna bağlıdır.

Durkheim'ın yapısalcı düşünce tarzının bir diğer ve daha radikal bir örneği "zihnin kategorileri" konusunu ele alışında görülebilir: Diğer bir deyişle, nedensellik, mekân, güç, zaman vb. kavramlara ilişkin fikirler ya da kategoriler ki bunların hepsi duyularla ilgili izlenimleri özümsemek, ayıklamak ve bir düzene sokmak için gereklidir.[32] Bir yandan Durkheim, Kant'ın bu kategorilerin zihnin içinde olduğu zihinden ayrıştırılamayacağı görüşünü eleştirir. Diğer yandan, daha önceleri Hume'un insanların nedensellik, zaman, kütle, vb. kavramlara ilişkin fikirlerini bireyin yaşantısındaki deneyim ve gözlemlerin birikimine dayandırarak açıklamasını; nedensellik ilişkilerini bir cismin diğer bir cisim üzerindeki doğrudan etkisini sayısız deneyimler sonucu saptayarak bulmak olarak nitelemesini daha da fazla eleştirmiştir. Durkheim, dışsal nedenselliğe ilişkin sayısız deneyimlerin, bütün toplumlarda olan ve çocukların yaşamın erken bir safhasında edindikleri nedensellik fikrini doğuramayacağı kanısındadır.

Durkheim bu kategorilerin her birinin çok eski tarihlerden itibaren toplumun birey üzerindeki egemenliği sonucunda ortaya çıktığını görmemiz gerektiğini savunur. Aklın ve toplumun olağanüstü otoriteleri zihnin toplumsal boyutundan kaynaklanır. Bu boyut akılda olan olağanüstü otoritenin kaynağı gibi gözükmekte ve bu otoritenin önerilerini güvenle kabullenmemizi sağlamaktadır. Bu ise toplumun otoritesinin ta kendisidir ve tüm düşüncenin vazgeçilmez unsuru olan belirli bir düşünce "mana"sına dönüşmüştür. Kategorilerin bize kabul ettirilmesi, yükünü kolaylıkla üzerimizden atabileceğimiz basit alışkanlıkların etkisine bağlı değildir; fiziksel ya da metafiziksel bir gereksinme de değildir, çünkü kategoriler yer ve zamana göre değişir; bir çeşit ahlâkî gereksinmedir ki irade için ahlâkî yükümlülük ne ise düşünsel yaşam için de bu odur.[33]

Durkheim'ın, "kategoriler yer ve zamana göre değişir" ibaresine dikkat edelim. Örneğin, evrensel bir nedensellik fikri olmadığını, diğer bir deyişle, her yerde aynı olan bir düşünce bulunmadığını anlatıyor bize. Belirli bir toplum ya da kültürde bulduğumuz nedensellik fikri, hem o toplumla, hem de tek tek bireylerin günlük yaşamlarıyla içiçe geçmiş olan daha kapsamlı bir fikir yapısının ve önkavramlaştırmaların *(preconception)* bir parçasıdır. Nedensellik düşüncesinde biyolojik ya da genetik olarak iletilen hiçbirşey yoktur. İlkel insanın, toplulukta ve dininde var olan güç ile, erk ile etkileşiminden kaynaklanmıştır. Nedensellik düşüncesi özellikle ilkel insanın bazı totem ritüellerine tâbi olması sonucu ortaya çıkmıştır. Bir takım dinsel davranışların sürekli tekrarlanması ve öngörülen sonuçları doğurması zamanla daha soyut ve genel bir kavram olan neden-sonuç düşüncesine dönüşmüştür. "Olguları incelememiz daha şimdiden, güç kavramının prototipi olarak *mana**, *wakan*, *orenda*, totem ilkesi ya da eşyaya atfedilen ve nesneleştirilerek kollektif güce verilmiş diğer adlardan herhangi biri olduğunu görmemize yardım etmiştir. İnsanların düşünebildiği bu tür ilk erk, insanlığın kendi üyeleri üzerinde uyguladığı erk gibi gözükmektedir".[34]

Aynı şey mekân ve zaman kategorileri için de doğrudur. Her biri, belirli bir kültür bağlamında incelendiğinde, o kültürün temel "temsilcileri" ile yakından ilişkilidir. Örneğin, Durkheim'a göre Avustralya yerlilerinin *(aborijinlerin)* soyut mekân anlayışları birbiri içine geçmiş dairelerden oluşur-ki bu tipik bir Avustralya köyünün yapısını yansıtır. Zaman gibi soyut bir kavram, ilkel insanların yılın belirli dönemlerinde düzenli bir biçimde tekrarladıkları âyin ve festivaller sonucunda oluşmuştur.

Durkheim'ın, kategorilerin kaynağı hakkında söylediklerine katılmak zorunlu değildir. Günümüzde bu konuyla ya da bağlantılı sorunlarla ilgilenen çok az bilim adamı Durkheim'ın bu noktada yazdıklarını kayıtsız şartsız kabullenir. Ancak Durkheim'ın kendisi de toplumsal-yapısal açıklamalarını geçici varsayımlar şeklinde ortaya koymuştur. "Şunu hatırımızdan çıkarmayalım ki... yukarıdaki gözlemlerimizi nedensellik kavramının son şeklini almış bir kuramı olarak sunmayı hayal bile etmedik. Sorun bu şekilde çözümlenemeyecek kadar çok boyutlu ... Ortaya koyduğumuz görüşler sadece bazı ipuçları olarak görülmeli, tekrar tekrar sınanmalı ve tamamlanmalıdır."[35]

Durkheim'ın yapısalcılığına son bir örnek vereceğiz: Ensest* olgusunu ele alması.

---

* *Mana:* Polinezya ve Avustralya'daki ilkel inançlara göre, doğadan kaynaklanan ve evrenin düzenini sağlayan fizik-ötesi güç. (Çevirmenin notu)

* *Ensest:* Karı-koca ilişkisi hariç, yakın akrabalarla cinsel ilişkiler, fücur. (Çevirmenin notu)

Durkheim, aynen sözleşme ve kategori çözümlemelerinde olduğu gibi, bu konuda da, biyolojik ve psikolojik yaklaşımların tümüyle dışındadır. Hemen hemen bütün toplumlarda enseste konmuş olan tabuların* kökeni, Durkheim'a göre, biyolojide, ya da irsî olan içgüdü, güdü ve akıl gibi özelliklerde yatmamaktadır. Nitekim, en güçlü ensest tabularından bazıları hiçbir şekilde aralarında kan bağı olmayan kişiler arası cinsel ilişkiler için konmuştur. Üstelik, birçok toplum yakın akrabalararası cinsel ilişkilerde istisnalar kabul etmiştir-hatta eski Mısır ve Hawaii hanedanlarında olduğu gibi, hanedanlığın "saf kan" kalmasını sağlamak amacıyla erkek ve kız kardeşlerarası cinsel ilişkiler bile tabu dışında bırakılmıştır. Bunların ötesinde, Durkheim'ın belirttiği gibi, dünya edebiyatındaki ensest temalarının yaygınlığını gözardı edemeyiz. Pek çok yerde yasaklanmış olmasına ve pek çok kişide dehşet ve iğrenme duyguları yaratmasına rağmen, ensest her zaman insanların ilgisini çekmiştir.

Durkheim'a göre, enseste konan tabuların kökeni tamamen toplumsaldır. Durkheim, tabu olgusunun kökenini ve devamlılığını birbiriyle bağlantılı olan iki farklı açıdan ele alır. Önce, tabuların, kabile ya da klan dışından evliliği *(exogamy)* öngören eski bir ilkeyle bağlantısını inceler. Bu bağlantının kökeni totemlerle ilgilidir. Diğer bir deyişle tabular klan-kabile dışı evlenen grup üyelerinin, bitki ya da hayvan totemlerinin ilahî varlığına tâbi olmaları sonucu geliştirilmiştir. Durkheim'a göre, klan- kabile dışı evlilik ile birlikte gerçek anlamda toplum oluşmuştu. Ta başından beri ensest tabularının işlevi ise, klan-kabile dışı evlenen grubun toteminin, yiyecek, içecek, cinsel ilişki gibi mundar öğeler içerebilecek herhangi bir kirlilik unsuru ile mekruh kılınmasını önlemekti. Totem grubunun ilahî niteliği gözönüne alındığında, bu grup içindeki ilişkilerin de yaşlılarla gençlerin, karşı cinslerin, her cins içinde ve arasında aynı yaşta olanların aynen klan-kabile dışı evlenen grup ile totemi arasındaki ilişkide olduğu gibi. ilâhî kabul edilmesi kaçınılmazdı.

Özetle ensest, insan yaşamında bağımsız bir niteliğe sahip değildi. İnsanları dehşete düşüren basit bir olgu da değildi. Tam tersine, çok daha geniş bir ilişkiler ağının unsuruydu. Ensest tabuları da böyle görülmeliydi. Ensestin yasaklanmasının kökeninde, insana özgü biyolojik bir iğrenme duygusu değil, totemin ve temsil ettiği grubun mekruh kılınmasına karşı bir korunma yatıyordu.

Durkheim'a göre, ensest ilişkilerinin yapısal niteliği çağdaş ailede de aynı derecede belirgindir. Burada Durkheim, sevgi ya da benzeri bir dürtü sonucu oluşan evlilik birimi ile, "akrabalık" kelimesine daha uygun düşebilecek birimler -diğer bir deyişle, anne-babayla çocuk, kardeşler, ve karı-koca bağının dışında kalan diğerleri- arasında kesin bir ayrım yapmaktadır. Sevgi ya da karşılıklı çekicilik karı-koca ilişkisinin özünü oluşturabilir. Akrabalık grubunun özünde ise *görev* kavramı vardır.

> "Aile hayatının her boyutu görev fikrine tâbidir. Kardeşlerimizle, anne-babamızla olan ilişkilerimiz tamamen ahlâkî normlar tarafından düzenlenir... Doğal olarak sempati ve kişisel eğilimler ortadan kalkmış değildir; ancak, ailevî sevgi gösterilerinin özelliği, sevgi hissinin saygı ile örtüşmesidir. Bu durumda sevgi, kişisel duyguların kendiliğinden harekete geçmesi değildir; kısmen, bir görevdir..."[36]

---

* *Tabu:* Dinsel-geleneksel yasaklar. (Çevirmenin notu)

Erkek ve kız kardeşler ile çocuklar ve anne-baba arasındaki ilişkilerde bu ilkel ve kalıcı görev hissi olduğundan dolayıdır ki çok eski tarihlerden beri bu ilişkilerin kirlenmesini önlemek gerekmiştir. Karı-koca ilişkisindeki bağ ile akraba grubundaki görev bağını birbirine karıştırmak ise kaçınılmaz olarak kirlenme olgusunu gündeme getirir. Bu durumda otorite ya da yetki sorunu derhal işin içine girer. Akrabalığa dayalı bir toplumda ortaya çıkacak karışıklığı anlayabilmek için, babayla kızı ya da erkek kardeşle kız kardeşi arasındaki ilişkiden doğmuş bir çocuk düşünmek yeterlidir. Bu tür gayrimeşru ilişkiler ve sonuçları kontrolsüz bırakıldığı takdirde akrabalığın tüm yapısı-özellikle, içerdiği kan bağı ve aile-içi otorite ilişkileri ile işlevleri içinden çıkılmaz bir kargaşaya itilecektir. Çok eski tarihlerden itibaren anne-baba ile çocukların ve kardeşlerin akrabalık ilişkileri manevî bir niteliğe bürünmüştür. Ensest, anne-baba ya da kardeş kanına girmek kadar akrabalığın manevî özünü bozacaktır. Durkheim'a göre enseste karşı tabuların devam etme nedeni, yaygın olarak uygulandığı taktirde bu tür bir cinselliğin akrabalık grubundaki temel ilişkileri yok edeceğine dair olan köklü inançlara bağlıdır.

> "... Akrabalarımıza bizi yakınlaştıran ciddî ilişkiler, aynı değeri taşımayacak başka tür bağlantıları dışlar. Saygıyla karışık bir sevgi duyduğunuz kişiyle flört edemezsiniz. Aksi takdirde, saygı-sevgi hissi şu ya da bu biçimde ortadan kalkar. Tek kelimeyle, bugünkü fikirlerimiz devam ettikçe, bir erkek kız kardeşini, kardeşlik bağını koparmadığı sürece karısı olarak kabullenemez. İşte bu nedenledir ki enseste karşı böylesine güçlü bir tavır takınıyoruz"[37]

Durkheim'ın yapısalcı yaklaşımına ek örnekler vermek gerekmiyor. Comte için olduğu gibi Durkheim için de ırk ya da bireye ilişkin biyolojik açıklamalar; kişiye özgü olduğu varsayılan dürtü ya da psikolojik durumları çıkış noktası kabul eden yaklaşımlar; iklim, coğrafya gibi yaşamın toplumsal alanı dışında kalan etmenlere ağırlık tanıyan görüşler; ya da yığınla ayrıntı üzerine oturtulmuş çalışmalar bu tür açıklamaların sosyologlar için hiçbir yararı yoktur. Araştırmacı, bireysel davranış, inanç ya da yaşamın başka herhangi bir unsurunu ancak ve ancak parçaların bağlı olduğu ortama oturttuğu zaman, gerçek bilimsel açıklama başlar. Sosyolog için bu ortam hem toplumsal, hem de yapısal olmalıdır. Yaklaşımımızı toplumsal yaşamın görünebilen nesnel boyutlarıyla sınırlandırmalı ve bu boyutlar arasında statik ya da dinamik bağlantı ve ilişkiler olup olmadığını saptamalıyız. Örneğin, intihar olayı tamamen ilgili şahsa özgü ya da bu şahıstaki patolojik bir eğilim sonucu ya da tanrı yasasının çiğnenmesi olarak görülebilir. Ancak, gerçek bir sosyolojik açıklama, intiharın çok daha farklı verilerle ilişkisini inceler -ekonomik, dinsel, akrabalık vb.-ve intihar olaylarının sayı ve oranlarının bir veri grubundan ötekine neden değiştiğini gösterir.

Aynı şey din için de doğrudur. İnsan yaşamında dinin özgün gücünü ve sürekliliğini anlamak istiyorsak, dinin hangi gerçek işleve hizmet ettiğini ve yaşamın başka boyutlarıyla olan ilişkisini bulmamız gerekir. Durkheim'ın dine kurumsal açıdan yaklaşırken *anlam* sorununu-dinin inananlar için ifade ettiği anlamı-gözardı ettiğini ileri sürenler aşağıdaki bölümü ya okumamış ya da yeterince anlamamış olmalılar. "Tanrısıyla iletişim kurmayı gerçekleştirmiş bir mümin, inanmayanların cahil oldukları alanlarda yeni gerçekler gören bir insan olmaktan öte, daha *güçlü* bir insandır. Varoluşun zorluklarına karşı direnmek ya da bu zorlukları yenmek için kendisini çok daha güçlü hisseder."[38] Durkheim, dini salt içeriğindeki fikirlere -evren, sonsuzluk, ideal, bilinmeyen, uzaktaki

varlıklar olarak görülen tanrılar vb. hakkındaki fikirlere-gönderme yaparak açıkladıklarını sanan akılcı okula karşı çok sert bir tavır alır. Bu tür yorumcular, dinin dışında oldukları için dini anlayamamışlardır. "Bizim tüm çalışmamız", der Durkheim, "yüzyıllar boyunca müminlerin hepsi tarafından paylaşılan hislerin tamamen hayalî olamayacağı hakkındaki varsayıma dayanmaktadır."[39]

Dolayısıyla dinin insan yaşamında önem kazanması ve bu önemi sürdürmesi, dinin içsel ya da dışsal şeyler hakkında bir dizi çok boyutlu fikirler içermesinden kaynaklanmaz. Aksine, topluluk, otorite, işlev, rol, statü gibi kavramları içeren bir yapı olarak ayakta durur. Bu bağlamda kült* (tapı) -ilkel ya da çağdaş dinlerde, dinin en küçük unsuru, dinin toplumsal molekülü- hayatî bir önem taşır. "Bir dinin vecibelerini gerçekten yerine getirmiş olanlar çok iyi bilirler ki neşe, iç huzur, coşku gibi hisler müminler için inançlarının bir göstergesidir. Bu hisleri ortaya çıkaran ise kült'dür. Kült inancın dışa dönük boyutunu sağlayan bir işaretler sistemi olmaktan öte, belirli aralıklarla bu boyutun yaratılması ve yeniden yaratılmasının bir aracıdır."[40]

Böyle bir bölümü okuduktan sonra, Durkheim'ın neden hayatı boyunca Comte'a borcunu ödemeye çalıştığını anlayabiliyoruz. Durkheim'ın çalışmalarında, toplumsal gerçeği *sui generis* (kendine özgü) olarak kabullenmesinden tutun en ampirik araştırmalarına kadar, Comte'un yapısalcı yaklaşımının ruhu her zaman gözlemlenebilir.

Durkheim Sonrası Yapısalcılık

Durkheim tek bir satır dahi yazmamış olsaydı, yetiştirdiği öğrencilerden dolayı yapısalcı çözümlemeye katkısı gene de büyük olurdu. Önce Bourdeaux sonra da Paris'teki öğrencileri arasından önemli araştırmacılar çıktı. Burada özellikle öğrencilerden ikisini, Marcel Mauss ve Maurice Halbwachs'ı ele alacağız. Bu iki bilim adamı çalışmalarını Durkheim'ın sosyolojik kuram ve yönteminin ana hatları çerçevesinde sürdürdüler. Ancak her ikisi de Fransız yapısalcılığına yeni boyutlar eklediler.

Marcel Mauss (1872-1950) Durkheim'ın yeğeni olan Mauss, Durkheim'la aynı kentte doğmuş ve ta başından beri Durkheim'ın eğitim konusundaki görüşlerinden yararlanmıştır. Mauss Durkheim'ın öğrencileri arasında herhalde en önemlilerindendir. Bu önemi sadece çalışmalarının niteliğinden değil, aynı zamanda başkaları, özellikle de birazdan bahsedeceğimiz Radcliffe-Brown ve Lévi-Strauss üzerindeki etkisinden kaynaklanır.[41]

Mauss yaşamı boyunca her ne kadar Durkheim'ın yöntembilimsel ve kuramsal yaklaşımına sadık kalmışsa da, en azından iki önemli açıdan Durkheim'ın ötesine geçmeyi başarmıştır. Bir kere, Durkheim'a kıyasla çok daha geniş etnografik ve tarihsel malzemeden yararlanmış, incelediği örnekler arasına ilkel insanları ve geçmişteki uygarlıkları da katmıştır. İkincisi, Durkheim'dan farklı olarak Mauss'da psikoloji alanına girme isteğini görüyoruz. Hem ele aldığı konu, hem de incelediği ortamın toplumsal ve kültürel olduğu kadar psikolojik boyutlarıyla da uğraşmakta tereddüt etmemiştir.

---

* *Kült:* Herhangi bir tanrıya tapınma şekli; dolayısıyla, dinî âyinler. (Çevirmenin notu)

Çalışmalarının yapısalcı niteliği ta başından beri gözlemlenebilir: Durkheim'la ortaklaşa gerçekleştirdikleri ilkel sınıflandırma sistemleri üzerine olan çalışma (1903); daha önce (1899) gene Durkheim'ın öğrencilerinden Henri Hubert ile birlikte yayınladığı *Fedâkârlık: Niteliği ve İşlevi* adlı eser ve Eskimo'lar hakkındaki çok boyutlu ilginç çözümleme (1906), Mauss'un katkılarından sadece birkaçıdır.

Ancak, hiç kuşkusuz, Mauss'un çalışmaları arasında en önemlisi ve en çok yankı uyandıranı *Armağan* (1925) adlı yapıtıdır.[42] Bu kitap Lévi-Strauss'u öylesine etkilemişti ki, kendi ifadesine göre, Malebranche'ın ilk kez Descartes'ı okuduğunda hissettiklerine benzer duygulara kapılmıştı. Sosyal antropoloji ve sosyolojideki önemli isimler arasında bu eserden böylesine etkilenen sadece Lévi-Strauss değildir. Fransız etnolojisindeki en önemli yapıt olarak nitelendirilmiştir. Mauss'un kitabı temsil ettiği araştırma, çözümleme ve bireşim türleri açısından bugün bile model olarak kullanılabilir.

Mauss armağana -daha doğrusu armağan verilip alınmasına- Durkheim'ın *Sosyolojik Yöntemin Kuralları* adlı yapıtında kuramsal olarak tanımladığı türden bir toplumsal olgu olarak bakmıştı. Diğer bir deyişle, hem nesnel, ampirik ve karşılaştırmalı çözümlemeye yatkın hem de toplumsal, ekonomik, dinsel, estetik ve psikolojik davranışların çok boyutluluğuna odak noktası oluşturabilecek türden bir toplumsal olgu. Mauss için geçmişte ve günümüzde bütün toplumlarda mevcut olan armağan değiş-tokuşu bir toplumsal olgu olmaktan öte, Durkheim'ın "tam" ya da "tipik" bir olgu diye nitelendirdiği, yani insan davranışının çeşitli boyutlarına ışık tutabilen olguların çok iyi bir örneğini oluşturuyordu.

Mauss tarihte armağan alıp-verme usullerinin çeşitliliğinden hareketle, bir birey ya da gruptan diğerine aktarılan nesnelerin ilkel bir değiş-tokuş biçiminden kaynaklandığını, toplumsal rol ve statülerin karmaşık etkileşiminin bir simgesi olarak görülebileceğini anlatıyordu. Mauss'a göre bu etkileşimin kendisi, her kültürde mevcut olan ve dolayısıyla insan zihninin bir parçası olarak kabul edilebilecek üç-boyutlu bir yükümlülük hissine bağlıydı. "Verme", "alma" ve ödeme yükümlülüğü ki Mauss bunların her birini toplumsal ve psikolojik etmenleri içerecek şekilde ele almıştı.

Nasıl ki Durkheim ekonomideki işbölümünü toplumsal dayanışmanın açıklanmasında bir başlangıç noktası olarak ele almışsa - işbölümünün işlevini toplumsal sistemde dayanışma yaratmak olarak görmüşse - Mauss da armağan değiş tokuşunun temel işlevini toplumsal dayanışma oluşturmak olarak görmüştü. Armağan değiş-tokuşları, "her ne kadar güya isteğe bağlı, karşılık beklemeden, kendiliğinden olarak gerçekleştiriliyorsa da, aslında zorunlu ve karşılık gözeterek yapılmaktadır." Bu kızılderililerin kış şenlikleri için olduğu kadar Noel için, ailede ya da arkadaşlar arasında alınıp verilen armağanlar için olduğu kadar halklar ve uluslar arasında değiş-tokuş edilen hediyeler için de doğrudur. Armağan alıp verilen önemli durumlarda - örneğin Noel'de - çok boyutlu mitolojiler işin içine girse bile, gene de bu durumlar ortaklaşa yardım, birbirini anlamak, karşılık vermek ve cemaate bağlılık gibi gerçekten önemli olan davranış biçimlerinden ayırdedilemez. "Değiş-tokuş edilen şeylerin uzun süreli etkisi, birliğini sağlayamamış ilkel toplumlardaki alt-grupların devamlı birbirleriyle içiçe olmaları ve kendilerini birbirlerine borçlu hissetmelerinin doğrudan doğruya bir ifadesidir."[43]

Günümüzde sosyolojik ve etnolojik yazında, Mauss'un bu klâsik eserinde mevcut olmayan tek bir yapısalcı anlatım bulmak güçtür. Mauss'un kitabında sadece toplumsal

ilişkilerin nasıl şekillendiği, insanlar arası etkileşimin nesnel olarak nasıl ifade bulduğu değil, aynı zamanda mitoslar, zihinsel durum ve diğer psikolojik boyutlar da vurgulanmıştır. Son olarak kitapta derin -ve tamamiyle Durkheimvâri- bir ahlâkî vurgu vardır. Durkheim'ın kendisi yaşadığı çağın ahlâkî durumuyla derinden ilgiliydi. Hem *Toplumsal İşbölümü,* hem de *İntihar* adlı yapıtlarının son sayfaları bu ilgiyi açığa çıkarır. Durkheim, ahlâkî kaygılardan hareketle, toplumsal bağları güçlendirmek için lonca benzeri ara kurumların yeniden yaratılması türünden önerilerde bulunmaktan çekinmemişti. Mauss'un da siyasal olarak benimsediği hümanist sosyalizm ile bağdaştırdığı bir önerisi vardı. Bu öneri, klâsik yükümlülük duygusunun çağdaş toplumlarda bilinçli olarak yeniden yaratılmasıydı. Diğer bir deyişle, vermek-almak-ödemek üçlüsünden oluşan ve bilimsel çözümlemesinin konusunu teşkil eden yükümlülük duygusunu tekrar canlandırmak.

Maurice Halbwachs (1877-1945) Mauss gibi Halbwachs da Durkheim'ın öğrencisiydi. Durkheim'la *l'Année sociologique* adlı yıllığı çıkardı ve yaşamı boyunca Durkheim'ın ilkelerine genellikle sadık kaldı (Yaşamı ise İkinci Dünya Savaşı sırasında Fransız Direniş Hareketine katıldığı için Nazilerce kurşuna dizilmesiyle sona erdi). Ancak Mauss'da olduğu gibi Halbwachs'da da kapsanan alanın ve yöntemin Durkheim'a kıyasla önemli ölçüde genişlediğini görüyoruz. Halbwachs, toplumsal sınıf üzerine yaptığı çalışmada (ki Durkheim bu konuyu tamamen gözardı etmişti) karşılaştırmalı çözümleme ile psikolojiyi birleştirmişti.[44] Halbwachs'ın intihar hakkındaki çalışması Durkheim'ın klâsik eserini oldukça yakından yansıtır, ancak kullandığı istatistiksel yöntem Durkheim döneminin olanaklarına kıyasla çok daha gelişmiştir (Halbwachs'ın çalışması 1930'da yayınlanmıştı). Belki daha da önemlisi, Halbwachs'ın intihar nedenlerine eğilmek istemesidir. Durkheim bu tür nedenlerin araştırılmasını bilimsel alanın dışında gördüğünü belirtmişti. Halbwachs ise intihar nedenleriyle ilgilenir ve bu ilgisinden dolayıdır ki Durkheim'ın belirlediği intihar türlerini geliştirebilmiştir. Durkheim bir amaç uğruna intihardan bahsederken, bu tür bir olayın tam anlamıyla bir intihar olduğunu ancak "bencillik" ya da "anomi" yerine bir grup veya kültüre aşırı bağlılıktan kaynaklandığını savunmuştu. Halbwachs ise bu fikrin karşısındadır. Ona göre, bu tür bir kendini yoketme arzusu intihar kategorisinin tamamen dışındadır. Psikolojik ve kültürel boyutlarıyla intihardan değişik bir kategori olan fedâkârlık kategorisine girer. Kuramsal açıdan ilginç olan nokta şudur: Halbwachs, Durkheim'ın intihar olgusunu incelerken kullandığı yapısalcı yaklaşımı terketmeden bu yaklaşımı genişletmiş ve derinleştirmiştir. Bunu ise, Durkheim'ın hesaba katmak istemediği psikolojik alana girerek başarabilmiştir.[45]

Halbwachs'ın yapısalcı incelemelerinin belki de en cesuru *Belleğin Toplumsal Temelleri* adlı yapıtıdır. İlk kez 1925'te yayınlanan bu yapıt, herhangi bir çağ için olağanüstü bir çalışmadır. Bu kitabın kökeni de ustası Durkheim'ın fikirlerini taşır. Kitap, rüyalar üzerine Durkheimcı bir bölümle başlar. Ancak hemen bireysel belleğin toplumsal temellerinin derinlemesine bir çözümlemesine geçer. Dilin işlevi; aile geleneğinin bireysel imajlar, din ve toplumsal sınıf ile ilişkisi - Halbwachs bireysel bellek ile toplumsal düzen arasındaki ilişkiyi ortaya koyarken tüm bu konuları ele alır.[46]

Halbwachs'ın çalışmaları arasında yapısalcı eğilimine en iyi örnek son yapıtı olan ve

1941'de Fransa'da yayınlanan *Efsanenin Topografyası* adlı yapıtıdır. Bu kitabın yayınladığı tarihte herhalde çok daha ivedi meseleler kafasını meşgul ediyordu. Bu olağanüstü çalışma meşhur bir kutsal yerin sosyal-psikolojik yönden incelenmesini ve gelenekle efsanenin birleşerek orada yaşayanların ya da oraya hacca gidenlerin toplu belleğine dönüşmesini içerir. Bu yapıtta insanların gereksinimleri değiştikçe kutsal yerin görünümünün de nasıl değiştiğini görüyoruz.

Halbwachs'dan ayrılmadan önce, kısa da olsa, son yıllarda giderek güçlenen demografik ve morfolojik ilgilerine değinmeden edemeyeceğiz. Durkheim'ın çalışmalarında, özellikle *Toplumsal İşbölümü*'nden, toplumsal morfoloji kavramı çok basit olarak ele alınmıştı. Halbwachs, Durkheim'ın çözümlemesini daha ileriye götürdü. Hatta ciddi bilim adamlarından bazıları Halbwachs'ın uzun vadede sosyolog olarak öneminin, nüfus verilerinin morfolojik kullanımına ilişkin girişimler de yattığına inanmaktadırlar.

A.R. Radcliffe-Brown (1881-1955) Kimi okuyucular, bu ünlü İngiliz sosyal antropologu Durkheim çerçevesinde ele almamızı en azından tartışılır bulacaklardır. Radcliffe-Brown'ın özgünlüğünü hiçbir şekilde gözardı etmiyoruz. İngiltere'deki üniversite hocalarının güçlü ve kafasını şekillendirici etkilerini de küçümsüyor değiliz. Bu hocalar arasında W.H.R. Rivers, A.C. Haddon ve C.S. Myers gibi isimler vardır. Nitekim, Radcliffe-Brown'ın ilk önemli yapıtı olan *Andaman Adalılar* (1922) Rivers ve Haddon'a ithaf edilmiştir. Ayrıca, eski Yunan filozoflarından Herbert Spencer'a kadar birçok düşünürden etkilenmiştir. Kuşkusuz, Durkheim'ı hiç okumamış olsa bile, Radcliffe-Brown sosyal bilimci olarak gene de ün yapardı.

Ancak gerçek şudur ki Durkheim'ın yazılarını okumuştu. Fransa dışında, Durkheim'ın çalışmalarının sadece kuramsal-felsefî önemine değil, aynı zamanda toplumsal davranışları ampirik olarak incelemedeki değerine de ilk dikkati çekenler arasındaydı. Durkheim, Amerika Birleşik Devletleri'nde 1930'ların sonlarından beri süregelen bilimsel otoritesini herkesten çok Radcliffe-Brown'a borçludur. Daha önce Amerikalıların Durkheim'a dikkat çekme çabaları başarısızlıkla sonuçlanmıştı. Radcliffe-Brown 1931'de Chicago Üniversitesi'ne altı yıllık bir görevle gittiğinde (daha önce bir dizi konferans vermek üzere de orada bulunmuştu), o güne kadar kimsenin yapamadığı bir şekilde Durkheim'ın kuramsal açıdan toplumsal yapı ve toplumsal işlev alanlarındaki büyüklüğünü gösterebilmeyi becermişti. Durkheim'ın çalışmalarının bazı yönlerini her ne kadar sorguluyorduysa da, toplumsal olguların yapısal niteliğini ısrarla vurgulamasının ve toplumsal yaşamdaki önemli işlevlerin biyolojik ya da psikolojik gereksinmeler yerine toplumsal yapılara ilişkin işlevler olduğunu belirtmesinin değerini gene de anlamıştı. Büyük bir olasılıkla, Durkheim'ın Radcliffe-Brown'ı en çok etkileyen yönü yapı ve işlev arasında kurduğu ilişki ve toplumsal dayanışmanın kökenleri, şekilleri ve insan zihnindeki etkisine duyduğu ilgiydi. Durkheim'ın *Kurallar* adlı yapıtında işlev kavramını incelemesini, bu kavramın toplumsal olgulara ilk sistematik ve bilimsel uygulanışı olarak övmüştü.

Radcliffe-Brown'ın yapı ve işleve verdiği önem, yukarıda da değindiğimiz gibi, Durkheim'ı yakından incelemiş olmasına bağlıdır ve Durkheim sonrası sosyal bilimciler arasında görülmesine neden olmuştur. Radcliffe-Brown, Durkheim'ın aksine, tecrübeli bir saha araştırmacısıydı. Buna rağmen, en büyük ve en kalıcı etkisi kuramsal alanlarda olmuştur ve ileride de bu etki devam edecektir.

Radcliffe-Brown'ın çağdaş toplumsal düşünceye katkısını anlayabilmek için, İngiltere'de Spencer ve Tylor'ın öncülüğünü yaptıkları toplumsal evrimcilik *(social evolutionism)* kuramını reddetmesine değinmemiz gerekecek. Her ne kadar Radcliffe-Brown, Spencer'ın çalışmalarını okumak ve takdir etmekle işe başladıysa da, zamanla aynen Durkheim gibi Spencer'ın faydacı bireyciliğinden ve kurumların evrimsel gelişimine ilişkin tüm dünyayı kapsayıcı evreler inşa etmesinden dolayı Spencer'dan soğudu. Bu tür bir yaklaşımın zaman, mekân ve özel durumları gözardı ettiğini, herhangi bir olgunun özellikleri ile içine oturduğu ortam arasındaki ilişkiye bakmadığını ve hem kendisinin hem de Durkheim'ın tanımladığı şekilde gerçek bilimsel yöntemin temel ilkelerini bir kenara ittiğini ilk anlayanlardan biri Radcliffe-Brown'dı. Çalışmaları bazen "tarihsel boyut içermediği", hatta "tarihe karşı olduğu" gibi savlarla eleştirilmişse de aslında bu doğru değildir. Radcliffe-Brown "tarihsel" diye nitelendirilen ama gerçekte yüzeysel evrimsel açıklamalar içeren yaklaşımlara karşıydı. Ayrıca yazılı belgeleri olmayan kabileleri ya da halkları tarihçilerin kullandığı teknikleri uygulayarak incelemenin mümkün olduğunu savunan çalışmaların da karşısındaydı. Yazılı belgeleri olan halklar için tarihçinin yaklaşımı yararlı ve açıklayıcıdır, der Radcliffe-Brown. Ancak, bu tür belgelere sahip olmayan toplumlarda, tarihsel olayları ya da tarihsel gelişmeyi açıklaması çabası, kuramların kökenlerini ya da nedenlerini bulma uğraşı, "yapay tarihçilik" ve "yapay neden-sonuç ilişkileri"ne yol açar. "Burada ileri sürdüğümüz görüşe göre, bu tür kuramlar yürütmek sadece yararsız değil, yararsız olmaktan öteye, kötüdür."[47]

Radcliffe-Brown'ın düşüncesine göre, ilk antropologlar çalıştıkları ilkel toplumlarda yapı, işlev ve diğer önemli öğelere ilişkin bilimsel yasalar aramak yerine, Batı Avrupa'nın dünyadaki konumuyla bağlantılı varsaydıkları "insanlığın kökeni" ve gelişme evreleri aradılar. "Güney Afrika'da Annenin Erkek Kardeşi," adlı ünlü makalesinde Radcliffe-Brown, aile yaşamında erkek kardeşin ayrıcalıklı konumunu çok eski bir anaerkil (matriyarkal) döneminin kalıntısı olarak gören kuramları sorguluyordu. Bu tür kuramların, belge yokluğunda, hiçbir zaman kanıtlanamayacağını ileri sürüyordu. Ancak, yapabileceğimiz tek şey, annenin erkek kardeşinin konumunun kabile toplumunun diğer boyutlarıyla, değerleri, normları ve işlevleriyle olan mantıksal ilişkisini ortaya koymaktır. Bunu ise Radcliffe-Brown örnek teşkil edecek bir şekilde gerçekleştiriyordu. Kesin sonuçlar veremeyecek ve aslında olanaksız olan evrimsel kökenler arama çabası yerine, mevcut verilere dayalı sonuçlar ortaya çıkardı. Bu nedenlerdir ki Radcliffe-Brown'ın yapısal-işlevsel çözümleme türü tamamiyle statik ve değişmeye ve tarihe duyarsız olmakla suçlandı.

Bu tür bir suçlamayı ise hak etmemişti. Tarihi olan halklar için - diğer bir deyişle, yazılı tarihi olan toplumlar için - tarihsel yöntemler kullanılabilir. Yazılı belgeleri olmayan halklar için, pek çok Amerikalı etnoloğun yaptığı gibi "tarihsel yöntem"den bahsetmek ise tam bir özentidir, çünkü kullanılacak bir tarih yoktur, sadece yetersiz kanıtlardan çıkarsanarak zaman içinde yerleştirilmiş görüşler vardır. Radcliffe-Brown *Toplumun Doğal Bilimi* adlı yapıtında şunları yazıyordu:

> Bir toplumun özelliklerinin iki şey tarafından belirlendiği söylenebilir: Birincisi, toplumun insanlardan oluşması gibi basit bir olgu tarafından belirlenir; ve ikincisi, bu insanların iç dünyaları tarafından belirlenir. Ne kadar araştırma yaparsanız yapın, toplumun özelliklerini insanların doğasına basit bir gönderme yaparak

açıklayabilmek olanaksızdır; ancak, insanları *belirli bir düzene göre* inceleyeceksiniz, evet. *Sosyal bilimci, birimlerin yapısal düzenlemesini inceler ve her birinin iç yapısını* olduğu gibi kabullenir.[48]

Durkheim bu noktayı bu kadar etkili bir biçimde anlatamazdı!

Toplumsal olgulara yapısal açıdan yaklaşımı sonucundadır ki Radcliffe-Brown pek çok sosyal bilimcinin yapmadığı bir ayrımı, değişmenin niteliğine ilişkin çok önemli bir ayrımı yapar. Bir yandan "yapının içinde değişme" vardır ki bu tür bir değişme, örneğin, birbiriyle önceden bir ilişkin olmayan iki kişinin evlenmesi, çocukları olması, vb. durumlarda ortaya çıkar. Buna, birçok bireyin yaşam biçimlerinde bir değişiklik olmuştur diyebiliriz; ancak toplumsal yapıda bir değişiklik yoktur. Diğer bir deyişle, örneğimizdeki evliliğin içine oturduğu, bu "değişmenin" gerçekleştiği ortamda, yani evlilik kurumunda bir değişiklik olmamıştır. Radcliffe-Brown, evlilik yapısını değiştiren tür bir değişmenin çok farklı olduğunda ısrar eder. Bu ikinci tür değişme daha nadiren gerçekleşir. Çeşitli etkilerden dolayı ortaya çıkan iç ya da dış çalkantıların bir sonucudur.[49] Nasıl ki Radcliffe-Brown'ın yapısalcılığında toplumsal ilişkileri "insanların doğasından" çıkarsayamazsak, (ama bu ilişkileri olduğu gibi ele alıp inceleyebiliriz), iki tür "değişmenin" ilkini alıp üstüste ekleme yoluyla ikincisini açıklamak için de kullanamayız.

Bu açıdan baktığımızda, Radcliffe-Brown'ın toplumsal değişmenin varlığına ya da çalışılmasına karşı önyargılı olduğu söylenemez. Öğrencilerinden birçoğu Afrika'daki ve dünyanın diğer bölgelerindeki toplumsal değişme üzerine değerli çalışmalar yapmışlardır. Ancak bunların hemen hemen hepsi ilkel insanların başkalarıyla çatışmaları ve temasları sonucunda ortaya çıkan gözlemlenebilir değişmeler üzerinedir. Batı toplumunun yayılması sonucu bu tür değişmelerin ise, bu yüzyılda zengin örnekleri vardır.

Radcliffe-Brown, antropolojinin toplumsal yapının incelenmesinden ibaret olduğu varsayımını yapmıyordu, ancak, yapı sorununa disiplin içinde çok önemli, hatta en önemli yeri vermişti. Birçok Amerikalı ve İngiliz antropologların pek açık olmayan bir biçimde "kültür"e atfettiklerini, Radcliffe-Brown -aynen Durkheim gibi- hem bireylerin rollerini, hem de kültürel özelliklerini belirleyen toplumsal bağlar ve ilişkiler ağını inceleyerek açıklamaya çalışıyordu. Antropolojide ve sosyolojide kültürel okul dedikleri, sırf kültürel özelliklerin gözönüne alınması sonucu ortaya çıkmıştı. Bu özellikler maddî olabilir ya da olmayabilirdi. Bireyin dışında olabilir ya da kişisel yapısının bir parçası olabilirdi. Sadece kültüre bakarak, kültürün değişik yönlerini inceleyerek ve devamlılığı sağlayan kültürel miras türlerini araştırarak bilimsel bir açıklama yapılabileceği düşünülüyordu. Radcliffe-Brown bu yaklaşımı sorgulamış, özellikle Amerika'da kültürel okulun yetersizliklerini, hatta çarpıtma sayılabilecek açıklamalarını ayrıntılarıyla ortaya çıkarmıştı. Bu başarıları arasında sayılmalıdır. Bunun da ötesinde diğer bir başarısı, Durkheim ve Durkheim'ın Mauss gibi yakın öğrencilerinden hareketle, toplumsal sistem ve yapılarla çalışmanın hayatî önemini vurgulamasıydı.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, ister antropolojide isterse sosyolojide olsun, Amerikan sosyolojisine Durkheim düşüncesinin ciddî bir biçimde girişini Amerikan sosyal bilimcileri herkesten çok Radcliffe-Brown'a borçludur. Hâlâ antropoloji ve sosyolojide Chicago okulu diye adlandırılan akım Radcliffe-Brown'ın 1929'da Chicago'yu ziyareti ve 1931'den itibaren 6 yıl orada kalması ile bağlantılıdır. Amerika'da sosyal antropolojinin

ilerlemesine yol açan gelişimlere herkesten çok Radcliffe-Brown katkıda bulunmuştu.

Annales Okulu. Bu noktada, her ne kadar Durkheim sonrası gelenek içinde kalıyorsak da, tarihe dönüyoruz. İlk gönderme yapacağımız yayın Fransa'daki ünlü dergi *Annales: Economies, sociétés, civilisations* olacak. Bu dergi, 1929'da Strasbourg Üniversitesindeki iki tarih profesörü tarafından çıkarılmaya başlanmıştı. İkinci olarak, *Ecole pratique des hautes études: Sciences économiques et sociales*'ın ünlü "VI. Seksiyonu"nu ele alacağız. Hem Profesör Lucien Febvre ve Profesör Marc Bloch tarafından yayınlanmaya başlanan derginin hem de Altıncı Seksiyonun kurulma nedenleri özünde aynıdır: Fransa'daki resmî kurumlardaki, özellikle de Sorbonne'daki tarih anlayışının reddedilmesi. Bu anlayışa göre tarih tamamen siyasal ve diplomatik açılardan ele alınıyor; olayların ve tarihsel şahsiyetlerin geçmişleri krolonojik ve tekdüze bir biçimde yazılıyor; her olay ya da şahsiyet açıkça ya da zımnen tamamen kendine özgü olarak kabul ediliyor; dolayısıyla başka olaylarla ya da olaylar dizisiyle bağlantılarının kurulması ve bilimsel karşılaştırmalar yapılması olanaksız görülüyordu.[50]

Annales okulunun tarihteki yapı kavramına nasıl baktığını kısaca anlatmadan önce, hem yararlı hem de ilginç bulduğumuz bir noktaya değinmek istiyoruz. Febvre ve Bloch *Annales* adlı dergiyi yayınlama fikrini Durkheim'ın *l'Année* adlı yıllığına hayranlıkları sonucunda benimsemişlerdir. Parantez içinde şunu da belirtelim ki bu iki isme kısa sürede bugün bu okulun en önemli temsilcisi olan Fernand Braudel de katılacaktı. Kurucudardan Bloch İkinci Dünya Savaşı sırasında Fransa'da Gestapo tarafından öldürüldü. Febvre ise 1956'da öldü. *Annales*'ın yayınlanma kararının arkasında, aynı düşüncede olan bilim adamları için odak noktası oluşturacak bir dergi bulunması gibi basit bir istekten öte nedenler vardı. Tarihin incelenmesinde Durkheim ve takipçilerinin yöntem ve kavramlarının kullanılması isteği de ağır basıyordu. Bunlar arasında, statik ya da dinamik boyutlarıyla yapı kavramı önemli bir yer tutuyordu.

Febvre, Bloch ve Braudel'e göre, geleneksel tarih yazımının (historiografinin) en büyük sorunu, Fransızların *histoire événementielle* dedikleri tarih anlayışı ile yakınlığıydı. Diğer bir deyişle, tarihin salt olaylar dizisi olarak görülmesi. "Önce bu oldu, sonra bu oldu, daha sonra bu oldu..." gibi. Üstelik, salt olaylar dizisi olarak görülmesi bir yana, çoğunlukla, sırf siyasal, diplomatik ve askerî olaylara bakılması. Bu olayların hangi ortamlarda ortaya çıktığının irdelenmesi ise baştan savma bir çabanın ötesine geçmiyordu.

Altıncı Seksiyon'un kurucuları ve onları takip edenler tarihle sosyal bilimleri birleştirmeyi olağanüstü bir başarıyla gerçekleştirdiler. Bildiğimiz kadarıyla başka hiçbir yerde bu birleşim böylesine kararlı ve özgün bir biçimde gerçekleşmemiş, bu boyutlarda bilimsel çalışma ve araştırmalarla desteklenmemiştir. (Altıncı Seksiyon'un 1972-73 ders programında *kırkdokuz değişik araştırma semineri* vardı. Bu seminerlerde toplumsal, eko-

nomik, düşünsel ve siyasal konuları Febvre, Bloch ve Braudel'in çizdikleri ortak çerçeve dahilinde ele alan çok geniş bir yelpaze mevcuttu. Dünyanın başka hangi yerinde - zenginliğine rağmen kesinlikle Amerika Birleşik Devletleri'nde değil - bu çapta yoğun bir tarih öğretimi ve araştırmaları bulunabilir?[51]

Ancak birçok yönden *Annales*'ın ve Altıncı Seksiyon'un en çarpıcı özelliği, tarihle sosyal bilimlerin birleştirilmesinden çok, tarihin niteliğinin ve yapısının radikal bir biçimde yeniden oluşturulmasıdır. Amaç, salt hümanist ya da sanatsal sonuçlar elde etmek yerine gerçekten bilimsel sonuçlara varabilmektir. Olayları ve şahsiyetleri ardarda sıralayarak çoğu kez birçok kuramsal çerçeveyi gelişigüzel tek bir çerçeveye sıkıştıran eski, geleneksel tarih değil, zaman ve mekân içinde yapıları inceleyen tarih.

Annales okulunun tarihe bakış açısını kısaca anlatmanın en iyi yolu, Fernand Braudel'in devâsâ eseri, *II. Felipe Döneminde Akdeniz ve Akdeniz Dünyası*'ndaki amaç ve yöntem üzerine yazdıklarına değinmektir. Aşağıda, kitabın ikinci basımının önsözünde aldığımız ve tarihçinin sorunsalını tanımlayan birkaç açıklayıcı cümle aktarıyoruz:

> "Her tarihsel araştırmanın karşılaştığı sorundur bu. Aynı anda hem sürekli ve dramatik değişmeleriyle dikkatimizi çeken görünürdeki tarihi anlatmak, hem de dipteki tarihi, hemen hemen sessiz ve her zaman çekingen, ne gözlemleyicilerin ne de katılımcıların neredeyse farkına varmadıkları, zamanın inatçı silintilerinden pek az etkilenen tarihi anlatabilmek olanaklı mıdır? Her zaman düşüncemizin odak noktasını işgal etmesi gereken bu temel çelişki, bilgi ve araştırma için hayatî bir araç olabilir. İnsan yaşamının her alanı için geçerlidir ve karşılaştırmanın niteliğine göre çeşitli şekiller alabilir.
>
> Tarihçiler zamanla bu çelişkiyi *yapı* ve *konjonktür* kavramlarıyla tanımlama eğilimine girmişlerdir. Açıktır ki değişik tür yapılar olduğu gibi değişik tür konjonktürler vardır. Dolayısıyla, hem yapının hem de konjonktürün devamlılığı da değişebilir. Tarih çokboyutlu açıklamaları kabul eder ve ortaya çıkarır. Bir anlamda, bir zaman kesitinden ötekine dikey olarak uzanır. Ve her kesitte ayrıca yatay ilişkiler ve bağlantılar vardır..."[52]

Durkheim'ın, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları* adlı kitabında "toplumsal ortam"ın niteliği ve önemini anlatırken hemen hemen aynı tür bir tarih görüşüne vardığını söylersek, sanırız Braudel'in özelliğinden birşey kaybettirmemiş oluruz. Durkheim için toplumsal ortam aynı anda hem tarihsel yapıların hem de coğrafya, nüfus ve insan ilişkilerinin kesişmesidir.

Braudel'in *Akdeniz*'i yarım yüzyıllık bir dönemi derinlemesine inceler ve konunun olası her boyutunu ele alır - fiziksel çevre ile sözkonusu dönem sırasında ve öncesindeki uzun vadeli değişmeler; deniz kıyıları; adalar; bölgedeki çeşitli iklimler; mevsim değişiklikleri; önemli kara ve deniz yolları; ulaşım araçları; maden cevherleri; tarım; madencilik; ve incelenen dönemde bu bölgenin ekonomik, siyasal, toplumsal, kültürel ve düşünsel yaşamının bütün boyutları. Yöntemsel yaklaşımı yanısıra insanı şaşırtan boyutlarda bir tarihsel çalışmadır ve, tabii, çok yaygın bir beğeni kazanmıştır. Marc Bloch'un daha önce feodalizm üzerine olan olağanüstü çalışmasında yaptığını bu kez Braudel Akdeniz yaşamının yarım yüzyıllık dönemi için yapmaktaydı: Uzun ve kısa vadeli değişme yapılarını yakalamak ve ayrıntılı çözümlemelerle bu yapılar içine "bağımlılık ilişkileri"ni örmek - aile ilişkileri, toplumsal sınıf, köy topluluğu ve yerel

kilise cemaati dahil olmak üzere. Ayrıca, bu ilişkilerin *événement* ya da *courte durée,**, "konjonktür" ya da *moyenne durée,*** "yapı" ya da *longue durée**** ve, tabii, bütün bunların çeşitli noktalarda kesişmelerinden nasıl etkilendiklerini - ve bunları nasıl etkilediklerini incelemek.

Daha önce Lucien Febvre, ki *Annales* hareketini yönlendiren oydu, kendi *II. Felipe ve Franche-Comté* kitabını yazmış, coğrafî, toplumsal, kültürel ve düşünsel boyutları aynı şekilde birleştirmiş, uzun vadeli gelişmelerle birden patlak veren kısa olayları eşzamanlaştırmıştı (senkronize etmişti). Daha sonra Febvre'in Rabelais ve dönemi üzerine olan çalışması aynı tür yetenek bir içgüdüler dizisini ortaya çıkarmıştı. Kitabın başlangıcında, Rabelais'nin birinci sınıf bir portresini sunduktan sonra dönemin "zihinsel donanımı"nın ayrıntılı bir incelemesini yapar - o günkü belgelerden çıkarsanabilecek ve dönemin toplumsal ve düşünsel yapısını oluşturan ortak kelimeler, hisler ve değerler silsilesini ortaya koyar.

Eğer şu ana kadar *Annales* okulunda bir hata aranacak olursa, *histoire totale* diyebileceğimiz tür yaklaşıma olan görünüşteki tercihlerini belirtebiliriz. Diğer bir deyişle, bir çağ ya da bir yörenin her boyutuna değinerek konuyu bütünüyle kuşatan bir yaklaşım. Bu tercihin karşısında J. H. Hexter'in *histoire probléme* diye adlandırdığı yaklaşımı örnek gösterebiliriz. İkincisinde, belirli bir sorunsal çerçevesinden tek bir zaman ya da yörenin yoğun ve çok boyutlu incelenmesine olanak tanıyan, aynı zamanda başka yöreler ve zamanlarda benzer bir sorunsal ortaya çıkmışsa, gerektiğinde bir ekip çalışması şeklinde, karşılaştırmalı yaklaşımlara da açık olan türde bir anlayış görmekteyiz.

Ancak, bunu söyledikten sonra, gene de Braudel'in *Akdeniz*'i gibi bir çalışmayı takdir etmemiz gerekir. Tarih ile sosyal bilim yaklaşımlarını böylesine olağanüstü bir sentezle birleştirebilmek nadirdir. Tarih ve sosyal bilim alanlarına harcanan bütün malî kaynaklara rağmen Amerika Birleşik Devletleri'nde bile bu çapta bir çalışma yapılmamıştır. Sosyal bilimler çalışmış tarihçilerin ve tarihin tekniğini ve bakış açısını özümsemiş sosyal bilimcilerin neler yapabileceği hakkında bir derstir bu. Hexter, Braudel'den aşağıdaki aktarmayı yapıyor:

"Çok isterdim ki genç sosyologlar çıraklık dönemlerinde en mütevazi bir arşivde dahi olsa en basit tarihsel sorunları incelemeye vakit ayırabilsinler; hiç olmazsa tek bir kez kısır ders kitaplarının ötesinde basit ama uygulanmadan anlaşılamayacak bir zanaatla temas kurma olanakları olsun."[53]

Claude Lévi-Strauss ve Jean Piaget

Fransız yapısalcı geleneğinin bu yazıda bahsedeceğimiz en son iki temsilcisi çalışmalarında Comte, Durkheim ve Mauss'tan itibaren gelişimini izlediğimiz bu gelenekten bazı farklılıklar ortaya koymuşlardır. Ancak hem Lévi-Strauss'un hem de Piaget'nin kökenleri Durkheim ve öğrencilerine, özellikle de Mauss ve Halbwachs'a geri

---

* *Evénément* ya da *courte durée:* kısa süreli olaylar

** Konjonktür ya da *moyenne durée:* orta vadeli konjonktürel ortam

*** Yapı ya da l*ongue durée:* uzun dönemli yapısal ortam. (Çevirmenin notu)

gider. Lévi-Strauss bir sosyal antropologdur. Hiç kuşkusuz yaşayan en önemli Fransız antropologudur. Piaget ise, tabii, özellikle çocuklarda bilişsel süreçlerle ilgili çalışmalarıyla ünlüdür. Ancak, daha önce de belirttiğimiz gibi, bu iki düşünürün çalışmalarında sosyolojinin etkisi bilinir ve daha da önemlisi, bu iki bilim adamının çalışmalarının sosyoloji üzerindeki etkisi giderek artmaktadır.

Lévi-Strauss (1908-1988) Lévi-Strauss Brüksel'de doğdu. 1927-32 yılları arasında Paris Üniversitesi'nde felsefe ve hukuk eğitimi yaptı. Daha sonra Güney Amerika'ya gitti ve Brezilya'daki Sao Paulo Üniversitesi'ne sosyoloji profesörü oldu. Ünlü yazılarına ve tüm yaşamı boyunca giderek gelişen gözlemlerine temel teşkil eden saha araştırmalarına Brezilya'da başladı. İkinci Dünya Savaşı sırasında dört yıl boyunca New York'taki *New School of Social Research*'ün öğretim üyeleri arasındaydı. 1950 yılında Paris Üniversitesi'ndeki *Ecole Pratique des Hautes Etudes*'de araştırma yöneticiliğine getirildi. 1959'da Collège de France'da sosyal antropoloji kürsüsüne atandı. 1988'de ölene dek bu görevini sürdürdü.

İlk önemli eseri *Akrabalığın Temel Yapıları* (1949) adlı kitabıdır. Kitabın adı bile Durkheim'ın klasik eserinin etkisini belli etmeye yeterlidir.

Ancak, Lévi-Strauss'un bu çalışmasının asıl ilham kaynağı, Mauss'un karşılıklı ilişkileri vurgulayan armağan konusundaki kalıcı eseridir. Lévi-Strauss, Mauss'un değerli eşyaların dolaşımına ilişkin önerisini dünyadaki temel akrabalık topluluklarına ve ensest yasaklarına uyguladı. Bu konu, Durkheim ve öğrencilerinin derin ilgisini çekmişti. Kısaca anlatacak olursak, Lévi-Strauss'un karşılıklılık *(reciprocity)* kuramına göre bir erkeğin bir kadına el sürmemesi ve dolayısıyla başka bir erkekle ilişki kurmasına olanak tanıması, bir yerlerde bu adamın malı olabilecek başka bir kadın bulunduğunu gösterir. Lévi-Strauss'un bu çalışması hem akrabalık hem de totem tabuları hakkında gerçekten özgün bir kuramdı ve 1949'da yayınlandığında büyük bir ilgi, hatta tartışmalara yol açan bir ilgi gördü.[54]

Bu eserini izleyen yığınla çalışması ve fikirleri gözönüne alındığında, akrabalık üzerine olan yayınında belki de en önemli nokta şudur: Akrabalık ve totem sistemlerinde gördüğümüz karşılıklılık biçimlerini açıklamak için "insan zihninin bazı yapıları"na bakmamız gerekir. Hâkim yapılar, bireyin başkalarıyla olan ilişkilerinden çıkar. Bu çalışmada, çocukların davranışları ve düşünce süreçleri üzerine epeyce bilgi vardır. Çıkarılan sonuç ise, çocuğun yaşamının erken bir safhasında gördüğümüz karşılık verme yeteneğinin büyük ölçüde çocuğun toplumsal gruba yakın olma istemini yansıttığıdır.

Daha sonraki yıllarda *Yaban Düşünce* (1962) adlı yapıtında Lévi-Strauss, önceki eserinin bazı nitelikleri, özellikle de akrabalık biçimlerinin "bilinçsiz kökenleri" hakkında yazdıklarından dolayı özür dileyecekti.

> Şunu itiraf etmeliyim ki istemeden ve bilinçsiz olarak bu tür yanlış fikirleri (Sartre'ın bazı fikirlerini kastediyor) destekledim. *Akrabalığın Temel Yapıları* adlı yapıtımda sanki evliliğe ilişkin (matrimonyal) değiş-tokuşun bilinçsiz kökenlerini arıyormuşcasına bir yaklaşıma girdim. Değiş-tokuşun grupların *praxis*'inde (uygulamada) kendiliğinden ve güçlü bir biçimde ifade edilmesi ile bilinçli kuralların aynı gruplarca nasıl düzenlendiği ve denetlendiği arasında daha keskin bir ayrım yapmam gerekirdi.[55]

Buna rağmen, Edmund Leach'in Lévi-Strauss değerlendirmesine katılmamak güçtür. Lévi-Strauss'un *Tristes Tropiques* (1955) (1958'de İngilizce'ye *A World on the Wane; Structural Anthropology* başlığıyla çevrilmiştir); *Yaban Düşünce* (1962); *Totemizm* (1962) (son yıllarda dört cilt olarak yayınlanan büyük çalışması) adlı yapıtlarını okudukça, Lévi-Strauss'un asıl amacının "kollektif olayların bilinçsiz niteliği"ni aramak olduğu iddiasına katılmamak güçtür. Leach'ın belirttiği gibi:

> Freud gibi Lévi-Strauss da düşünce oluşumunun her yerde ve herkes için geçerli olabilecek ilkelerini bulmaya çalışıyor. Bu ilkeler... Bizim beyinlerimiz açısından geçerli olduğu kadar Güney Amerikalı Kızılderililerin beyinleri açısından da geçerlidir... Eğer bozulmamış şekliyle her yerde geçerli olan ilkel mantığı anlamak istiyorsak, son derece ilkel ve teknolojik açıdan gelişmemiş insanların (Güney Amerikalı Kızılderililer gibi) düşünce süreçlerini incelememiz gerekir. Mithosları çalışmak bu amacı gerçekleştirmenin bir yoludur.[56]

Mithoslar, hiç kuşkusuz, Lévi-Strauss'u en çok ilgilendiren konular arasına girmiştir. Tabii bu ilgi mithosları kendi içinde incelemek değil, insanlığın temel düşünce ve davranış yapılarını bulmak amacını taşır. "Tarihsel" ve "mithik" (söylensel) halklar arasında yaptığı ayrım çok sık eleştirilmiştir. Lévi-Strauss'a göre tarihsel geçmişini koruyabilmiş insanlar geçmişi bugünü aydınlatmak amacıyla kullanılır. Bu tür bir tarihsel bilince sahip olmayanlar, mithosların yaşamlarında önemli bir rol oynadığı insanlar ise, mithosları geçmişi yeniden yaratmak için kullanırlar. Açıktır ki "tarihsel" insanlar da mithik yapılara sahiptir, hatta tarih yazımı bu yapılar etrafındadır. Öte yandan, her ne kadar mithoslarla içiçe yaşasalar bile, tarihsel bir bilinçten tamamiyle yoksun halklar ya yoktur ya da sayıca çok azdır.

En büyük hayranlarının bile kabul etmek zorunda kaldığı gibi, Lévi-Strauss'un yazılarının açık olmayan ya da tutarsız tarafları çoktur. Ancak bütün bunların ötesinde, çağdaş düşüncede benzersiz olan ve giderek daha çok sosyologun kafasını meşgul etmeye başlayan bir yapısalcı yaklaşımı vardır. Kuşkusuz, Lévi-Strauss'un yazılarındaki bazı bölümlerde Durkheim ve Mauss'a giden düşünsel kökleri bulabilmek son derece güçtür. Bu bölümlerde bireyin zihnine, genelinde zihinsel kategorilere ve toplumsal-öncesi düşünce kalıplarına eğilir. Bütün bunlar, Durkheim'ın katı nesneliği ve toplumsal açıdan görülebilir olanı incelemesiyle bağdaşmaz. Buna rağmen Lévi-Strauss Collège de France'da sosyal antropoloji kürsüsüne atandığında yaptığı konuşmada, Durkheim'ın yöntem ve kuramının kendi gelişiminde oynadığı vazgeçilmez rolü kesin ve güzel bir ifadeyle vurgulamıştır. Lévi-Strauss bu konuşmasında, "Durkheim, Fransa'nın sosyal antropolojiye katkısını simgeler" der.[57] Daha önce de belirttiğimiz gibi, hepsinin ötesinde, Marcel Mauss'un *Armağan Üzerine Bir Deneme* adlı yapıtını okuması sonucunda "Malebranche'ın Descartes'ı ilk okuduğunda hissettiklerine benzer duygulara kapılmıştı: Kalbin hızlı hızlı çarpması, kafanın içinde birşeyler kaynaması..."

Ayrıca, her ne kadar Leach ve başkaları Lévi-Strauss'un "yapı" kavramını bütün insanların zihinlerindeki evrensel kategorilere tekabül ettirdiğini iddia ediyorlarsa da, *Yapısal Antropoloji* adlı yapıtının bazı bölümleri bu neo-Kantçı görüşü açıkça yalanladığını ortaya koyar. Aşağıdaki cümleler bu bakımdan öğreticidir.

> "Toplumsal yapı" kavramının ampirik gerçekle hiçbir ilgisi yoktur. Gerçek üzerine inşa edilmiş modellerle ilgilidir. Bu nedenle, toplumsal araştırmalarda

toplumsal yapı kendi başına bir alan teşkil etmez. Her tür toplumsal araştırmaya uygulanabilecek bir yöntemdir. Diğer disiplinlerde geçerli olan yapısal çözümleme gibi... Bu noktayı aklımızda tutarak şunu söyleyebiliriz ki yapı, birçok şartı karşılayan bir modelden oluşur.

İlk olarak, yapı bir sistemin özelliklerini sergiler. Birçok öğeden oluşur ve bu öğelerin hiçbiri diğer bütün öğelerde de değişikliklere yol açmadan değişim göstermez.

İkinci olarak, ele alacağımız herhangi bir modelde bir dizi dönüşüm düzenleme olanağı bulunmalıdır ki aynı tür modeller grubu oluşturabilelim.

Üçüncü olarak, yukarıdaki nitelikler, modelin öğelerinden biri ya da birkaçı bazı düzeltmelere tâbi tutulduğunda modelimizin nasıl bir tepki göstereceğini öngörmemizi sağlar.

Son olarak, model öyle kurulmalıdır ki gözlemlenmiş bütün olguları hemen anlaşılabilir kılsın.[58]

Şu da bir gerçektir ki fikirlerinin ve vardığı sonuçların bütün zenginliğine rağmen Lévi-Strauss, yapısalcılığın yöntemi üzerine tutarlı ve kesin bir yorum sunamamıştır. Yukarıdaki alıntı dahil çalışmalarının bazı bölümlerinde Comte ya da Durkheim'ın hata bulabileceği pek az şey vardır, hatta hiç bir şey yoktur denilebilir. Ancak, başka bazı bölümler vardır ki hem mantık hem de mithoslarda kendini gösteren zihin ve zihinsel nitelikleri neredeyse Kantçı bir yaklaşımla ele alır.

Belki de Lévi-Strauss'un yapısalcılık hakkındaki görüşünü anlayabilmemiz için en iyi yol "yaban düşünce"deki mithos kavramını ele alışına bakmaktır. Bu konu son yirmi yıldır kafasını meşgul etmektedir. Önce, "yaban düşünce"den ne kastediliyor?

> Yaban düşüncenin en önemli özelliği zaman boyutunun dışında olmasıdır. Amacı, dünyayı hem eşzamansal (senkronik) hem de ardzamansal (diakronik) bir bütün olarak kavramaktır. Buradan edindiği bilgi ise, karşılıklı duvarlara monte edilmiş ve birbirini yasıtan aynaların sunduğu bilgi gibidir... Yaban düşünce bilgisini *imagines mundi*'lerin* yardımıyla derinleştirir. Dünyayı anlamasını kolaylaştırmak için, dünyaya iyi kötü bir benzerlik gösteren zihinsel yapılar kurar. Bu bağlamda yaban düşünce, örneksemeli (analojik) düşünce olarak tanımlanabilir.[59]

Levi-Strauss, Lévy-Bruhl'ün uygar insanın "mantıksal" düşüncesi ile ilkel insanın "mantık-öncesi" düşüncesi arasında yaptığı ünlü karşıtlığı tamamen reddeder. Lévi-Strauss'a göre ilkel zihin, "bizimkiyle aynı anlamda ve aynı biçimde mantıksaldır; ancak bizimki, evrendeki fiziksel ve dil ile ilgili nitelikleri ayı anda yakalar ve evren hakkındaki bilgimize uygular."

Lévi-Strauss'un yapıdan ne anladığını en iyi şekilde mithos kavramını ele alışına bakarak öğrenebiliriz. Ancak, bu konuda belirsizlikten arınmış olduğunu ima etmek yanlış olurdu. Sanat ve mithos arasında yaptığı ayrım burada önemlidir. Lévi-Strauss'a göre, sanat ürünlerinde "başlangıç noktası, bir ya da daha fazla nesne ve bir ya da fazla olaylar dizisinin estetik yaratıcılık tarafından ortak bir yapı ortaya çıkarılmasıyla birleştirilmesidir. Mithoslar da, aynı yoldan geçer, ancak ters taraftan yola çıkar. Yapıyı

---

* *Imagines mundi:* Dünyaya ilişkin somut görüntüler, (Çevirmenin notu).

bir dizi olaydan oluşan (çünkü bütün mithoslar bir öykü anlatır) bir nesneyi yaratmak için kullanırlar. Dolayısıyla, sanat bir setten (nesne + olay) yola çıkar ve bunun yapısını keşfeder. Mithos yapıdan yola çıkar ve bu yapı vasıtasıyla bir set (nesne + olay) inşa eder."[60]

Lévi-Strauss için mithoslar hiçbir şekilde, iddia edildiği gibi insanın mithos-üretme yeteneğinin, "gerçeğe" sırtını dönmesinin, "ürünleri" değildir. Mithosların asıl değeri, bazı buluşlar için uygulanmış ve hâlâ uygulanan gözlem ve düşünce yöntemlerinin kalıntılarını günümüze dek korumuş olmalarında yatar: "Tahminî bir örgütlenmenin ta başından beri, anlamlı bir dünyanın anlamlı bir şekilde sömürülmesine doğanın izin verdiği"[61] tür buluşlar.

Lévi-Strauss'un son yirmi yıldır giderek mithoslar üzerine yoğunlaşması, belirli bir toplumsal örgütlenmenin toplu bilincinden ziyade, insan zihninin toplu bilinçsizliğine verdiği önemle bağlantılıdır. Lévi-Strauss'un yorumcularından Edmund Leach'in yazdıkları aydınlatıcıdır:

> "Çözümlemenin genel amacı", bilinçsiz "insan zihnine" yerleşmiş ve olası permütasyon ve birleşmelerle bir çeşit cebir matriksi olarak düşünülmüştür; Ampirik kanıtlar sadece neyin mümkün olduğunun bir örneğidir... Lévi-Strauss "insan zihninin" nesnel bir varlığı olduğunu düşünür; zihin insan beyninin bir özelliğidir. Kültürel ürünleri inceleyerek ve karşılaştırarak insan zihninin özelliklerini öğrenebiliriz.[62]

Lévi-Strauss insanların, kafa yapılarından dolayı, dünyayı çift kavramlarla algıladıklarını belirtir-örneğin, tek ve çift rakamlarla. Antropologlar, bu düşünce biçiminin cebirsel matrikslerini geliştirerek dille bağlantılı eğilimlerin nasıl oluştuğu hakkında modeller inşa edebilirler. Leach, Lévi-Strauss'un, insanın hemcinsleriyle simgesel ilişki kurma yeteneğinin, beynin gelişim sürecinde "artı/eksi ayrımlarını yapmak, böylece oluşan çift kavramları birbiriyle ilişkili görmek ve bu ilişkileri bir cebir matriksi gibi düzenleyebilmek" yeteneğine bağladığını söyler.

Hiç kuşkusuz Lévi-Strauss'un düşüncelerinin gelişmesinde bir tür Neo-Kantçılığı gözlemleyebiliriz. Leach'in yazdığı gibi: "Dil ile ilgili kategoriler, insan beyninin evrensel olan yapısal özelliklerini, insan kültürünün gene evrensel olan yapısal özelliklerine dönüştürecek düzenekleri sağlarlar."[63]

Jean Piaget (1896- 1982). Piaget, bu makalede adı geçen kişiler arasında Durkheim sonrası yapısalcı gelenek içine en zor oturtulabilecek isimlerdendir. Herşeyden önce Piaget, özellikle çocuklarda öğrenme psikolojisine ilişkin özgün ve yönlendirici çalışmalarıyla tanınmıştır ve kuşkusuz her zaman bu çalışmalarla anılacaktır. Gerek *Çocuğun Dili ve Düşüncesi* (1926) adlı yapıtından başlayarak *Çocukta Mantığın Erken Gelişimi* (1964) adlı kitabına kadar, gerekse Cenevre'de önceleri üniversitede, daha sonra ise (Paris'te Sorbonne'da geçirdiği birkaç yıl ertesinde) Cenevre Uluslararası Epistemoloji Merkezi'nde uzun zamandır yaptığı araştırmalar ve öğretim görevliliği onu sosyologdan ziyade psikolog olarak tanımamızı sağlamıştır.

Ancak, Piaget'yi sadece psikolog olarak görmek yetersiz olurdu. *Sosyolojik Çalışmalar* (1965) adlı yapıtının ortaya koyduğu gibi, Durkheim, Mauss ve Lévy-Bruhl'u eğitiminin erken bir döneminde okumuş olması, sosyolojik düşünce ve yönteme

karşı hiç terketmediği bir hassasiyet edinmesine yol açmıştı. *Sosyolojik Çalışmalar* adlı yapıtındaki ilk ve uzun makale "Sosyolojide Açıklama" başlığını taşıyordu. Bu makalede, biyoloji, psikoloji ve sosyoloji alanlarında (en çok vurgu bu sonuncu üzerineydi) yapısalcı düşünün ayrıntılı bir incelemesine girmişti. Bu makale, daha iyi bilinen ve en son yazdığı *Yapısalcılık* (1970) adlı kitabının mantıksal bir öncüsü olarak görülebilir.[64]

Sosyolojik Çalışmalar'da Piaget, günümüzde psikoloji, dilbilim, antropoloji, felsefe ve sosyoloji alanlarındaki tüm yapısalcı yaklaşımları içerebilecek bir tanım yapmaya çalışıyordu. Her bir alanda, "doğrulayıcı ideal" diye adlandırdığı bir çabayla, yapısalcılığın temel niteliğini ve bu sistemlerin hepsindeki "ortak paydayı" arıyordu. "Asıl amaçlarında büyük farklılıklar olsa bile bütün yapısalcıların paylaştıkları, ya da en azından etkilendikleri, bir anlaşılabilirlik ideali vardır" demektedir.[65]

Piaget'ye göre, başlangıç olarak şunu söyleyebiliriz: "Yapı, bir dönüşümler sistemidir. Bir sistem olduğu ve sadece öğelerin ve bunların özelliklerinin bir toplamı olmadığı içindir ki bu tür dönüşümlerin yasaları vardır. Yapı, kendi dönüşümün yasaları vasıtasıyla -ki bunlar, ne sistem dışından sonuçlar verir ne de sistemin dışında olan öğeleri kullanı- korunur ya da zenginleşir. Kısaca, yapı kavramı üç önemli fikirden oluşur: Bütünlük fikri, dönüşüm (transformation) fikri, ve kendi kendini ayarlama *(self-regulation)* fikri."[66]

Bu yazıda değindiğimiz Auguste Comte dahil hiçbir yapısalcı büyük bir olasılıkla bu tanıma, temel öğelerin bu şekilde belirlenmesine, karşı çıkmazdı. Comte ve sonraki yapısalcılar, yapının öğelerinin yapıyı yöneten yasalara tâbi oldukları iddiasına da itiraz etmezlerdi. "Bu yasalar vasıtasıyladır ki yapı bütün ya da sistem açısından tanımlanır." Durkheim, Mauss, Radcliffe-Brown ve Lévi-Strauss için olduğu gibi Piaget için de bütünün, "öğelerinin niteliklerinden ayrı ve bir bakıma gene bütüne bağımlı" nitelikleri vardır. Bütünsel diziler "birbirinden ayrı var olmaz, rastlantısal bir dize içinde tek tek keşfedilip sonra bütünle birleştirilmiş değildir."[67] Eğer Piaget ile Comte ve hatta Piaget ile Durkheim arasında temel bir anlaşmazlık varsa, bu anlaşmazlığın kökeninde Piaget'nin "bütünleri" yani büyük çaplı sistemleri reddetmesi ve aynı zamanda "atomist birliktelik önermelerine" karşı çıkması yatar. Sosyolojik açıklamanın niteliği hakkında yukarıda bahsettiğimiz makalesinde Piaget bu iki aşırı tutumu da eleştirir ve araştırmalara yatkın olan "doğal" ya da "ampirik" yapılara bakmamız gerektiğini savunan bir orta yol önerir.

Piaget'nin Marx'tan, özellikle felsefî-hümanist Marx'tan etkilendiğine dair pek çok belirti vardır.[68] Gerçekten de birazdan değineceğimiz gibi, Marx'a ve Marx'ın yazılarındaki dinamik yapısalcılığa önemli göndermeler yapar: Piaget'nin yukarıda bahsettiğimiz "dönüşüm" fikrini ele almasında ya da tanımlamasında, büyük ölçüde Marx'tan yararlandığını düşünüyoruz. Piaget için, yapıların ve statik olmayan sistemlerin anlaşılması açısından "dönüşüm" fikri hayatî bir önem taşır.

"Eğer yapılanmış bütünlerin niteliği, oluşumlarının tâbi olduğu yasalara bağlıysa, bu yasalar doğaları gereği *yapılandırıyordur*; yapısalcılar tarafından kullanılan yasa ya da kural kavramlarının başarısı, aynı anda hem *yapılandıran* hem de *yapısı olan* bu yasalar arasındaki ikilikten ya da iki uçluluktan kaynaklanır... Gerçekten de bilinen bütün yapılar - matematiksel kümelerden tutun akrabalık sistemlerine kadar - istisnasız dönüşüm sistemleridir." Dönüşümün zamanla ilgili olması *gerekmediğini* söyler Piaget.

Zaman boyutu dışında kalan 1 + 1=2 gibi ya da 2 rakamından sonra 3 gelmesi gibi durumlarda da dönüştürme olgusu vardır. "Öte yandan, dönüşüm zamanla ilgili olabilir: Evlenmek 'zaman alır.' Eğer dönüşüm fikri olmasaydı yapılar bütün açıklayıcı özelliklerini kaybederlerdi, çünkü statik biçimlere indirgenirlerdi."[69]

Marx'ın, yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı gibi, Piaget üzerindeki etkisine rağmen, Piaget'nin düşüncesinde Durkheim'ın sürekli etkisini görmemek haksızlık olurdu. Daha önce de bu yazıda gönderme yaptığımız ancak tekrarlanmasında yarar gördüğümüz aşağıdaki satırları ta 1900 yılında yazan Durkheim'dır:

> Kuşkusuz, yapı ile ilgili olaylar işleyiş ilişkinlere kıyasla biraz daha istikrarlıdır. Ancak, bu iki olgu türü arasında sadece derece farkı vardır. Yapı oluşurken gözlemlenebilir... durmadan şekillenir ve bozulur. Belirli bir güçlenme ölçeğine erişmiş yaşamdır. Yapıyı içinden çıktığı ya da belirlediği yaşamdan ayırmak, birbirinden ayrışamayacak olan şeyleri dağıtmakla birdir.[70]

Hiç kuşkusuz, Piaget ile Durkheim arasında (ve tabii Piaget ile Marx arasında da) çok önemli farklılıklar vardır. En büyük fark olarak, Durkheim'ın yazılarında pek görmediğimiz ölçüde Piaget'de bireye ilişkin kuramsal kaygıları belirtebiliriz. Bu farklılıklara karşın, Piaget'nin olgunluk dönemindeki çalışmalarının arkasında yatan düşünce biçimini anlamak istiyorsak Durkheim'ın genç Piaget üzerindeki etkisine bakmamız gerekecektir. Piaget'nin 1970 yılında yayınlanan *Yapısalcılık* adlı yapıtı bu etkiyi açıkça ortaya koymaktadır.

Alman Yapısalcılığı

Almanya'da sosyal bilimlerde yapısalcı yaklaşımın temel kaynaklarından biri Hegel'in felsefesi, özellikle "bütün" *(totality)* kavramıdır. Hegel'e göre bu kavram evrene ilişkindi ve tüm tarihsel süreci kapsıyordu. Ancak, sonunda Mutlak Zihin'de gerçekleşecek olan bu kapsayıcı bütünlük çerçevesi içinde, Hegel daha kısıtlı bütünlere eğilmişti - özellikle Batı dünyasındaki toplumların tarihi[71], çağdaş "uygar/sivil toplumun" yapısı ve ulusal devlet.[72] Hegel'in Alman toplumsal düşüncesine etkisi iki ayrı yön alabilirdi. İlkinde, temel vurgu toplumun tarihsel gelişmesi üzerine odaklaşıyordu. Dolayısıyla da, sosyal bilimlerin tarihsel niteliği ve aynı zamanda "kültür bilimleri" ya da "ruh bilimleri" *(Geisteswissenschaften)* diye tanımladığı kendine özgü nitelikleri üzerinde. İkincisinde, belirli tarihsel dönemlere tek tek toplumların, ya da daha genelinde bütün toplumların sistematik olarak kendi içlerinde var olan bağlantılarının ve yapısal düzenlerinin aynı anda oluştuğu kabul edilerek meseleye bu yönden bakılıyordu.

Her iki kavramsallaştırma da Marx'ın çalışmalarında mevcuttur. Bu açıdan Marx'ın çalışmaları, Hegel'in toplumsal düşüncesinin 19. yüzyıldaki en önemli gelişmesi olarak görülmelidir. Marx özellikle ilk yazılarında hâlâ Hegel'in felsefesi ve Feuerbach'ın Hegel felsefesini yeniden yorumlaması ile meşguldü. "Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine bir Katkı: Giriş" (1844) ve *Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları* (1844) adlı eserlerinde Hegel'in uygar/sivil toplum ve devlet ilişkilerini incelemesini eleştirel bir biçimde ele alıyor ve uygar/sivil toplumun temelini üretim biçimlerinde arayan kendi kavramsallaştırmasının anahatlarını çizmeye başlıyordu. Bu çabası sonraları *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı* (1859) adlı yapıtında daha kesin bir ifadeyle belirlenecekti. Marx aynı

zamanda Hegel'den çıkarsadığı tarih felsefesine yeni bir biçim veriyordu. Bu felsefenin içeriği, insanın doğa, kendisi ve toplumu üzerinde harekete geçerek kendini yaratması düşüncesine dayanıyordu. Bu tarih felsefesi aynı zamanda bir ilerleme kuramıdır[73] ve aşağıdaki alıntıdan görülebileceği gibi *Ekonomik ve Felsefî Elyazmaları*'nda en iyi ifadesini bulmuştur:

> *Komünizm, özel mülkiyetin ve insanın kendine yabancılaşmasının* pozitif olarak ortadan kaldırılmasıdır. Dolayısıyla, insan doğasına insan tarafından ve insan için el konulmasıdır. Bu nedenle komünizm, insanın toplumsal yani gerçekten insanî bir varlık olarak geri dönmesidir. Bu tam ve bilinçli bir geri dönüştür. Daha önceki gelişmenin tüm zenginliğini içerir. Komünizm, sonuna dek gelişmiş bir doğalcılık *(naturalism)* olarak hümanizmdir ve sonuna dek gelişmiş bir hümanizm olarak doğalcılıktır. İnsan-doğa ve insan-insan arasındaki çelişkinin *kesin* sonuçlanmasıdır. Varoluş ve öz, nesnelleştirme ve kendini tanımlama, özgürlük ve zorunluluk, birey ve varlık türleri arasındaki çatışmanın gerçek çözümüdür. Tarihin bilmecesinin çözümüdür ve böylesi bir çözüm olduğunun bilincindedir.[74]

Daha sonraki çalışmalarında Marx tek tür bir toplumun, çağdaş kapitalist toplumun ve bu toplumun kökenindeki kapitalist üretim biçiminin derin bir çözümlemesini yapıyordu. Ancak, sosyalizme ya da komünizme doğru gelişen tarih fikri sürekli aklındaydı. Dolayısıyla, Althusser'in dediği gibi, Marx'ın kuramında *"iki sorunsal* olduğunu..." söylemek oldukça doğrudur. "Marx çağdaş toplumu (ve geçmişteki bütün toplum biçimlerini) hem *sonuç* olarak hem de *toplum* olarak görmekteydi."[75] Buna rağmen, Marxist düşünürlerden tarihsel yoruma önem verenlerle kapitalist üretim biçimi ve kapitalist toplumun yapısal çözümlemesine önem verenler arasında oldukça kesin bir ayrım vardır. İlk gruptakiler Hegel felsefesinden çok güçlü bir biçimde etkilenmişlerdir. Bunlar arasında Lukács, Gramsci ve Frankfurt Okulu'nun önemli düşünürleri (Adorno, Horkheimer, Marcuse) sayılmalıdır. Toplumsal kuramlarındaki temel öğelerden biri Lukács'ın "bütünsellik" kavramsallaştırmasında mevcuttur:

> Toplumsal yaşamın birbiriyle bağlantısız olgularını tarihsel sürecin bir boyutu olarak gören ve bu olguları bir *bütün* içine oturtan yaklaşımlar vasıtasıyladır ki olguların bilinmesi gerçeğin bilinmesine dönüşebilir... Marxizm ile burjuva düşüncesi arasındaki en önemli fark tarihsel anlatımda ekonomik dürtülerin ön plana çıkması değildir. Asıl fark, bütünsellik görüşüyle ilgilidir. Bütünsellik kategorisi, bütünün parçalara hâkim durumda olması, Marx'ın Hegel'den aldığı yöntemin özüdür. Marx bu yöntemi dâhiyane bir biçimde değiştirerek tamamen yeni bir bilimin temellerini atmıştır.[76]

Bu görüşe karşıt olarak Marxist düşünürlerden bazıları üretim biçimleri ve toplumsal kuruluşların (formasyonların) yapılarını inceleme çabasına ağırlık vermişlerdir. Özellikle, kapitalist üretim biçimi inceleme konusu yapılmıştır. Bu görüşte olanlar Marxist kuramı tarih çerçevesinde değil de siyasal ekonomi bağlamında ele almışlardır. Örnek olarak Karl Korsch'un son yazılarını gösterebiliriz.[77] Ancak, Marxist yapısalcı çözümleme özellikle son yirmi yılda çok hızlı bir gelişme göstermiş ve bir sonraki bölümde daha etraflıca bahsedeceğimiz gibi, Marx'ın kuramının yeni yorumlarına yol açmıştır. Daha eski bir dönemde, Marx'ın düşüncesinin Alman sosyologları üzerindeki

etkisi sonucunda toplumsal yapı kavramı, ve onun da ötesinde, kapitalist toplumun yapısı güncellik kazanmıştı. Bu gelişmeye en iyi örnek Ferdinand Tönnies'dir. Tönnies'in en önemli eseri olan *Gemeinschaft und Gesellschaft* (Cemaat ve Toplum) (1887),[78] için R. Bastide, sosyal bilimlerde "yapı" kavramının kullanımıyla ilgili bir derlemeye[79] yazdığı önsözde, toplumsal yapı çözümlemelerine Alman sosyologlarının ilk katkılarından biridir, der. Tönnies'in kendisi kitabının ilk baskısının önsözünde, Marx'tan "kapitalist üretim biçimini keşfeden" ve "benim yeni kavramsallaştırmamda ifade etmem istediğim bir fikri ifade etme çabasını göstermiş bir düşünür" olarak bahseder. Tönnies'in çalışmasının içeriği iki temel toplumsal yapı türü arasındaki farkla ilgilidir: "Cemaat" ve "toplum". Ayrıca, bu yapıları oluşturan öğelerin ve ilişkilerin bir çözümlemesidir. Tönnies'in Marx'a olan borcu özellikle *Gesellschaft* çözümlemesinde görülebilir. *Gesellschaft* meta üretimine dayalı çağdaş kapitalist toplumla özdeştir.

> "Eğer perakende piyasa sadece mal piyasasının sonucu olarak görülürse, o zaman *Gesellschaft*'ın temel yapısı üç etkinliği içerir ki üçü de kapitalist sınıfca gerçekleştirilir... Bu üç etkinlik şunlardır: (1) emeğin satın alınması, (2) emeğin istihdam edilmesi, (3) emeğin ürünün taşıdığı değer vasıtasıyla satılması."

Tönnies şöyle devam eder: "Burada öyle gözüküyor ki işçi sınıfının rolü sadece bir nesne olarak söz konusudur; gerçekte emeğin istihdam edilmesine somut nitelik kazandıran öğeler işçi sınıfına aittir. Kapitalist sınıfa ait olan ise salt biçimsel bir nedensellikten kaynaklanmaktadır." Ve çözümlemesini şu gözlemle bitirir: "*Gesellschaft* kavramının bu çifte kullanımının olası tek kullanım olup olmadığı burada bizi ilgilendirmiyor. Bu kullanım, ticaretin varlığını kabullendiğinizde zorunlu olarak gündeme gelmektedir."[80]

Bastide'e göre, Tönnies'in bu kitabını toplumsal ve siyasal yapının temel türlerini ayırt etmeye çalışan pek çok Alman sosyologunun çalışmaları izlemişti. Bu tür bir çözümleme ve sınıflandırma, Fransız sosyologu Georges Gurvitch'in çalışmalarıyla noktalanmıştı. Gurvitch, "toplumsal yapı" kavramını tanımlamaya çalışan çeşitli çabaları eleştirel bir bakış açısıyla gözden geçirmek ve toplumsal yapının kapsamlı bir tipolojisini çıkarmakla kalmamış,[81] aynı zamanda kendi toplumsal yapı kavramını oluşturmuş, bu kavramın içeriğine "yapıların çözülmesi" ve "yeniden yapılanma" kavramlarını da eklemiş ve "global toplumlar"ın temel türlerinin etraflı bir sınıflandırmasını yapmıştır.[82]

Ancak, 19. yüzyıl sonlarında Alman felsefesinde neo-Kantçı akımların tekrar güncellik kazanmasıyla birlikte, toplumun bir yapı ya da sistem olarak çözümlemelerinde çok farklı bir yaklaşım da söz konusuydu. Bu tür çözümlemelere en iyi örnek, Georg Simmel'in sosyolojik metinleridir. Neo-Kantçı felsefenin, özellikle de Marburg okulunun önemli çabalarından biri, bilimsel çalışmanın alanlarını ayırt etmek, çeşitli bilimlerin mantıksal kökenlerini ortaya çıkarmak ve verileri düzene koyacak akılcı modeller oluşturmaktı. Bu bağlamda Simmel, "Toplum Nasıl Mümkündür?"[83] başlıklı makalesinde, Kantçı bir yaklaşımla sosyolojinin kapsamını ve konularını tanım-

lamıştı. Daha sonra birçok makalesinde[84] ve temel sosyolojik çalışması olan *Para Felsefesi*'nde[85], belirli toplumsal grupların ya da toplumun tümünün özelliklerini belirleyen toplumsal ilişki biçimleri üzerine modeller oluşturmuştu. Simmel'e göre "toplum, karşılıklı etkileşimle birbirine bağlanmış bir dizi bireye verilen isimden ibarettir."[86] Toplumun çözümlenmesi ise bu etkileşimin değişik biçimlerinin belirlenmesi ve anlaşılabilir kılınmasıdır. Simmel'in yazılarında bir toplumdaki egemen etkileşim biçimi, diğer bir deyişle, belirgin bir yapı kavramı, pek açık ifade edilmemiştir, çünkü çalışmalarında "toplumun atomları" arasındaki etkileşim üzerinde durmuştur. Ancak *Para Felsefesi*'nde, Marx ve Tönnies'in yaklaşımlarına yakın bir biçimde, çağdaş kapitalist toplumda paranın gördüğü işlevlerden kaynaklanan ve toplumun her katında yaygınlık kazanmış toplumsal ilişkileri incelemişti. Hatta, Radcliffe-Brown, Gurvitch ve başkalarının[87] çalışmalarındaki ampirik yapı kavramsallaştırmalarına kıyasla Simmel'in sosyolojik çözümlemesinin son dönem yapısalcılığına daha yakın olduğu savunulabilir. Simmel, son dönem yapısalcıları gibi, görüntünün ötesinde içsel bir mantıksal yapıyı temsil eden modeller oluşturmakla ilgileniyordu.

Yukarıda belirttiğimiz gibi Simmel fikirlerini toplumsal yaşamın sınırlı bir boyutu da genel yöntembilimsel sorunlar ile ilgili makaleler aracılığıyla iletmişti. Sosyoloji üzerine kapsamlı bir açıklama olan son eseri *Grundfragen der Soziologie* (Sosyolojinin Temel Sorunları) adlı çalışması hariç, diğer yazılarında fikirlerini sistematik bir biçimde ele alıp belirgin bir sosyolojik düşünce bütünü oluşturduğunu görmüyoruz. Ancak sonraları bu çalışmalar Leopold von Wiese tarafından hem sistematize edilmiş, hem de düzeltmelere tâbi tutulmuştur. Leopold von Wiese'nin çalışmaları Simmel'in belirginleştirdiği ve en ilginç bulduğu bir tür sosyolojinin - "formel" ya da "sistematik" sosyolojinin - farklı bir sosyolojik yaklaşım olarak benimsenmesine yol açtı.[88] Bireysel etkileşim fikrinden hareketle von Wiese, sosyolojik sistemini açıklayan en önemli yapıtında[89] dört temel kavram ortaya koymuştu - toplumsal süreç, toplumsal mesafe, toplumsal mekân ve toplumsal kuruluş. Kitabının ikinci kısmında toplumsal kuruluşların bireyden uzaklıkları açısından bir sınıflandırmasını yapmaya çalışmış, böylece kitle, grup, ve soyut kollektivite arasında bir ayırıma gitmişti. Bu bakış açısında toplumsal yapı, bireyler ve gruplar arasındaki ilişkilerin soyut bir modeli olarak düşünülmüştü. Ancak, toplumsal yapı bireysel etkileşim sonucunda ortaya çıkıyor ve bu etkileşime dayanıyordu. Diğer bir deyişle, toplumdaki bireylerin oluşturdukları toplumsal yapı toplumun bütününü içeren bir tasarımdan ibaretti. Burada, Simmel'in etkileşim konusundaki fikirlerinden farklı ve çok daha belirgin biçimde bireyciliğe kaçan bir görüş açısı söz konusu. Simmel'e göre, "etkileşim şekilleri" ya da "toplumsal biçimler" bağımsız, öznel olarak varlıklarını sürdürür ve gerçeğin belirli bir "katmanını" temsil eder. Tenbruck'un dediği gibi: "Her ne kadar (toplumsal biçimler) etkileşimi şekillendiremez iseler ve öyle düşünülmemişlerse de, etkileşim içinde işlerlik kazanırlar, etkileşim örüntülerini şekilendirirler. Hareketin yapılanmasını sınırlandırırlar... zira tekrar tekrar, tipik durumları ve tipik değişmeleri gündeme getirirler. Toplumsal biçimler ileriye dönük tahminler yapılabilmesi için bir temel oluşturur."[90] Bu alıntıdan Simmel'in "formel sosyolojisi"nin, Kurt Wolff'un da ileri sürdüğü gibi, "günümüz sosyal bilimlerinde 'toplumsal yapı'ya ilişkin önermelere yakın olduğunu" görebiliriz. "Simmel'in sosyolojisi toplum yapısının aydınlığa kavuşturulması ile ilgilidir, dersek

çalışmalarının büyük bir kısmını doğru değerlendirmiş oluruz."[91] Bunun da ötesinde, daha önce belirttiğimiz gibi, Simmel'in kavramsallaştırması son dönem yapısalcı yaklaşımlara yakındır. Theodor Geiger'dan yaptığı bir alıntıyla Aron'un da belirttiği gibi, formel sosyolojinin sonuçlarından biri, toplum kavramına giderek soyut ve ilişkisel bir nitelik kazandırması olmuştur.[92]

Son Dönem Yapısalcılığı

Bu yazının buraya kadarki bölümünde yapı kavramının ta başından beri sosyolojik çözümlemede önemli bir yeri olduğunu göstermeye çalıştık. R. Bastide, yukarıda belirttiğimiz çalışmasında, "yapı" kelimesinin kullanımının Herbert Spencer ile başladığını iddia ediyor. Spencer'in sosyolojik sisteminde toplumun yapısı benzeştirim (analoji) yoluyla bir organizmanın yapısına benzetiliyor. Yapı kelimesi daha sonra Durkheim ve Radcliffe-Brown tarafından kullanılıyor. R. Bastide, Radcliffe-Brown'ın "Toplumsal yapı ile organik yapı arasında gerçek ve önemli bir benzeştirim (analoji) vardır" sözüne gönderme yaptıktan sonra yapı kavramının Marx, Tönnies ve sonraki sosyal bilimcilerce nasıl kullanıldığını açıklıyor.[93] Ancak, bizim çalışmamız bu kavramın çok daha öncelere gittiğini, Vico, Saint-Simon ve Comte tarafından kullanıldığını, sonraları ise ilginç bir boyut kazanarak Simmel ve ondan etkilenenlerin yazılarında yer aldığını ortaya koyuyor.

Bu nedenle, son dönem yapısalcılığının hangi anlamda değişik tür bir sosyolojik çözümleme olduğunu sormamız gerekir. Sosyologların uzun yıllardır açıkça ilgi duydukları bir konuda toplumsal yapıların ya da toplumsal sistemlerin anlatılması ve çalışılması konusunda eskisinden ne gibi farklılıklar gösterdiğini belirtmemiz gerekir. Kimi yorumcular yapısalcı hareketi, bir yönüyle, varoluşçuluğun yerini alan Paris kökenli yeni bir fikir modası olarak görmüşlerdir.[94] Hem bu kişiler hem de başkaları, yapısalcı çözümlemenin çok daha eski bir tarihi olduğunu ve bu geçmişin yeni hareketin takipçilerince bilinmediğini ileri sürmüşlerdir. Örneğin Schaff, Polonyalı filozof J. Metallmann'ın 1933'te yayınlanan bir çalışmasında, yapı kavramının dönemin felsefî ve bilimsel düşüncesinde merkezî bir yer işgal ettiği sonucuna vardığına değiniyor.[95] Öte yandan Bastide de 1930'lu yıllarda "yapı" deyiminin dönüşüme uğradığını, biyolojik bir yapı kavramsallaştırmasından matematiksel bir kavramsallaştırma hareketine dönüştüğünü ve Gestalt psikolojisini ortaya çıkaran devrimin önemli bir boyutunu oluşturduğunu savunuyor.[96]

Bir dizi yazar, daha da uzun dönemli bakış açısıyla, 19. yüzyıl sosyal bilimcilerinin kullandığı yapı fikrinin yapısalcılık tarafından önemli bir değişikliğe uğratılmadığını belirtiyorlar. Örneğin Kolakowski, Althusser'in Marxizmini eleştirdiği makalesinde, şöyle diyor:

> Althusser Marxizmde, Hegel'in öğretisinde olduğu gibi zaman kavramının temel manevî ilkesinin ifade edilmesi yerine, toplumsal bütünün parçalarının bütünün yapısı tarafından belirlendiği (daha doğrusu aşırı belirlendiği) görüşünün mevcut olduğunu vurgular. Parçaları belirleyen bu yapı, Althusser'e göre, yeni buluşlara yol açan türden bir metodolojik araçtır. Gerçekte ise "bütün" kavramı parçaların nitelikleri tarafından belirlenmez. Aksine, parçaların niteliklerini belirleyen kendine özgü nitelikleri ve "yasaları" vardır. Bu bağlamda "bütün" kavramı en

> azından Aristoteles'e kadar geri gider. Özellikle Gestalt psikolojisi ve kuramınca geliştirilmiş ve ampirik bir anlam kazandırılmıştır... Tekrarlayacak olursak -Althusser'ın yaptığı gibi- "yapısal belirleyicilik" ve bütünün parçalara "indirgenemeyeceği" türden genellemeler, bayat bir fikrin özgünmüş gibi gösterilmesinin ötesine geçmemektedir.[97]

Benzer bir tarzda ama daha genel bir düzeyde Runciman da yapısalcılığı kısaca inceledikten sonra şu sonuca vardığını belirtmektedir:

> "Yapısalcılık", gerek Anglo-Sakson gerekse Fransız anlatımında, sosyolojik ve antropolojik kuram açısından yeni, kapsayıcı ve mantıksal bütünlüğü olan bir paradigma olarak görülmemelidir. İster bir doktrin olarak isterse bir yöntem olarak düşünülsün... incelemeye tâbi tutulduğunda "yapısalcılık" belirli bir inançtan öteye gidememektedir: Kesinliğe sahip modellerin toplumsal davranışa uygulanabileceği inancı...[98]

Buna rağmen, daha geniş boyutlarıyla yapısalcılığın felsefe, dilbilim, edebiyat eleştirisi ve sosyal bilimlerde gerçekten yeni bir düşünsel bakış açısını temsil ettiği yaygın bir kabul görmüştür.[99] Raymond Aron'un belirttiği gibi, bir fikir akımı olarak yapısalcılık, özellikle Lévi-Strauss, Foucault ve Althusser'in yazılarında hümanizm karşıtı ve/veya tarihsicilik karşıtı *(antihistoricst)* bir niteliğe sahiptir.[100] Bu iki özellik, sosyolojik bir çözümleme türü olarak yapısalcılık için ne gibi bir önem taşımaktadır?

Hümanizm karşıtlığından kastedilen, bireylerin ve toplumsal sınıfların (Marxist yazarlar için özellikle toplumsal sınıfların) bilinçli ve amaçlı davranışlarının çözümleme dışına çıkarılması ve sosyolojik açıklamaların salt "yapısal belirleyicilik" açısından gündeme gelmesidir. Bu görüş Godelier tarafından iyi bir şekilde ifade edilmiştir. Godelier, herhangi bir toplumsal sistemin ortaya çıkışı, işleyişi ve evrimindeki iki tür koşul belirlemiştir. Birincisi kasıtlı eylem, ikincisi ise toplumsal ilişkilerde mevcut olan kasıtsız öğelerdir ki Godelier bu sonuncuya çok önem vermiştir. Toplumsal sistemlerin dönüşümündeki temel nedenin yapılar arasındaki uyum ya da uyuşmazlık derecesiyle ilgili ve yapıların içinde çelişkilerin ortaya çıkmasına bağlı olduğunu öne sürmüştü. Özellikle, Marxist bakış açısına göre *belirleyici* yapıda, diğer bir deyişle maddî hayattaki üretim biçiminde ortaya çıkan çelişkileri vurgulamıştır.[101] Yapısalcı yaklaşımın (Godelier söz konusu olduğunda, Marxist yapısalcılığın) bu boyutu, Sartre'ın *Diyalektik Mantığın Eleştirisi*[102] adlı yapıtındaki metodolojik araştırmalarla karşılaştırıldığında açık bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Sartre'ın buradaki amacı yapısal koşullarla kasıtlı eylemler "projeler" arasındaki ilişkiyi açığa kavuşturmak ve varoluşçuluğun bireyci ve hümanist bakış açısının kimi öğelerini Marxizme dahil etmektir.

Yapısalcılığın tarihselcilik karşıtı eğilimi değişik biçimlerde ifade edilebilir. Lévi-Strauss'un çalışmalarında bu eğilim, *ardzamansal* (diakronik) araştırmalar yerine eşzamansal (senkronik) araştırmalara olan genel bir tercih şeklinde ortaya çıkar. Bu tercihin amacı, toplumun evrensel olan yapısal özelliklerinin bulunabilmesi ve bunun da ötesinde, bu özelliklerin insan zihninin evrensel yapıları ile ilişkilendirilebilmesidir. Bu bağlamda antropoloji ve sosyolojideki yapısalcı yaklaşım çağdaş dilbilim kuramıyla belirgin bir benzerlik göstermektedir.[103] Marxist yapısalcılar arasında Hindess ve Hirst gibi daha da fazla tarihsicilik karşıtı olan ve Marxizmin bir "tarih bilimi" olduğunu ya da olabileceğini reddedenler vardır. Bunların görüşlerine göre tarihsel açıklamalar yap-

maya çalışan bütün çabalar bilimsel kuramlar olmak yerine ereksel (teleolojik) doktrinlerdir.[104] Ancak, bazı Marxist yapısalcılar daha ılımlı ama belki daha az dinamik bir bakış açısını kabullenmişlerdir. Yukarıda anlattığımız gibi Althusser Marxist kuramın iki sorunsal ile uğraştığını belirtir: Bir sistem olarak toplum ve bir sonuç olarak toplum. Dolayısıyla da yapısal ve tarihsel olarak iki tür açıklama getirir. Godelier benzer bir tavır almaktadır. Yapısal çözümlemenin tarihsel çalışmalardan daha önce geldiğini savunur. Belirli yapıların ancak içsel niteliklerini tanımladığımız ve bu yapılardaki çelişkileri bulduğumuz zaman tarihsel dönüşümlerin nedenlerini açıklayabileceğiz. Tarihe birbiriyle ilişkisiz veriler kütlesi olarak bakmak yerine tarihi açıklayabilmek için ".... bilimsel düşünce vasıtasıyla herhangi bir yapıdaki ya da yapı bileşimlerindeki olası değişikliklerin *sınırlı* sayılarını yeniden inşa etmeyi" öğrenmemiz gerekir.[105] Bu açıdan Godelier Lévi-Strauss'un yapısalcılığını da eleştirir: Marx'ın toplumsal yapıları ve bu yapıların değişmesini açıklayan yasaların mevcut olduğuna ilişkin tezini kabul ettiği iddiasına rağmen tarihi tesadüfî olaylara indirgemekte ve tarihsel süreçlerin "analitik nesneler" olduğunu reddetmektedir.[106]

Yapısalcılık, toplum çözümlemesini bireylerin kasıtlı davranışları ya da tarihsel süreçlerin kendiliğinden çözülmesi üzerine oturtan her türlü çabayı eleştirmekte ve reddetmektedir. Dolayısıyla da özgün bir sosyolojik çözümleme türü olduğu yadsınamaz. Ancak, son dönem yapısalcılığını 19. ve 20. yüzyıl sosyoloji ve antropolojisinde mevcut olduğunu gösterdiğimiz genel yapısalcı yaklaşımdan önemli bakımlardan ayırt eden iki özellik vardır. Birincisi "yapı", Comte, Spencer, Durkheim, Radcliffe-Brown ve hatta (yapısalcı bir yeniden yorumlama hariç) Marx'ın sosyolojik kuramlarında bulamadığımız ölçüde temel bir kuramsal kavram olmaktadır. Son dönem yapısalcılığında yapı kavramı merkezî ve hâkim bir konumdadır. Belirttiğimiz gibi, belki Simmel hariç, kuram geliştirmede yapı kavramı daha önceki düşünürlerin çok ötesinde bir yer işgal etmiştir. Daha da önemlisi ikinci özelliğidir: Toplumsal olguların yüzeydeki görüntülerinin arkasında "gizli" ya da "derin" bir yapı arama yönünde ısrar edişi. Bu bakış açısı Godelier tarafından açık bir biçimde ortaya konmuştur. Godelier "klâsik ampirik yapısalcılığı" eleştirerek köklü kuramsal eksikliklerine dikkat çekmektedir: "... yapısalcı çözümleme toplumsal yapıyı dışsal toplumsal ilişkilerle karıştırmaktadır. Böylece yapısalcı çözümleme kendini araştırma konusu olan toplumsal sistemdeki görüntülere hapsetmeye mahkûmdur. Sistemde ilk bakışta gözlemlenemeyen ve yüzeyselin altında olan mantığı ortaya çıkarmasına olanak yoktur. Bu görüntüleri tarihsel olarak ortaya çıkaran ve ortadan kaldıran yapısal ortamı ve bunun sonuçlarını incelemesine ise hiç olanak yoktur."[107] Ve Godelier Marx'ın bilgi kuramına (epistemolojisi) dayandırdığı yapısalcı yaklaşımı şöyle tanımlamaktadır: "...Bulmamız gereken yeni yöntemlerle biçimleri, işlevleri, eklemlenme tarzlarını ve toplumsal yapıların hiyerarşisini ortaya çıkmalarını ve ortadan kalkmalarını birbirine bağlayan görünmeyen nedenler ağını keşfetmemiz ve araştırmamız gerekir."[108] Dolayısıyla yapısalcılık, Lévi-Strauss'u tartışırken de belirttiğimiz gibi, toplumsal olayların ve durumların bilinçsiz nedenlerini vurgular.

Hem Godelier'nin anlatımdan hem de çağdaş dilbilimcilerin yazılarından ve Lévi-Strauss ile Althusser'den yapısalcılığın hümanizm karşıtı, tarihsicilik karşıtı, ve daha özgül bir anlamda, ampirizm karşıtı bir genel bilim felsefesi üzerine kurulu olduğunu anlıyoruz. Parantez içinde şunu da ekleyelim ki bu genel felsefe iki anlamda hümanizm

karşıtıdır: Toplumsal yaşamın açıklanmasında nesnel, bilinçli, kasdî davranışları dışlaması ve insan bilimlerine özel bir statü vermeyi reddetmesi. Özellikle Althusser'in ve ondan etkilenenlerin çalışmalarında yapısalcılık, bilgi kuramı (epistemoloji) açısından Gaston Bachelard'ın "akılcı materyalizmini" temel almıştır. Bachelard'ın yaklaşımı Marx'ın zımnî bilgi kuramıyla da bağlantılı görülmektedir. Bu yaklaşıma göre herhangi bir bilimin kurulması ve gelişmesindeki en önemli adım, ampirik bilime başlangıç teşkil edecek veriler yerine "gizli" gerçekleri açıklayacak kavramlar türetilmesi yoluyla kuramsal olarak bilimsel araştırmaların nesnesini inşa etmektir. Dolayısıyla yapısalcı hareket herhangi bir alandaki bilimsel araştırmalarda ve toplumsal sistemlerin çalışılmasında çok genel ve kendine özgü bir yaklaşımı gündeme getirmektedir.

Her ne kadar, sosyal bilimlerde, dilbiliminde ve tarihsel çalışmalarda yapısalcılığın yakın geçmişteki etkisi çok geniş de olsa, bu yapısalcılık her alanda aynı yönelime sahiptir ya da her inceleme alanında aynı derecede önemlidir anlamına gelmez. Bu yazıda belirttiğimiz gibi, Marxist yapısalcılar ve diğerleri[109] arasında çeşitli anlaşmazlıklar vardır. Bu anlaşmazlıklardan biri toplumsal sistemde temel bir belirleyici yapı olup olmadığı konusundadır. İkincisi "yapısal çelişkilerin" varlığı ve önemi hakkındadır. Daha da genel bir anlaşmazlık konusu ise yapısalcı kuram içinde tarihsel açıklamaların yerine ilişkindir. Ayrıca, yapısalcılığın bugüne kadar en etkin olduğu ve en hızlı ilerleme gösterdiği alanların dilbilim ve antropoloji olduğu açıktır. Sosyolojideki etkisi, Marxist düşünce ve antropoloji süzgecinden geçerek olmuştur. Ancak, yapısalcılığın antropoloji kanalıyla sosyolojide etkinlik kazanması belki fazla bir önem taşımamaktadır, çünkü hem sosyal antropolojide hem de sosyolojide benzer sorunsallar ortaya atılmakta ve bu iki disiplini kesin çizgilerle birbirinden ayırmak artık mümkün olmamaktadır. Marxist yapısalcılığın ise, sosyolojide son zamanlarda Marxist fikirlerin yeniden güncellik kazanmasında temel düşünsel etmenlerden biri olduğu söylenebilir.[110]

Bu yazıda, yapısalcılığın tarihsel gelişimini anlatmaya çalıştık. Bu anlatımdan çıkarsadığımız kadarıyla "yapı" kavramı ve toplumsal sistemlerin yapısal çözümlemesi ta başından beri temel toplumsal düşünürlerin kuramsal yaklaşımlarında önemli rol oynamıştır. Yapısalcı hareket, kimi eleştirmenlerin belirttiği gibi, yeni bir "kült" ya da düşünsel "moda" özellikleri taşısa bile gene de sosyal bilimlerde hümanist, tarihsici ve ampirik yöntembilim kavramsallaştırmalarını reddeden ve bunlara kıyasla farklı bir seçenek sunan yeni ve özgün bir yaklaşımdır. Sonuçta bu yaklaşımın Bachelard'ın deyimiyle, "bilgi kuramına ilişkin bir kopma" ya da Kuhn'un kullandığı anlamda "bilimsel bir devrimi" izleyen yeni bir paradigma olup olmadığı hâlâ tartışma konusudur. En azından şu kadarını söyleyebiliriz: Antropoloji ve sosyolojideki son dönemdeki yapısalcı çalışmalar, yararlı fikir ve varsayımlar sunmuş ve kuramsal anlayış ve tartışmaların düzeyini yükseltmiştir. Bu açıdan da bu alanda gerçek bir bilimsel ilerlemeden bahsetmemize hak kazanmıştır.

NOTLAR

1. Bkz. S. Sambursky, *Physical World of the Greeks,* Merton Dagut, çev. (New York: Macmillan, 1956).

2. F.M. Cornford, *Principum Sapientiae: The Origins of Greek Scientific Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1952). özellikle s. 179-81.

3. Bkz. Robert Nisbet, *Social Change and History* (New York: Oxford University Press, 1969), özellikle 1-3. bölümler. Batı düşüncesinde organizmanın bir imge ve model olarak ele alınışı açısından kitabın tümüne bakılmalıdır.

4. Evrendeki yapıların matematiksel imgelerine ilişkin eski Yunan ve özellikle de Platoncu görüşlerin günümüzde bile etkili olduklarını belirten ilginç ve açıklayıcı bir çalışma için, bkz. Werner Heisenberg, *Physics and Beyond* (New York: Harper and Row, 1973).

5. Bu konunun en kapsamlı bir biçimde ele alınışı F.A. Lange'nin klâsik çalışması *History of Materialism*, E.C. Thomas, çev. (Boston, 1881), 3. ciltte bulunabilir. [Türkçesi: Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi, Cilt 1, çev. Ahmet Arslan (İzmir: Ege Üniv. yay., 1982] Ayrıca bkz. Ernan McMullin, (der), *Galileo, Man of Science* (New York: Basic Books, 1967). Bu kitapta. 16. ve 17. yüzyıllarda doğa bilimlerinin rolü her boyutuyla ele alınmıştır.

6. Raymond Williams, *Keywords: A. Vocabulary of Culture and Society* (New York: Oxford University Press, 1976), s. 253 - 59.

7. Örneğin, bkz. Raymond Boudon, *The Uses of Structuralism* (London: Heinemann, 1971); David Robey, (der.) *Structuralism: An Introduction* (Oxford: Clarendon Press, 1973) Jean - Marie Benoist, La *Rèvolution Structurale* (Paris: Grasset, 1976); Philip Petit, *The Concept of Structuralism* (London: Gill and Macmillan, 1976). Yazımızda daha sonra Jean Piaget'nin bu konudaki değerlendirmesinden söz edeceğiz.

8. Robert K. Merton'ın aşağıdaki değerlendirmesine katılıyoruz. "Sosyolojideki yapısalcı çözümleme, temelinde Durkheim ve Marx'tan kaynaklanan bir dizi fikirlerin biraraya gelmesidir." Robert K. Merton, "Structural Analysis in Sociology" Peter Blau, *Approaches to the Study of Social Structure* (New York: Free Press, 1976) içinde. Ancak, Durkheim'ın Auguste Comte'dan çok derinden etkilenmiş olduğu Durkheim'ın hem kendisi hem de bütün yorumcuları tarafından bilinir.

9. Comte, *System of Positive Polity,* Çev. Frederick Harrison (1851 - 54), Cilt 2. s. 153.

10. Aynı eser, s. 216-217.

11. Bkz. *Outline of the Positive Philosophy* (1830-42). Bu yapıt, Comte'un belli başlı çalışmalarından ilki ve en ünlüsüdür. Çalışmanın son iki cildi "toplumsal fizik" ve/veya "sosyoloji" konusunda ayrılmıştır.

12. *Positive Philosophy*, 1. Cilt, 1. Bölüm

13. Aynı eser, 3. Cilt, 6. Kitap, 1. Bölüm.

14. Aynı eser, 3. Cilt, 6. Kitap, 3. Bölüm.

15. Aynı eser, 3. Cilt, 6. Kitap, 3. Bölüm.

16. Aynı eser, 3. Cilt, 6. Kitap, 3. Bölüm.

17. Aynı eser, 3. Cilt, 6. Kitap, 7. Bölüm.

18. Aynı eser, 3. Cilt, 6. Kitap, 12. Bölüm.

19. Isaiah Berlin, "Vico's Concept of Knowledge", Giorgio Tagliacozzo ve Hayden V. White, (der.), *Giambattista Vico: An International Symposium* (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1969) içinde, s. 377. Ayrıca bkz. Isaiah Berlin, *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas* (New York: Viking Press, 1976). Vico'nun felsefesinin en iyi ve en kapsamlı özeti için bkz. Leon Pampa, *Vico: A Study of the "New Science"* (Cambridge: Cambridge University press, 1975). Son yıllarda Vico üzerine çok sayıda araştırmalar yapılmıştır. Ancak, yukarıda belirttiğimiz kitaplar bugüne kadar yapılmış çalışmaların değerli birer örneği olmuş ve diğer bilim adamlarının çalışmalarına yol göstermiştir.

20. Özellikle bkz. Tagliacozzo ve White, *Giambattista Vico,* III. Bölüm. s. 246 - 370. Bu bölümde Vico'nun 19. ve 20. yüzyıl sosyolog ve tarihçileri üzerindeki etkisinden bahsedilmektedir.

21. Edmund Leach, "Vico and Lèvi- Strauss on the origins of Humanity," Tagliacozzo ve White, *Giambattista Vico* içinde. s. 309 - 18.

22. Bu tekrarlayan yapılar için bkz. Pompa, *Vico,* 1. Bölüm.

23. Aynı eser, s. 26.

24. Werner Stark, "Giambattista Vico's Sociology of Knowledge," Tagliacozzo ve White, *Giambattista Vico* içinde, s. 300.

25. Leach, "Vico and Lèvi - Strauss," s. 312- 13.

26. Aynı eser, s. 314.

27. Aynı eser, s. 316.

28. Özellikle bkz: Lévi - Strauss'un Collège de France'da sosyal antropoloji kürsüsüne atandığında yaptığı açış konuşması, *The Scope of Antropology* (London: Jonatthan Cape, 1967) içinde, özellikle s.8.

29. Bu kısım Kurt Wolff, (der), *Emile Durkheim* (Columbus: Ohio State University Press, 1960) s. 362'de yeniden basılmıştır.

30. E. Durkheim, *Montesquieu and Rousseau,* R. Manheim, Çev. (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1960), s. 13.

31. Bkz. E. Durkheim, *The Division of Labor,* George Simpson, Çev. (New York: Macmillian Co., 1933), s. 215.

32. Bkz. E. Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life,* Joseph Ward Swain, Çev. (London: Allen and Unwin, 1915), s. 9 - 18.

33. Aynı eser, s. 17 - 18.

34. Aynı eser, s. 363.

35. Aynı eser, s. 369.

36. E. Durkheim, *Incest: The Nature and Origin of the Taboo,* Edward Sagarin, Çev. (New York: Lyle Stuart, 1963). s. 100.

37. Aynı eser, s. 103.

38. Durkheim, *Elementary Forms,* s. 416.

39. Aynı eser, s. 416.

40. Aynı eser, s. 417.

41. Mauss'un yaşamı ve temel eserleri üzerine Steven Lukes'in *International Encyclopedia of the Social Sciences,* Cilt 10. s. 78 - 82'deki gerçekten mükemmel makale-

sine bakınız. Ayrıca bkz. Marvin Harris, *The Rise of Anthropological Theory* (New York: Thomas Y. Crowell, 1968), s. 482 ve sonrası.

42. Marcel Mauss, *The Gift*, I. Cunnison, çev. (New York: Free Press, 1954).

43. Aynı eser, s. 31.

44. M. Halbwachs, *The Psychology of Social Class*, Georges Friedman'ın Giriş Bölümü (Glencoe, Illinois: Free Press, 1959).

45. M. Halbwachs, *Les Causes du Suicide* (Paris: Alcan, 1930).

46. M. Halbwachs, *Les Cadres Sociaux de la Mémoire* (Paris: Presses Universitaires dc France, 1925, Yeni basım, 1952, tekrar basım New York: Arno Press, 1975). Ayrıca bkz. Halbwach'ın *Mémoire Collective*. Ölümünden sonra Jeanne Alexandre tarafından derlenip 1950'de yayınlanmıştır. Bellek ile ilgili daha önceki tezleri olağanüstü bir biçimde yeniden ele alan bölümleri vardır.

47. Harris, *The Rise of Anthropological Theory*, s. 525.

48. A. R. Radcliffe - Brown, *A Natural Science of Society* (New York: Free Press, 1957), s. 49. (İlk basımı 1948'de University of Chicago Press tarafındandır).

49. Aynı eser, s. 87.

50. Annales ekolünün ayrıntılı ve açıklayıcı bir anlatımı için J.H. Hexter'in The *Journal of Modern History*, Cilt 44, No. 4 (Aralık 1972) s. 480 - 539 içindeki uzun makalesine bakınız. Annales ekolünün belli başlı isimleri ve çalışmaları, temel varsayımları ve yöntemleri de dahil olmak üzere ele alınmıştır.

51. Aynı eser. s. 487 ve devamı.

52. F. Braudel, *The Mediterranean*, Sian Reynolds, çev. 2 cilt (New York: Harper and Row. 1972), Cilt I, s. 16. [Türkçesi: Akdeniz ve Akdeniz Dünyası, 1.cilt, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (İstanbul: Eren yay., 1989), s.xxı.] Ayrıca bkz. Braudel, *Capitalism and Material Life, 1400 - 1800*. Miriam Kochan, çev. (New York: Harper and Row, 1973).

53. Hexter, s. 538.

54. Lévi - Strauss'un bu çalışmasındaki karmaşık tezlerin iyi bir açıklaması için bkz. Harris, *The Rise of Anthropological Theory*, s. 490 - 500.

55. C. Lévi - Strauss, *The Savage Mind* (Chicago: University of Chicago Press, 1966), s. 251.

56. Edmund Leach, *Claude Lévi - Strauss* (New York: Viking Press: London: Fontana, 1970). s. 59.

57. C. Lévi - Strauss, *The Scope of Anthropology*, s.8.

58. C. Lévi - Strauss, *Structural Anthorpology*. C. Jacobson ve B.G. Schoepf, çev. (New York: Basic Books. 1963), s. 15 - 16.

59. C. Lévi - Strauss, *The Savage Mind*, s. 263.

60. Aynı eser, s. 26.

61. Aynı eser, s. 16.

62. Leach, s. 43.

63 Aynı eser, s. 38.

64. Jean Piaget, *Études Sociologiques* (Genève: Librairie Droz, 1965), s. 15 - 99.

65. Piaget, *Structuralism*, Chaninah Maschler, Çev. (New York: Basic Books, 1970), s. 4.

66. Aynı eser, s. 5.

67. Aynı eser, s. 7.

68. Aynı eser, s. 125: "Marx'ta, 'global' ve 'analitik' dediğimiz yapısalcılık türleri arasında bir yerde bir çeşit yapısalcı eğilim olduğu açıktır. Çünkü Marx 'gerçek altyapıları' 'ideolojik üstyapılardan' ayırt etmekte ve altyapıları, niteliksel kalsa bile, yeterince kesin bir dille tanımlamakta, böylece gözlemlenebilir ilişkilere yakınlaşmamızı sağlamaktadır."

69. Aynı eser, s. 10 - 12.

70. *Wolff, Emile Durkheim*, s. 362.

71. G.W.F. Hegel, *The Philosophy of History* (New York: Dover Publications. 1956).

72. G.W.F. Hegel, *The Philosophy of Right* (Oxford: Oxford University Press, 1942). Ayrıca. Hegel'in toplum ve devlet kuramının genel bir tartışması için bkz. Karl Löwith, *From Hegel to Nietzsche* (London: Constable, 1964) ve Shlomo Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972).

73. Bkz. Eric Hobsbawm, Introduction to Karl Marx, *Pre - Capitalist Economic Formations* (London: Lawrence and Wishart, 1964). s. 11 - 16.

74. T. B. Bottomore, (der.) *Karl Marx: Early Writings* (London: Watts and Co., 1963), s. 155.

75. Bkz. bu kitapta 4. Bölüm.

76. G. Lukacs, *History and Class Consciousness* (London: Merlin press, 1971), s. 8, 27. Ayrıca bkz. H. Marcuse, *Reason and Revolution* (New York: Oxford University Press, 1941), s. 312 - 20. Marxist kuramın bu Hegelvari biçimi Bottomore'un *Karl Marx: Early Writings* adlı yapıtında tartışılmaktadır. Özellikle 4. Bölüm'e bakınız.

77. Özellikle bkz. Karl Korsch, *Karl Marx* (London: Chapman and Hall, 1938). Daha yapısalcı tür bir çözümlemenin başka bir örneği için bkz. Rudolf Hilferding, *Das Finanzkapital* (Vienna: Wiener Volksbuchhandlung, 1910).

78. F. Tönnies, *Community and Association* (London: Routledge and Kegan Paul, 1955).

79. Roger Bastide (der.) *Sens et usages du terme Structure* (The Hague: Mouton, 1962).

80. F. Tönnies, *Com munity and Association*, s. 114 - 15.

81. G. Gurvitch, *La vocation actuelle de la sociologie* (Paris: Presses Universitaires de France, 2. baskı, 1957), Cilt I. s. 400 - 442.

82. G. Gurvitch, der., *Traité de Sociologie* (Paris: Presses Universitaires de France, 1962), Cilt I, 4 ve 5. Bölümler.

83. G. Simmel, *Soziologie* (1908) içinde; Kurt H. Wolff, (der.), *Georg Simmel 1858 - 1918* (Columbus: Ohio State University Press, 1959), s. 337 - 56 içinde çevirisi vardır.

84. Özellikle G. Simmel'in derlediği makalelere bakınız. *Über soziale Differenzierung: Soziologische und psychologische Untersuchungen* (1890); ve *Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* (1908); ve *Grundfragen der Soziologie (Individuum und Gesellschaft)* (1917) içinde.

85. G. Simmel, *Philosophie des Geldes* (1900); İngilizce çevirisi: (London: Rout-

ledge and Kegan Paul, 1978).

86. G. Simmel, *Grundfragen der Soziologie:* Kurt H. Wolff, (der.), *The Sociology of Georg Simmel* (Glencoe: The Free Press, 1950), s. 10 içinde İngilizce çevirisi mevcuttur.

87. Daha önce gönderme yaptığımız Radcliffe - Brown ve Gurvitch'in çalışmalarının yanısıra, bkz. S.F.Nadel, *The Theory of Social Structure* (London: Cohen and West, 1957) ve H. H. Gerth ve C. Wright Mills, *Character and Social Structure* (London: Routledge and Kegan Paul, 1953).

88. Bu yaklaşımın genel bir tartışması için bkz. Raymond Aron, *German Sociology* (London: Heinemann, 1957) I. Bölüm; ve F.H. Tenbruck, "Formal Sociology," Wolff, *Georg Simmel 1858 - 1918;* s. 61 - 99 içinde.

89. Leopold von Wiese, *System der Soziologie als Lehre von den sozialen Prozessen und den sozialen Gebilden der Menschen (Beziehungslehre)* 2. genişletilmiş baskı (1933).

90. Tenbruck, "Formal Sociology," s. 85 - 86.

91. Wolff, *The Sociology of Georg Simmel*, s. xxxvi.

92. Aron, *German Sociology*, s. 35.

93. Bastide, *Sens et usages du terme Structure*, s. 10 - 12.

94. Örneğin, bkz. Raymond *Aron, Marxismes Imaginaires* (Paris: Gallimard, 1970), note finale: ve Adam Schaff, *Structuralisme et Marxisme* (Paris: Editions Anthropos, 1974), s. 11.

95. Aynı eser, s. 9 - 10.

96. Bastide, *Sens et usage du terme Structure*, s. 13 - 14.

97. Leszek Kolakowski, "Althusser's Marx," *The Socialist Register* (1971), s. 124 içinde.

98. W.G. Runciman, *Sociology in Its Place and Other Essays* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), s. 58.

99. Değişik bilimsel alanlar da yapısalcılığın genel bir tartışması için bkz. David Robey, der., *Structuralism: An Introduction*, ve Jean Piaget, *Structuralism.*

100. Aron, *Marxismes Imaginaires*, s. 336 - 41.

101. Maurice Godelier, *Rationality and Irrationality in Economics* (London: New Left Books, 1974). Ayrıca bu kitapta 4. bölümde, s. 136'daki tartışmaya bakınız.

102. Jean - Paul Sartre, *Critique de la Raison Dialectique* (Paris: Gallimard, 1960). Kitaptaki başlangıç makalesi *Search for a Method* (New York: Alfred A. Knopf, 1963) adı altında yayınlanmıştır. Kitabın diğer kısımları *Critique of Dialectical Reason* (London: New Left Books, 1976) başlığıyla yayınlanmıştır.

103. Özellikle Saussure, Jakobson, ve en son Chomsky'nin görüşleri. Chomsky bakış açısını bu şekilde tanımlamıştır: 'Dilbilim, dilin evrensel ve temel özelliklerini belirlemelidir." John Lyons, *Chomsky* (London: Fontana / Collins, 1970), s. 99'daki alıntı.

104. Bkz. Bu kitapta 4. Bölüm, s. 137.

105. M. Godelier, *Pespectives in Marxist Anthropology*, s. 7. Ayrıca bkz. bu kitap, 4. Bölüm, s. 136.

106. Aynı eser, s. 46 - 48.

107. Aynı eser, s.35.

108. Aynı eser, s.2.

109. Althusser, *Reading Capital* adlı yapıtının İtalyanca baskısının önsözünde, kendi görüşleri ile "yapısalcı ideoloji" dediği görüşler arasında fark olduğunda ısrar etmektedir; Godelier ise, yazımızda da belirttiğimiz gibi, Lévi - Strauss'un yapısalcılığının bazı özelliklerini eleştirmektedir.

110. Bkz. bu kitapta 4. bölüm, s. 135 - 141.

15

TOPLUMSAL TABAKALAŞMA

Frank Parkin

Çeviren: Fatmagül Berktay

Tabakalaşma kuramı, daha ilkel olanlardan daha karmaşık durumlara doğru yükselen bir gelişme kalıbını yansıtacak bir bilgi yığını olma anlamında herhangi bir tarihe sahip değildir. Mevcut literatürü tarayan herhangi bir kimse bu literatürün hacmi ve çeşitliliği karşısında şaşkınlığa kapılacak, ama klâsik kuramcıların eserlerinin derinleştirilmesi yönünde etkileyici bir çalışmaya pek rastlayamayacaktır. Teknikte ve yöntemde giderek incelmenin yanısıra, Batılı sosyologlar, 19. yüzyıl ortasında ve 20. yüzyıl başında kapitalizmin sınıf yapısını ilk inceleyenlerin ortaya koyduğu kavramsal yapı taşlarına olağanüstü bir bağlılık gösterdiler. Bu erken bilgi birikimine gösterilen örtük bağlılık; bu birikimin, disiplinin kurucu ailesi içinde oldukça dar bir çevrenin ürünü olduğu düşünüldüğünde daha da çarpıcıdır. Günümüzde sınıf ya da tabakalaşma kuramı olarak bilinen çoğu şeyin kökeninin neredeyse yalnızca Marx ve Engels'in, Max Weber'in, ve Mosca-Pareto okulunun yazılarında olduğunu söylemek pek az abartma olur. Bu elbette diğer klâsik kuramcıların, eşitsizliğin yapısı ve biçimleri konusunda kavrayışlar ve gözlemler sunduklarını yadsımak anlamına gelmez. Saint-Simon'un, Tosqueville'in, Simmel'in, Durkheim'ın ve İskoç Aydınlanması yazarlarının eserleri; kapitalizmin yeni doğan sınıfsal yapısı, toplumsal onurun dağılımı, yeni eşitsizlik biçimlerinin yol açtığı sınırlamalar üzerine yorumlar ve bunların düzeltilmesi için önerilen reçeteler ile doludur. Ancak çağa teşhis koymak ya da bir dizi parlak gözlem yapmak, içinde üretildiği bağlamın ötesinde yaşayabilecek ve böylece bir *kuramsal gelenek* oluşturabilecek bir düşünceler bütünü yaratmak anlamına gelmez. Cevabını kendi içinde taşıyan şu soruyu sormak, Durkheim, Simmel ve diğerlerinin sosyolojiye genel olarak yaptıkları katkıyı azımsamak değildir: Modern sınıf toplumlarının çözümlemesi açısından bize hangi kavram cephaneliğini bıraktılar? Bu bir retorik sorusudur, çünkü yanıtını bu alandaki çağdaş yapıtlar yığınına eşlik eden isimler listesinde yer almayan adlara bakarak çıkarmak faz-

lasıyla kolaydır. Belki de bunun nedenini, erken dönem yazarlarının eksikliklerinden çok modern düşünürlerin başarısızlığında aramak gerekir; bu yazarların yapıtlarında, hâlâ düşünce madencilerinin arayıp çıkarmasını bekleyen zengin damarlar bulunabilir. Örneğin Tönnies ya da Comte veya Spencer'in yapıtlarından sınıfsal ya da etkin çatışmayı incelemeye yardımcı olacak bir düşünce çerçevesi çıkarılabileceği olasılığını reddetmek gereksiz bir dogmatizm olur. Sosyolojik imgelemin işleyişine her zaman bir pay tanımak gerekir.

Bütün bunlar, aslında, disiplininin kurucularının çoğunluğunun, eşitsizlik üzerine düşünceler tarihinde sosyal filozoflarınkine benzer saygın bir yere sahip olduklarını söylemekten başka bir anlama gelmez. Böyle bir tarih, herkesin bildiği isimleri sayacak olursak kuşkusuz, Platon'un, Aziz Augustinus'un, Hobbes'un, Locke'un, Rousseau'nun, Hegel'in gözlemlerine gerekli saygıyı gösterecektir. Ama gene, onların düşüncelerinin, tabakalaşma kuramının esas geleneğine nasıl dahil edileceği güç bir konudur. Hobbesçu düzen sorununa ya da toplumsal sözleşmeye veya Hegelci devlet anlayışına vb. yapılan sık göndermeler, tümüyle, eldeki çalışmaya eklenen alışılagelmiş süslemelerden ibarettir ve çözümlemenin özüne ilişkin rolleri pek azdır. Hobbesçu düzen sorununu, Hobbes'un düşüncelerine gönderme yaparak ele almayı yararlı görecek kim olabilir?

Klâsik sosyolojinin, bazı bakımlardan disiplinin özü sayılabilecek şey üzerinde daha büyük bir etki yapmamış olmasının olası bir nedeni, bu erken dönem yazarlarının, herşeyden önce kırsal, tarımsal toplumdan kentsel, endüstriyel topluma mukadder geçişle çok fazla ilgili oluşlarıydı: Terminolojideki farklılıklara karşın Durkheim'ın mekanik dayanışma ile organik dayanışma, Tönnies'in *Gemeinshaft* ile *Gesellschaft,* Maine'in statü ile sözleşme arasındaki karşıtlığı, hep, Avrupa toplumlarının ahlâksal ve ekonomik örgütlenmesinin bu büyük dönemecine yapılan göndermelerdir. Endüstri-öncesi ile endüstriyel sistemler arasındaki farklılık öylesine temel olarak görülüyordu ki, bu her bir genel tip içindeki toplumsal ve sınıfsal formasyonların çeşitliliğinin düzgün bir şekilde kavranmasını engelleyici bir etki yapıyordu. Toplumların endüstri-öncesini betimleyen terimlerden biri altında sınıflandırılması; kabilesel, köleci, kastsal, feodal, mutlakçı toplumlardan Asyatik despotizmlere kadar çok çeşitli sistemlerin, farklarına bakılmaksızın biraraya toplanması demektir. Bu, son zamanlarda refah kapitalizmi, faşizm, devlet sosyalizmi ve askerî diktatörlük gibi birbirlerine hiç benzemeyen sistemlerin tümünü kapsayıcı bir terim olarak endüstri toplumu deyiminin kullanılmasına çok benzemektedir. Bunların tek bir kavramsal kutuya konmasını haklı çıkaran şey, endüstri-öncesi toplumdaki farklı tabakalaşma biçimleri arasında temelde yeterince benzerlik bulunması değildi. Daha ziyade, bizzat kavramsal çerçeve, bir araştırma konusu olarak tarihsel ve kültürel farklılığın kabul edilmesini engelleyici bir rol oynuyordu. Hem Marx hem de Weber'in karşılaştırmalı sınıf yapıları konusunda geniş bir alana uzanan ilgilerinin, toplumsal dünyanın karmaşıklığını, elverişli ve her amaca uygun bir ikilik içinde yakalama şeklindeki yaygın sınıflandırmacı eğilimle elele gitmemiş olması tümüyle de rastlantı sayılamaz. Paradoksal bir biçimde, sınıfsal biçim, çatışma ve değişme süreçlerini ele alışlarına ayırdedici ve kalıcı özellik kazandıran şey, tam da, tarihsel anlatıya karşı sosyolojik olmayan saygılarıydı.

Tabakalaşma kuramına Marx ve Weber'in yaptıkları kapsayıcı etki, bugün, konunun gelişmesi üzerinde herhangi bir başka dönemden daha belirgindir. Bunun nedeni, bir

ölçüde, Amerikan sosyolojisindeki iki paralel eğilimdir: Birincisi, Marx'ın yapıtını ve genelde Marxist geleneği, yalnızca kolaylıkla yıkılmak üzere inşa edilmiş bir korkuluk olarak değil de, Avrupa'da daima yapıldığı gibi ciddiyetle ele almak konusunda artan bir hevesin varlığı; ikincisi de, savaştan hemen sonraki dönemde moda olan ve ayırdedici bir tarzda, Amerikanvari sınıf çözümlemesi biçimlerinden duyulan açık hoşnutsuzluktur. Bu iki gelişme, birlikte ele alındıklarında, Amerikan tabakalaşma kuramını, Marx ve Weber' in inşa ettiği sorgulama ve tartışma çerçevesinden gerçekte hiçbir zaman fazla uzaklaşmamış olan Avrupa tabakalaşma kuramına daha fazla yaklaştırmıştır.

Bütün bunların ışığında, tabakalaşma kuramının ve onun ürünlerinin genel bir değerlendirmesine, özel olarak Amerikan ilgileri ve koşullarının etkisi altında şekillenmiş olan ve disiplinin Avrupa dalında doğrudan karşılığı bulunmayan katkıları incelemekle başlamak yerinde olabilir. Bunun, Birleşik Amerika ve diğer ülkelerdeki tabakalaşma incelemelerine ilişkin literatür dağı üzerinde bir kez daha gezintiye çıkmaya davet anlamına gelmediğini hemen belirtmeliyim. Tersine, amacım, bu literatüre yayılmış olan bir dizi kilit tema ve sorunu inceleme konusu olarak belirlemek; bunları, kolaylık açısından, tümüyle keyfî olan şu başlıklar altında toplayacağım: Sınıf ve statü, mülkiyet, devlet, etniklik ve toplumsal cinsiyet (gender). Bu yazı bir tarihçe ya da bir gelişme raporu olmadığı halde, konuya en yeni katkılardan bazılarını da, içinden doğdukları gelenekleri gözden kaçırmadan, ele almaya çalışacağım.

Sınıf ve Statü

Tabakalaşma dağarcığında, Avrupa kuramında açık koşutları bulunmayan ayırdedici bir biçimde Amarikanvari bir yaklaşım, her şeyden önce, birbirine bağlı iki terim olan sınıf ve statü terimlerinin kullanılışında kolaylıkla göze çarpar. Bu yaklaşımın özel "koku"su, erken savaş sonrası dönemde, sınıfların varolup olmadığı konusunda sürdürülen tartışmada çarpıcı bir biçimde ortaya çıkmıştır; daha açık bir ifadeyle, tartışmanın konusu, sınıfların aile ve kilise gibi gerçek varlıklar mı yoksa istatistiksel düşlemin ürünleri mi olduklarıydı. Bu ikinci görüşün savunucuları, Amarikan toplumunda ödüllerin bölüşümünün yukarıdan aşağıya, az çok kesintisiz bir süreklilik görüntüsü içinde olmasından etkileniyorlardı; böylece daha yüksek bir sınıfı ya da tabakayı daha aşağı olandan ayırdeden kesinti noktalarının varlığına karar vermek, keyfî ve anlamsız bir süreçmiş gibi gözüküyordu, Keyfîydi, çünkü eğim üzerinde doğal kesintiler olmayınca, hemen her yerde yapay bir çizgi çizmek mümkündü; anlamsızdı, çünkü böylece ortaya çıkan sınıflar, paylaşılan ve kabul edilen bir üyelik anlamında gerçek toplumsal gruplaşmalara karşılık düşmezdi. Bu görüşün en erken formülasyonlarından birine göre, "alana bir toplumsal sınıf aramak üzere giren araştırmacı, orada olmayan bir şeyin peşinde demektir; onu ancak, zihnin uydurduğu bir şey olarak kendi kafasında bulabilir."[1]

Amerika'nın sınıfsız bir toplum olduğunun kuramsal savunusu yalnızca herhangi bir toplumsal bölünmenin göze çarpmadığı iddiasına değil, aynı zamanda ve bununla bağlantılı olarak, bireylerin ve grupların ödüller hiyerarşisinde alacakları yere ilişkin ölçütlerin, tutarlı bir sınıf kalıbının ortaya çıkmasını engelleyecek derecede çok ve çeşitli olduğu iddiasına dayanıyordu. Açıkça tanımlanmış tabakaların, silah taşımanın ya da

toprak sahipliğinin onur dağıtımını *(distribution of honor)* belirleyen birkaç ilkeden biri bulunduğu feodal sitemlerde olduğu gibi, sadece mevki ölçütlerinin kesinlikle sınırlı tutulduğu toplumlarda bulunduğu savunuluyordu. İleri toplumlarda ise eğitim, gelir, meslek, din, ırk, vb. birçok başka etken giriyordu işin içine. Bu mevki ölçütlerinin birbirinden bağımsız olması, bireylerin bir boyutta üstün bir yerde iken, diğerlerinde aşağı olabileceği anlamına geliyor ve bu da tutarlı bir tabakalaşma sisteminden sözedilmesine kesinlikle izin vermiyordu.[2] Böylece yapılaşmış bir eşitsizlik modeli yerine mevki göstergelerinin ölçülmesinde benzer puanlara sahip olmanın dışında, birbirleriyle ortak bir şeyleri bulunmayan bireylerin oluşturduğu gevşek topluluklardan meydana gelen iyice bölünmüş ve kesin çizgilerine kavuşmamış bir toplumsal düzen tablosu ortaya çıkıyordu. Dolayısıyla her birey kendi yüksek ve aşağı statülerinin bir toplamı olarak görülüyordu; daha doğrusu, sanki bunlar kişisel muhasebe defterindeki ayrı ayrı maddelermiş de toplumun Defter-i Kebiri'nde kişinin sahip olduğu ahlâksal ve toplumsal kredinin durumunu belirlemek üzere toplanabilirlermiş gibi kabul ediliyordu.

Bu "çok boyutlu" yaklaşımın zihinsel kökenleri genellikle Weber'in yapıtına, daha özel olarak da tabakalaşma konusundaki ders kitaplarında geçtiği şekliyle onun Marx'ın sınıf kuramının çürütülmesi olarak gösterilen fikirlerine dayandırılmaktaydı. Burada çok boyutlu yaklaşım, sınıftan bağımsız olarak işleyen ve onun toplumsal etkilerini yumuşatan statü etkenlerinin oynadığı role gerekli önemi vererek, Marx'ın "ekonomik gerekircilliği (determinizmi)"ni düzelten ya da onun yerine geçen bir görüş olarak sunuluyordu. Gelir düzeyinin mutlaka statü düzeyine karşılık düşmediği kolayca gösterildiği için, sınıfın ekonomik tanımının ve bunun genişletilmesiyle de genel olarak Marxist kuramın Amerikan gerçeğini kavramada pek işe yaramadığı sonucu çıkarılıyordu. Sayısız yazar, genellikle basit bir şekilde, gelir ve prestij düzeyleri olarak algılanan statü ile sınıf boyutları arasında önemli farklılıklar olduğunu öne sürüyor ve buradan da bir sınıf yapısı kavramına, eğer böyle bir kavramın herhangi bir kullanılabilirliği varsa, çok dikkatle yaklaşmak gerektiği sonucuna varıyordu.[3]

Weber'ın katkısının, Marx'ın sınıf kavramında içiçe geçmiş bir dizi ayrı değişkeni birbirinden ayırmak olduğu kabul edildiği için, listeye birkaç şey daha eklenmesi Weber'in akıl yürütmesiyle doğrudan aynı çizgide bir süreç olarak savunulabiliyordu. Weber bağlantısının sağladığı akademik düzgünlük görüntüsü yüzünden olsun ya da olmasın, Amerikalı sosyologlar bu yaklaşıma açık bir yakınlık duydular ve fiilen onu kendilerine mal ettiler. Gordon'a göre, savaş sonrası dönemde "çok boyutlu yaklaşımın kabul edilip geliştirilmesi ve daha da berraklaştırılması yavaş başladı ama, giderek hız kazandı."[4] "Aslında incelememize konu olan bütün dönem (1925-1955), toplumsal sınıf kuramcılarının adım adım ve giderek artan bir kesinlikle toplumsal tabakalaşma başlığı altında toplanabilecek çok sayıda etken ya da değişken arasında analitik ayırımlar yapma sürecine girdikleri bir dönem olarak görülebilir." Gordon şöyle devam etmektedir: "Çok boyutlu yaklaşımın kendisi, her türlü araştırma ve bilimsel kavrayış açısından temel olan analitik işlemin, yani belirli bir sorun alanına içkin olan değişkenlerin belirlenmesi işleminin bir parçası sayılabilir."[5]

Çok boyutlu modelin çekiciliğinin, yalnızca ya da hatta esas olarak, Marxist sınıf çözümlemesinin yerine bir alternatif bulma gereksiniminden doğduğunu söylemek doğru olmaz. Daha açık alternatif, Warner'ın yerel topluluğun sınıfsal yapısı hakkındaki yapıtı

biçiminde, zaten el altındaydı. Warner okulu ve onun uzantıları, tipik Amarikan kentlerinde formelleşmiş bir sınıf yapısının varlığını ortaya koymak için sosyal antropolojinin araştırma tekniklerini uygulamaya çalışıyorlardı. Bu kentlerdeki halkın, farklı sınıfların oluşturduğu bir hiyerarşik düzenin açıkça bilincinde olduğu savunuluyordu; bu sınıfların her biri kendi özgün davranış ve değer kalıplarına sahipti ve farklı çıkarlar etrafında örgütlenmişlerdi. Antropologlar, sosyologların yapamadığını yaparak bir sınıf sisteminin yüzünü açığa çıkarmış gibi gözüküyorlardı. Bu yöndeki çeşitli araştırmaların birbirinden ayrıldığı hiç de önemsiz olmayan temel nokta, fiilen tanımlayabildikleri sınıfların sayısıydı. Lynd'ler, yapılmış en eski araştırmalardan birinde, Middletown'da iki sınıf bulmuşlardı; West, Plainville'de 4 tane, Hollingshead, Elmtown'da 5 tane; ve Warner, Yankee City'de 6 tane sınıf bulmuştu.[6] Sınıfsız-süreklilik savının savunucuları kendi savlarını destekleyecek bundan daha iyi kanıt bulamazlardı.

Bu kargaşanın temel nedeni, kuşkusuz, araştırılan toplulukların temel farklılıklarıyla değil, kullanılan yöntemin niteliği ile ilgiliydi. Bireyleri ya da ailelerini, topluluk içindeki bulanık bir şekilde tanımlanmış durumlarına bakarak toplumsal kümelere sokma tekniği, gözlemcinin sezgilerinin dizginsiz bir biçimde işin içine karışmasına izin verir; sınıflandırma, gözlemcinin ölçütleri ile o yerin önde gelenlerinin değerlendirmelerinin açıkça keyfi bir bileşimine dayandığı zaman, olası tek sonuç kargaşadır.[7] Warner okulunun seçmeciliğini, sınıfları kategorileştirmek için kullandıkları teklifsiz terminolojiden daha iyi ortaya koyan bir şey yoktur: "İyi alt-sınıf insanları", "Hayvan gibi yaşayan insanlar", "orta-direk insanı", "yukarılar ve aşağılar", tipik ifadelerdir. Bu tümüyle, haksız statü farklılıklarına dayanan bir terminolojidir ve kaynaklar ve fırsatlar için mücadele eden karşıt grupların oluşturduğu formel bir sınıf sistemine ilişkin gerçek bir kavrayış sunmaz. Warner'ın aksini iddia etmesine karşılık, değere dayalı bir hiyerarşi sisteminin, sınıf ilişkilerinin bir modelini oluşturduğu pek söylenemez. Bunun nedeni yalnızca, sınıfın, toplumsal değere ilişkin bir öznel değerlendirmeler kümesinden daha fazlasını gerektirmesi değil, daha da önemlisi, topluluğa ilişkin değil *topluma* ilişkin bir olgu olmasıdır. Sınıf ilişkileri; özel mülkiyeti, piyasayı, işbölümünü vb. çerçeveleyen ve her türlü yerel topluluğa dışsal olan gruplar ve kurumlar tarafından denetlenen bir toplumsal ve hukuksal düzenlemeler bağlamında cereyan eder. Sınıf çözümlemesini, küçük kentin kısıtlı alanıyla sınırlamak ancak, bu toplumsal birimin ulus-devlet'in bir minyatürü olduğu varsayılırsa haklı olabilir -aslında Warner, ünlü "Jonesville'i incelemek Amerika'yı incelemektir"[8] deyişinde bu varsayımı yapmaktadır. Belki de bu, kabile toplumlarını incelerken içinde sömürünün cereyan ettiği daha geniş sistem olan sömürge sistemini görmezlikten gelen antropoloji geleneğinin doğal bir uzantısıdır.

Çeşitli eleştirmenlerin belirttiği gibi, Warner Okulunun faaliyetleri, bir sınıf yapısı modeli ortaya koymaktan çok, yerel statü grupları arasındaki farklılıkları ayrıntılarıyla işlemeye yönelikti. (Warner'ın kitabı *Social Class in America* [Amerika'da Toplumsal Sınıf]nın altbaşlığı da *The Evaluation of Status* [Statünün Değerlendirilmesi]dir.) Böylece hiç de şaşırtıcı olmayan bir biçimde Weber ile olan ilişki, bir kez daha, Marx'ın fikirlerinden kesin bir ayrılık bağlamında ele alınmaktadır. Warner'ın Weber'in yapıtına olan yakın ilgisi, tıpkı çok boyutlu yaklaşım savunucularının kendi araştırmaları konusunda düşündükleri gibi, statü gruplarına ilişkin kendi çalışmasının da aynı geleneğin bir parçası olduğu inancını pekiştirmiş olmalıdır. Oysa can alıcı farklılık elbette Weber'in

statü gruplarını geniş sınıf kategorileri *içinde* ortaya çıkan toplumsal oluşumlar olarak ele almasıdır; bunları hiçbir zaman kendi başına sınıfların eşdeğeri olarak görmez. Warnerci araştırmalarda ise statü grupları tümüyle sınıfsal bir boşluk içinde oluşturulurlar, öyle ki sınıf çözümlemesinin inceltilmiş bir biçimi olmak yerine onu ikame eden bir şeye dönüşürler.

Yukarıdaki değinmelerimiz, Weber'in bazı kilit fikirlerinin, Amerikan tabakalaşma kuramına dahil edilme sürecinde garip bir değişmeye uğradığına işaret etmektedir. Bu kuramın çizdiği Weber imgesi *Economy and Society*'nin yazarına pek az benzemektedir; bunun nedeni, büyük ölçüde, Weber'in materyalizme ya da ekonomik gerekirciliğe veya sınıfın tek neden sayılmasına, kısacası bu dönemde Marxizm yerine kullanılan hangi terim varsa ona karşı yöneltilen hareketin esas bayraktarı olarak kabul edilmesiydi. Bu Weber imgesi tümüyle Marx'tan arındırılmış ve böylece Amerikan kapitalizminin sınıfsız toplumunun ideolojik savunucusu görevlerini yerine getirmeye hazır hale getirilmiş bir imgedir. Dolayısıyla, insan bu incelemelerde Weber'in üzerinde ısrarla durduğu mülkiyet, devlet bürokrasisi ya da sınıf uzlaşmazlıkları ve yapısal değişme gibi kavramları boşuna arar; hatta bunlarda, Weber'in tabakalaşmanın "boyutlarını", hiçbir zaman bireysel özelliklerin bir toplamı değil de "iktidar bölüşümü olguları" olarak değerlendirdiğine ilişkin en ufak bir kavrayışa rastlayamazsınız. Tersine, çizilen Amerikan gerçeği tablosu, mülkiyetin tasfiye edildiği, sınıfların ortadan kalktığı ve devletin sönerek yokolduğu bir toplum tablosudur. Bu, Amerika'nın, Norman Rockwell'in *Saturday Evening Post* için çizdiği sosyolojik tablosudur. Bu durumda insan Weber'in, kendi adına söylenip yazılanları öğrendiğinde kendi öncelinin kitabından bir sayfa koparıp "je ne suis pas Weberien" (ben Weberci değilim) diye yazıp yazmayacağını doğrusu merak ediyor.

En azından, sosyolojinin diğer birçok dalında Amerika dışına yapılan zihinsel aktarmalarla karşılaştırıldığında, onu oluşturan kavramların ve varsayımların hiçbir zaman gerçekten Amerika dışına seyahat etmedikleri anlamında kesin olarak yerli, Amerikalı bir tabakalaşma kuramı çeşidi bulunmadığını söyleyebiliriz. Örneğin, Avrupa geleneği içinde sınıfların gerçekten mevcut olup olmadıkları hiçbir zaman bir sorun olarak görülmemiştir. Aynı şekilde, sınıf tanımını statü tanımı ile birleştirmek yönünde belirgin bir eğilim de olmamıştır. Hatta belki de, daha da şaşırtıcı olmak üzere, geleneksel olarak belirlenmiş toplumsal sınıf sayısı üzerinde bir tartışmadan söz etmek bile olanaksızdır. Herkesin üzerinde birleştiği nokta, bir tür ikiye bölünmüşlük modelinin sınıf ilişkilerini çözümlemenin en verimli aracı olduğudur; anlaşmazlık ise, geniş ölçüde, bu bölünmenin hangi ölçütlere göre ortaya çıktığının seçimi üzerinde odaklaşmaktadır. Marx'ın genel ikili çatışma modeli şemasını muhafaza etmekle birlikte, çoğu akademik kuramcı ilk ikilinin yerine başka bir ikiliyi geçirme gereğini duymuşlardır. Dolayısıyla, iktidara sahip olmak ile olmamak, siyasal sınıflar ile kitleler ya da kol emeği ile kafa emeği arasındaki ayrım önerileri, hep, esas çatışma ve ayrılık kaynağı olarak klasik sermaye-emek ayrımında hissedilen yetersizliklere karşı ortak bir tepkinin ifadeleri sayılabilir.

Marxist tanıma karşı çıkış iki yönden olmuştur. Birincisi, modern korporasyonların ortaya çıkışı ve mülkiyet ile denetimin birbirinden ayrılışından sonra artık ayrı bir kapitalist girişimciler sınıfının varolmadığı şeklindeki görüştür. Bu gelişmenin kendisi -en

iyi Burnham ve Dahrendorf'un yapıtlarında ortaya konduğu gibi- sınıf egemenliğinin temel gerçeği olarak mülkiyet haklarının alınmasına karşı menajeryel (yönetsel) otoriteyi çıkaran çeşitli kuramların üretilmesine esin kaynağı oldu. Bu perspektiften bakıldığında, bir kapitalist toplum fikri bile anlamından çok şey yitirir; çünkü siyasal renkleri ne olursa olsun bütün kapitalist toplumlarda yöneticiler *(managers)* ile onların yönettikleri arasında benzer bir çatışma bulunmaktadır. Marxist modele, birincisiyle biraz ilişkili olmakla birlikte kesinlikle ona bağımlı olmayan ikinci itiraz ise, "emek" genel kategorisinin, emek hizmetlerini satanların piyasa durumlarındaki değişmeleri ve sahip oldukları yaşam fırsatlarını yansıtamayacak kadar geniş kapsamlı olduğudur. Proletaryanın böylesine katolikçe bir tanımı, yalnızca bir yandan beyaz-yakalı meslek sahiplerinin siyaset ve ideolojileri ile diğer yanda sanayi emekçilerinin siyaset ve ideolojileri arasındaki önemli farklılıkları küçültmekle kalmamakta, aynı zamanda o bildik tutucu iddia ile, "bugün *hepimizin* işçi sınıfı olduğu" iddiası ile de garip bir benzerlik göstermektedir.

Görüldüğü gibi Marxist sınıf modelinin reddi, her şeyden çok onun, "sıradan ücretli işçi" ile belli koşulları paylaşmakla birlikte aralarında herhangi bir ortak kimlik duygusunun oluşmasını bastırmaya yetecek ölçüde maddî ya da manevi üstünlüklerden yararlanan beyaz-yakalı ara grupların ortaya çıkışı karşısında görünürdeki yetersizliğinden kaynaklanmıştır. Çoğu eleştirmenin gözünde Marx'ın kutuplaşma kuramını ve dolayısıyla buna dayanan genel sınıfsal dönüşüm kuramını kuvvetle yıkan şey, beyaz-yakalılar sektörünün hızla büyümesiydi. Sınıf çatışmasının merkez kaç güçlerinin bütün ara tabakaları ya bir tarafa ya da diğerine itmesiyle burjuvazi ile proletarya arasındaki boşluğun giderek daralması durumunun tam tersi ortaya çıkmış gibi görünüyordu. Yerleşik sınıflar arasındaki bakir topraklar yeni işgalci gruplara son derece çekici geliyordu. Bunlar burada geçici sakinler olmak şöyle dursun, iki büyük "silahlı kamp"ın mevzilerine tecavüz edecek ölçüde her iki yönde de sınırlarını genişletmekteydiler.

Bu gelişmenin Marxizm ve genel olarak sınıf çözümlemesi açısından taşıdığı önem, ilk önce Alman Sosyal Demokrat Partisi'nin revizyona tâbi tutulması tartışmaları bağlamında, sonra da *Angestellten*[9] sosyolojisi ile uğraşan Alman akademisyenleri tarafından ortaya atıldı. Her iki durumda da amaç aynıydı. Yakasının rengini değiştirme sürecinde olan bir işçi sınıfının, siyasal taleplerinin niteliğini de ne ölçüde değiştireceğini değerlendirmek. Konunun çekiciliğini sürdürüyor olmasının kanıtı, bunun ve 1920'lerde ve 1930'lardaki buna bağlı *Verbürgerlichung* tartışmasının, biraz değişik biçimde de olsa 1960'lardaki *embourgeoisement* (burjuvalaşma) tartışması ile yeniden su yüzüne çıkmasıdır. Birinci tartışma, beyaz yakalıların işçi sınıfına dahil olma gizilgücü ile ilgiliyken, ikincisi mavi yakalıların orta sınıfa dahil olup olamayacakları ile ilgiliydi. Her iki durumda da bizzat mesleklerin niteliklerinin, iş özelliklerinin, maddî olmayan ödüllerin, vb. sınıf tutumlarını ve davranışlarını biçimlendirmede can alıcı etkenler oldukları doğal kabul ediliyordu. Başka bir deyişle, davranışsal açıdan anlamlı sınıfsal bölünmeler, mülkiyet ilişkilerinden ziyade işbölümü çerçevesinde aranmalıydı.

Bu önerme, Batılı sosyologların neredeyse tümünün onayını kazanış olan bir toplumsal sınıf modelinde en biçimselleşmiş ifadesine kavuşmuştur: Kol emeğiyle geçinenler / kol emeği ile geçinmeyenler modeli. Başka hiçbir sınıf tanımı, siyasal seçim, aile yapısı, tüketim kalıpları, çocukların öğrenim başarıları, toplumsal imgelem

araştırma ve incelemeleri ile ampirik sosyolojinin tekerleklerinin durmaksızın dönmesini sağlayan benzer soruşturmalara bu kadar iyi uymamıştır. Ama bulguların tartışılmasında ve kuramsal yazılarda "işçi sınıfı" ve "orta sınıf" terminolojisi ne denli tercih edilirse edilsin, işlemsel tanım hemen her zaman o bildik ayrım üzerinde kuruludur. Sosyologlar her nedense kol emeğine dayanan ve dayanmayan sınıflardan, ya da mavi-yakalı ve beyaz-yakalı sınıflardan söz etmeyi sevmezler; belki de bunun nedeni, söz konusu modeli sınıf yapısının ve onun temel ayrımının temsilcisi olarak kullanmaktan duydukları rahatsızlıktır.

Durum böyle olsa bile Batılı sosyologlar, kol emeği ile geçinenler/kol emeği ile geçinmeyenler modelini, açık zaaflarına karşın, hiçbir zaman Marxist alternatife yaptıkları gibi titiz bir incelemeye tâbi tutmamışlardır. Örneğin, sınıf ilişkilerinin çatışmalı karakterini vurguladığı halde, onu benimseyenlerin çoğunun bu ilişkileri, ellerinde olmayarak, görmek istemedikleri bir modele tam anlamıyla bir model denemez. Sanayi alanı içinde beyaz-yakalı/ mavi-yakalı ayrımının, özellikle alt kademedeki beyaz-yakalı memurların bile küçük idareci rolünü oynadıkları durumda bir çatışma çizgisine epey yaklaştığı doğrudur. Ama, özellikle devlet ve yerel yönetim dairelerinde ve hizmet servisinde, geniş yönetsel aygıtın bir parçası olarak mavi-yakalı işgücüne karşı durdukları hiçbir şekilde söylenemeyecek, kalabalık ve sayıca sürekli artmakta olan bir beyaz-yakalılar grubu vardır. Bu grubun çalıştığı yerlerde, çoğunlukla, karşı karşıya gelinecek bir mavi-yakalı işgücü yoktur. Geniş kamu sektöründe çalışan beyaz yakalı grupların kendi çalışma yerlerinde kol emekçileriyle tipik bir çatışma içinde değillerse, o zaman belki de çatışmanın ulusal düzeye aktarılmış olduğu savunulabilir. Ama gene de, dok işçileri, demiryolu işçileri, madenciler, vb. ile hemşireler, öğretmenler, sosyal hizmet görevlileri vb. arasında temel bir uzlaşmazlık olduğunu iddia etmek pek inandırıcı değildir. Her halde bu iki geniş kategorinin, kol emekçileri ile kafa emekçilerinin karşıt çıkarlara sahip olduklarını ilan eden bir tarzda örgütlenmeye giriştiklerine ilişkin bir kanıt yoktur. Gerçekten de bütün kanıtlar tersini göstermektedir. Beyaz-yakalıların sendikaları, son yıllarda, kol emekçilerine karşı duydukları geleneksel statü üstünlüğü duygusunu yenme ve sözleşme amaçları için onlarla bağlaşma (ittifak) kurma yönünde artan bir eğilim göstermişlerdir. Bugün birçok ülkede olduğu gibi, her iki grup işçi de işçi hareketinin, sanayi kanadında yer aldıkları halde, onları hâlâ sınıf ayrım çizgisinin iki farklı yanında yer alıyormuş gibi kabule devam etmek, sosyologlar için kuramsal bir fantazi olmaktadır.

Beyaz-yakalıların aşağı ve orta katmanlarını orta sınıfın bileşik bir parçası saymanın gerekçesi, özel sanayi kesimindeki örgütlenme içinde bunları aşağıdakilerden çok kendilerinden yukarıdakiler ile özdeşleşmiş olmalarıdır. Oysa kamu kesiminde, emir verecek bir aşağı kol emekçileri grubu çoğunlukla bulunmadığı gibi, otorite zincirinin yukarıya, devletin şekilsiz yapısına doğru uzanıp gözden yittiği bir durumda yönetici üstlerle özdeşleşmek de daha güçtür. Ayrıca kamu kesiminde çalışanlar, özel sanayi ve ticaret kesimindekilere oranla, kendi yeteneklerini ve hizmetlerini başka bir girişime aktarma fırsatına genellikle sahip değildirler; ücret ve iş koşullarında gerçekleştirilecek bütün ilerlemeler için tekelci bir işverenle, üstelik de malî bakımdan dikkatle denetlenen bir işverenle pazarlık etmek zorundadırlar. Bütün bunlar, beyaz yakalı memurlar ile devletin emrindeki işveren arasında gizligüç halindeki ve giderek belirginleşen bir düşmanlık du-

rumunun doğmasına yol açar ki bu, özel sanayi kesiminde yöneticiler ile işçiler arasındaki durumdan farklı değildir. Devlet ve sosyal yardım hizmetleri bütçe kısıtlamaları nedeniyle budandıkça, bundan etkilenen memurların kollektif tepkisi, bir zamanlar yalnızca mavi-yakalı işgücüne özgü olduğu düşünülen protesto gösterileri, grevler, uzun süreli eylemler, vb. militanlık biçimlerinin doğrudan birer tekrarı olmaktadır. Sosyoloğun sınıf modeli, bu durumda kendisini bu değişikliğe göre düzeltmek zorundadır.

Bu modelin bir diğer özelliği ise sınıflar arasındaki ilişkileri, iktidarın bölüşümü ile bağlantı kurmadan ele almasıdır. Kol emeği ile geçinen ve geçinmeyen gruplar birbirlerinden toplumsal olarak farklı sayılmakta, ama gerçek bir iktidar modelinin sınıf ilişkilerini temsile çalışırken yapacağı gibi onları bir sömüren ile sömürülen, hakim olan ile tâbi olan ilişkisi içinde görmemektedir. İşte bu yüzden, çağdaş sosyolojinin tanımladığı iki temel sınıf gruplaşmasının, herhangi bir şekilde burjuvazi ile proletarya arasında klâsik ayrıma benzediğini varsaymak yanıltıcıdır. Kavramsal değişiklik; karşılıklı uzlaşmazlık ve çıkar çatışması merkezî fikirleri çevresinde örgütlenmiş bir kuramsal çerçeveden, yalnızca toplumsal tabakalaşmanın ampirik verileri çevresinde örgütlenmiş bir kuramsal çerçeveye radikal bir geçişle elele gitmiştir.

Mülkiyet

Bu kavramsal değişikliğin temel sonucu, sosyolojik modelin, sınıf çözümlemesinin bütün ağırlığını işbölümünden doğan eşitsizliklere kaydırmasını gerektirmesidir. Dolayısıyla, özel mülkiyet sahipliği olgusunun ve sonuçlarının şemaya dahil edilebilmesi için bir yer kalmamaktadır. Mesleksel yapının ürettiği farklılıklar üzerinde çok belirgin bir şekilde odaklaşarak iki anlamla yüklü "emek" kavramını yıkmak amacıyla yola çıkan kol emeğiyle geçinenler/ kol emeğiyle geçinmeyenler modeli, pek de akıllıca olmayan bir biçimde, sınıf sözlüğünden "sermaye" kavramını çıkarmayı başarmıştır. Servet ve sermaye sahipliğinden doğan iktidar ve ayrıcalıklar, doğrudan işbölümünden doğan iktidar ve ayrıcalıklardan analitik bakımdan farklıdır. Yalnızca ikincisiyle ilgilenen bir sınıf modeli gerçekten de tek yanlıdır. Mülkiyet sahipliğinin kendine özgü sınıf çıkarlarına yol açtığı kabul edildiği zaman bile, genellikle bu çıkarların kol emekçisi olmayan sınıfın ya da en azından bunun üst katmanlarının çıkarlarıyla büyük ölçüde çakıştığı varsayılmaktadır. Ampirik açıdan çoğu zaman bu doğru olabilir, ancak bu bağlantıyı, tümüyle meslekî farklılıklar üzerinde kurulan bir modelin mantığı içinde *kuramsal olarak* açıklamak zordur. Aileden intikal etmiş servet ve sermaye ile yaşayanlar, yalnızca emek hizmetlerini satarak iyi bir şekilde yaşayanlarla normal olarak çıkar birliği yapabiliyorlarsa, bu, kapitalizmin açıklama gerektiren garip bir özelliği demektir. Mülkiyetin bir kavram olarak bulunmadığı bir sınıf modelinin içine bu özelliği oturtmak bile pek mümkün gözükmemektedir.

Bu, elbette yalnızca egemen ortodoks toplumsal sınıf modeli için geçerli bir şey de değildir. Tabakalaşma sistemindeki değişmelere ilişkin bir yığın genel kuramsallaştırma, hem Marx, hem de Weber'in bütün sınıf yapılarının temel taşı kabul ettikleri kuruma hiç değinmeksizin yapılabilmektedir. Hiç kimse Parsons'un, "son zamanlardaki Marxist olmayan sınıf tartışmalarında, üretim araçları mülkiyetine özel olarak değinmenin keli-

menin tam anlamıyla ortadan kaybolduğu"[10] yolundaki önermesini inkâr edemez. Parsons'un bu durumu açıkça onaylıyor olması ise, bu kavramın yok olmasının sınıf eşitsizliğinin sürmesinde önemli bir etken olarak bizzat mülkiyetin ortadan kalkmasıyla doğrudan bağlantılı olduğuna inanmasından kaynaklanmaktadır. Bunun nedeni yalnızca anonim şirkette mülkiyetin denetimden ayrılmış olması değil, aynı zamanda "ev halkının gelirinin mülkiyete bağlı kaynaklardan ziyade çok büyük ölçüde meslekî kaynaklardan elde edilmesi ve statü açısıdan proleter ücretli işçiden meslekî hiyerarşinin en tep : sine doğru çıkması"dır.[11] "Artık, eski 'feodal' arazi sahibi sınıfın yerine geçen bir 'kapitalist' mülkiyet sahibi sınıftan açıkça söz edemeyeceğimiz" veri olduğuna göre, Parsons "toplumsal sınıf kavramını hem akrabalık, hem de mülkiyetten ayırmayı" tavsiye etmektedir.[12]

Gariptir ki, mülkiyetin konuyla ilgisi olmadığına Parsons'u ikna eden şey, onun bir avuç kişinin elinde yüksek derecede yoğunlaşmış olmasıdır. Bu normal olarak bir kaynağın olumlu etkisini onun geniş ölçüde dağılmış olmasıyla eş tutan bir kuramcı için oldukça tuhaf bir tutumdur. Örneğin, iktidar, toplumsal düzenin içinde dağıldıkça tahakküm, baskı ve hoş olmayan her türlü şey ile olan bağlarını yitirmektedir; oysa mülkiyet, görünüşe göre, iktidar ve ayrıcalık ile olan bağlarını tam tersi gerekçelerle yitirmektedir.

Parsons, diğer sosyologların yaptığı gibi mülkiyeti "servet", yani "bir aktörden diğerine aktarılabilen, bir alışveriş süreci içinde el değiştirebilen bir varlık"[13] olarak kabul ettiği zaman kendi olağan akıl yürütme modeline daha sadık davranmış olmaktadır. Eğer mülkiyet özel bir biçimden ibaretse, o zaman toplumdaki herkes bir ölçüde mülk sahibi demektir. Böyle bir mantıkla mülk sahipleri ile mülk sahibi olmayanlar arasında belirgin bir toplumsal ayrım yoktur. Yalnızca, çok şeye sahip olanlardan az şeye sahip olanlara doğru adım adım inen bir ıskala söz konusudur. Bir petrol yatağına sahip olmak ile bir diş fırçasına sahip olmak, sahiplerine benzer haklar ve ödevler getirmektedir; öyleyse mülkiyet yasaları, sınıf yasaları olarak görülemez. Rose ve meslektaşlarının öne sürdükleri gibi:

> "... modern kapitalist toplumda mülkiyetin böylesine evrensel ve tarafsız bir hukuksal tanımının iki yönlü ideolojik önemi vardır. Birincisi, hukuksal yasa *her türlü* özel mülkiyeti koruduğu ve tanıdığı için ve pratikte toplumun bütün üyeleri bu mülkiyetin *bir miktarına* sahip oldukları için, toplumun bütün üyelerinin *statükonun* varlığında belli bir çıkarı olduğu iddia edilebilir. Dolayısıyla, böyle bir bakış açısından, modern kapitalist toplumda mülkiyetin dağılımının, uzlaşmaz bir çıkar gelişmesini temsil etmek şöyle dursun, çıkarların bağdaştırılmasını sağladığı savunulabilir; varolan ayrılıklar, nitelikte değil derecedeki ayrılıklardır. Bu nedenle işyeri inşaatı müteahhiti, hisse senedi sahibi, fabrika sahibi, ev sahibi ve hatta elden düşme araba sahibinin özdeş olmasa bile esas olarak ortak çıkarlara sahip oldukları söylenebilir."[14]

Mülkiyetin sosyolojik tanımının ilginç bir biçimde sormayı unuttuğu şey, neden yalnızca *bazı* mülkiyet biçimlerinin hukuksal bakımdan kabul edilebilir olduğudur. Örneğin, işçiler işlerinde hukuksal haklara sahip değildirler; ya da sosyal refah haklarından yararlanmak isteyenler de bu haklara sahip değildirler. Bütün bu durumlarda sahiplik sırasıyla işverenin, ev sahibinin (kiracılar evlerinde mülkiyet haklarına sahip değildirler.), ve devletin karşıt ve hukuksal bakımdan üstün sayılan çıkarlarıyla çatışma

içindedir. Yasa mülkiyet haklarını gerçekten evrenselci bir biçimde ele alsa bile, yalnızca bazı "beklentilerin" başarıyla mülkiyet hakları statüsüne dönüşmesinin, bazılarının ise dönüşmemesinin düzenleniş tarzı konusunda doğal olarak sessiz kalmaktadır. Bu konuda aynı şekilde sessiz kalan bir sosyoloji ise, pek parlak bir sosyoloji sayılmaz.

Modern tabakalaşma kuramından mülkiyeti dışlamak yönündeki belirgin arzu, işlevselci bir tutumu benimseyenlerin durumunda özellikle anlaşılabilir olmaktadır. Başarı değerlerinin devralınmış ölçütler üzerinde muazzam bir zafer kazandığına ve yeteneğe dayanan bir ödül sisteminin kurulduğuna inanıldığı zaman, mülkiyetin temel bir kurum olmada ayak direlmesi bir anormallik olarak gözükmeye mahkûmdur. Servetin miras yoluyla devralınması, sonuç olarak, talih kapısını açan biricik anahtar oldukları söylenen yetenek ve çabaların harcanmasını pek az gerektirir. Davis ve Moore'un işlevselci bildirgesinde bu acayip kurumun tanındığına ilişkin biricik işaret, kapitalizm geliştikçe "kesinlikle hukuksal ve işlevsiz mülkiyetin saldırıya açık hale geldiği" olgusuna yapılan kısa bir göndermeden ibarettir.[15] Veraset ve taşınmaz mal vergileri, hazine gelirleri için kuşkusuz yararlı bir kaynak olmuştur; ne ki, veraset kurumu bu "saldırılar"dan hiç de yara almadan kurtulmuş gibi gözükmektedir. Bu türden hukuksal reformların veraset haklarının aşınmasının kanıtı olduğunu söylemek, boşanma yasalarının varlığının ailenin aşınmasının kanıtı olduğunu söylemek gibi bir şeydir. Böylesi bir şema içinde mülkiyet, ancak bir kültürel geri kalma durumu olarak; daha önceki bir dönemin, toplumsal hareketsizlik sayesinde varlığını sürdürmeye devam eden o garip kurumsal kalıntılarından biri olarak anlaşılabilir.[16]

İşlevselci tabakalaşma kuramından mülkiyetin sürülüp atılmasını olası, hatta gerekli kılan şey, kapitalizmde meslekî ödüllendirmelerin piyasa güçleri tarafından değil de sistem açısından taşıdıkları varsayılı önem tarafından belirlendiği inancıdır. Arz ve talep yasalarının gelir dağılımı üzerinde, işlevsel önemlerinden bağımsız olarak güçlü bir etkide bulunduğu bir kez kabul edildi mi, mülkiyetin rolü artık o kadar hafife alınamaz olur. Bunun nedeni, piyasa güçlerine geniş olanak tanınan bir ödül bölüşümü sisteminin ancak mülkiyet haklarına dost bir ekonomik iklimde etkin bir biçimde işleyebilmesidir; burada söz konusu olan mülkiyet hakları yalnızca sahiplik değil, "mülk edinme hakları"dır. Özel mülkiyet ile piyasa güçleri, tıpkı kapitalizmin temel seçeneğinde merkezî planlama ile devlet denetiminin birlikte varolma zorunluluğu gibi, birbirlerinin varlığına gereksinim duyarlar. Özel mülk edinme haklarının herhangi bir şekilde sistemden koparılması bir piyasa ödüllendirme sistemini felce uğratır; mülkiyet, sistemin ihtiyarî bir seçeneği değil, bizzat varlık nedenidir. Mülkiyetin belirleyici rolü, ancak, Batı toplumunun mesleksel sistemiyle ilgili eşitsizliklerin işbölümünün içkin bir özelliği olduğu kabul edildiği takdirde, inkâr edilebilir. Oysa açıktır ki, aynı işbölümü farklı hukuksal ve siyasal bağlamlarda farklı bölüşüm sistemlerine yol açabilmektedir. Özel mülk edinme haklarına hukuksal koruma sağlayan toplumlar, üretim araçlarında özel mülkiyete izin verilmeyen toplumlara oranla, milyonerlik statüsünden aşırı yoksulluğa dek uzanan bir ödüllendirme sistemini doğurmaya çok daha fazla yatkındırlar.

Mülkiyet kavramının, özellikle toprak mülkiyeti konusundaki kan dökmeler ve mücadeleler ile olan tarihsel bağlantısı göz önünde tutulduğunda, toplumsal düzenin birlik ve sükûnet içindeki bir ahlâksal topluluk olduğu yorumları açısından yarattığı güçlükleri anlamak zor değildir. Toprak mülkiyeti yerini sanayi sermayesi mülkiyetine

bıraktıkça, gizilgüç olarak kötücül bir kaynak olmaktan çıkarak yararlı ya da zararsız bir kaynağa dönüştüğü düşünülmektedir. En sadık işlevselci bile, toprak sahibi ile serf arasındaki ilişkinin uyumlu bir alışveriş ilişkisi olarak ele alınamayacağı fikrine taviz vermeye kuşkusuz hazır olacaktır. Alışveriş ve karşılıklılık, haklar ve görevler terimleri, görünüşe bakılırsa, yalnızca sermaye ve emek toplumsal somutlukları arasındaki ilişkiye uygulanabilmektedir. Sermayenin evcilleşmesi, hem sözcük anlamında hem de eğretileme (mecazî) anlamda, kapitalist firmadan modern korporasyona geçiş tarafından belirlenmiştir; bu değişiklik, toplumun yararına çalışan ve yöneticiler (menajerler) tabakasında cisimleşen yeni bir gücü beraberinde getirmiştir. Yöneticiler elinde mülkiyet, hem ruhuna hem de ebedî ikametgâhına kavuşur. Artık bundan böyle mülkiyete sahip olanlar değil, onu denetleyenler sahneye hakim olur; ve onların kendileri de ücretle çalışanlar, işgüçlerini satanlar olduklarına göre sınıf çıkarları ve bağlaşmaları da (ittifakları) tıpkı diğer herkes gibi işbölümü içindeki yerleri tarafından belirlenir. İşlevselcilik, tabakalaşma kuramının kavramsal cephaneliğinden mülkiyeti çıkarıp atmada, sosyolojinin geri kalan bölümüyle işte bu noktada güçbirliği eder.

Sınıf çözümlemesinden mülkiyet kavramını sürüp atmanın en açık ve mantıksal bakımdan dikkatli savunusu, Parsons tarafından değil, Dahrendorf tarafından yapılmıştır.[17] Dahrendorf'un savı, esas olarak Parsons'cu ve diğer uyumcu varyantlara karşı sınıf çatışması modelinin savunusu olarak sunulduğu ölçüde, olağandışıydı. Bu sava göre Marx'ın esas hatası, mülkiyetin yalnızca belirli bir otorite biçimi olduğunu göremeyerek parça ile bütünü birbirine karıştırmaktı; sınıf tahakkümünün genel biçimi ve çatışmanın kaynağı, otoritenin kendisiydi. Modern sanayi toplumunda sınıflararası uzlaşmazlık esas olarak kaynakların ve fırsatların kötü dağılımından değil, emredenler ile itaat edenler arasındaki çıkar çatışmasından doğmaktadır. Mülkiyeti otorite ilişkileri içinde eritmekle, bir sınıfsız toplum olasılığına ilişkin hâlâ süregiden umutlar varsa onların üzerine bol miktarda soğuk su dökmek mümkün olmaktadır. Ve bu sular da elbette, bürokrasinin egemen olduğu bir dünyada sosyalizmin olanaksız olduğunu öne süren Weber'ci kuramın ve polemiğin kuyusundan alınmadır. Aynı zamanda, kapitalist bloktan çok daha geniş bir toplumlar yelpazesini açıklama ağının kapsamına almaya dönük bir iddiadır; çünkü denilmektedir ki, otorite, siyasi ve ideolojik sınırlar tanımaz.

Mülkiyeti otorite olarak yeniden kurmanın zararlı kuramsal yan etkilerinden biri, bir toplumsal sınıf kavramının olağan toplumsal bağlamından koparılarak çok daha dar bir örgütsel bağlama oturtulmasıdır. Artık "tâbi" bir "sınıf", ister bir sanayi firması, ister hapishane, ister sendika, ister hastahane örgütlenmesi ya da başka herhangi bir şey olsun ancak bürokratik bir yerin sınırları içinde varolmaktadır. Başka bir deyişle, otoriteden dışlanmanın yarattığı ortak zemin üzerinde meydana çıkmış tek bir sınıf yerine, kurumsal olarak birbirlerinden tecrit olmuş *birçok* tâbi sınıf vardır. Ortaya çıkan görünüm, bir kollektivite'den çok, bir "çuval patates"tir. Marx'ın şemasında mülksüzler, hangi özel toplumsal bağlamda bulunurlarsa bulunsunlar bütün siyasal ve hukuksal aygıt tarafından ezilme durumunda oldukları için sözcüğün tam anlamıyla bir sınıftırlar. Dahrendorf'un şemasında ise, otorite sahibi olmayanlar, itaat ve otorite kurallarının işlediği fiziksel mekanı terkettikleri anda tâbi statülerinden kurtuldukları için, ancak kısmî ve sınırlı bir anlamda sınıftırlar. İşçi, fabrikadan dışarı çıktığı anda tâbi bir sınıfın üyesi olmaktan da çıkar; o andan itibaren, kendi içinde otoriteye sahip olanlar da dahil olmak üzere başka

roller üstlenmekte serbesttir. Otorite ilişkileri, mülkiyet ilişkilerinin tersine, herhangi bir soluk alma, gizlenme ve kaçış olanağı tanımaksızın toplumun bütün dokusuna nüfuz eden ilişkiler değildir. Marx'ın proletaryasının kendi durumunda kurtuluş olanağı yoktur, çünkü mülkiyetin etkileri de en az piyasanın etkileri ve sonuçları kadar sınırlı toplumsal alanlara hapsedilemez niteliktedir. Sınıfın evrenselleşmesi bunun bir sonucudur. Mülkiyetin otorite olarak yeniden tanımlanması, ortak bir sınıf durumu yaratamayacak kadar farklı örgütsel biçimlerin bir işlevi olarak ele aldığı için sınıfı *tikelleştirir (particularizes).*

Dahrendorf'un hiçbir zaman ciddi bir biçimde sormadığı soru şudur: Otorite hangi *amaçla* uygulanır ve hangi amaçla bazan ona meydan okunur? Bir işletmenin emir-kumanda yapısı doğrudan doğruya kâr amacına yöneliktir, dolayısıyla kilit mevkide bulunanlar aslında sermayenin bekçiliğini yapmaktadırlar; kendi başına bir amaç olarak itaatin sağlanmasıyla ilgili değildirler. Aynı şekilde, örgütlü emeğin menajerlerin otoritesine meydan okuyuşu da, tâbi olmamanın ruhsal yararlarına ilişkin romantik bir inanç uğruna değil, genellikle sermaye ile emek arasındaki payın yeniden bölüşümünü sağlama belirli hedefi uğrunadır. Başka bir deyişle, bir örgütteki otorite uygulamasının özelliğini, örgütün amaçlarından aldığı söylenebilir; bu yararlarından bağımsız bir biçimde anlaşılması pek mümkün olmayan bir şeydir. Mülkiyetin, otoritenin özel bir örneğinden ibaret olduğunu iddia etmek, mülk edinme haklarını sürdürmeye hizmet eden otorite biçimleri ile bunun dışındaki amaçlara hizmet eden otorite biçimleri arasındaki farklılıkları görmezlikten gelmek demektir. Etzioni'nin karmaşık örgütlenme sınıflamasının ortaya koyduğu gibi, hiyerarşik otoritenin, tâbi olanlar arasında, Dahrendorf'un evrensel kabul ettiği, yabancılaştırmayan ve muhalif tepkileri yaratmayan birçok biçimi vardır.[18] Bu türden tepkiler, geniş ölçüde, "alt düzeydeki katılımcılara" ödüller ve fırsatlar açısından geçiş hakkı tanımayan emir-kumanda sistemlerine karşı yönelir; böyle bir dışlamanın bulunmadığı yerlerde, otorite, çoğunlukla tartışma konusu olmaz, Dahrendorf'un, kuramının paradigması için endüstri firmasını seçmiş olması aslında başlıbaşına bir kanıttır; çünkü burası, her yerden daha fazla, otorite ilişkilerinin mülkiyet haklarından ayrılmasının olası olmadığı yerdir. İşçiler fabrikayı işgal edip yöneticileri dışarı attıkları zaman mahkemelerde ne ile suçlanacaklarını düşünmek bu açıdan öğretici olur. Karşılaşacakları itham, yalnızca otoriteye karşı işlenmiş bir suç olan itaatsizlik değil, mülkiyete karşı işlenmiş bir suç olan kanunsuz işgal olacaktır.

Yöneticiler (menajerler) ile yönetilenler arasındaki sınıf çatışmasının, son çözümlemede, örgütün duvarları arasında kalması ya da burada çözülebilmesinin olanaksızlığı gerçeği, Dahrendorf'un kuramının dayandığı zeminin ayağının altından kayması demektir. Bıçak kemiğe dayandığı ve çatışma rutinleşmiş durumuna oranla daha az hayırhah bir nitelik kazandığı zaman, otorite örgüt içindeki "mevki sahipleri"nde değil, devletin, yani özel mülkiyet haklarını korumakla görevli dışsal bir organın elinde olur. Dolayısıyla, emek üzerindeki yönetsel emretme yetkisi, mülkiyetin kutsal niteliğinin zaten tanınmış olduğu bir hukuksal çerçeve içinde yer alır. Başka birdeyişle, otorite uygulamasının kendi meşruiyetini örgüt mantığından alan bir şey olmaktan çok devletin izin verdiği bir eylem olduğu düşünülebilir. Otorite söz konusu olduğunda, geri plânda devletin varlığı gerçeği özel mülkiyetin durumunda olduğuna göre çok daha kolayca göz ardı edilebilir. Mülkiyetin ardındaki temel savunma hattının ise mülk sahiplerinin kendi-

leri değil de devlet olduğunu kimsenin inkâr etmeyeceği açıktır. Polis, mahkeme ve hapishane imgelerini mülkiyet fikrinden ayrı düşünmek neredeyse olanaksızdır. Önde gelen kavram olarak mülkiyetin yerini otorite aldıkça bu imgeler de gözden yitme eğilimi gösterirler, çünkü sanayi bürokrasileri ve diğer bürokrasiler çoğu kez, kendi kendilerini yönetiyorlarmış gibi görünürler. Yönetsel otoritenin tümüyle türevsel niteliği, ancak örgütlerin kendilerinin durumu idare edemez oldukları dramatik anlarda, iktidarın gerçek özünü elinde tutan ve bu iktidarı mülkiyetin hizmetine koşan organın müdahelesi sayesinde açıkça gözler önüne serilir.

Tabakalaşma kuramının mülkiyete geleneksel olarak merkezî bir yer tanımış olan dalı, kuşkusuz Marxizm'dir. Bu kurumun tam anlamıyla tanınmasının, sınıf yapısına ilişkin Marxist yorum ile sosyolojik yorum arasındaki temel ayrılık noktasını oluşturduğunu öne sürmek bir zamanlar akla yakın gelebilirdi. Bu iddia bugün önemli ölçüde zayıfladıysa bunun nedeni, akademik kuramcıların mülkiyetin yeniden farkına varmaları değil, çağdaş Marxizmin beklenmedik bir şekilde sosyolojik pozisyona yaklaşmış olmasıdır. Bu değişiklik, Batılı Marxistlerin klâsik ya da ortodoks sınıf modelini, yeni "tekelci kapitalizm" koşullarında gözden geçirmek şeklindeki daha genel girişimlerinin bir parçası olarak ortaya çıkmıştır. Daha özel olarak amaç, Marxist tanımı, her zaman en zayıf noktası gibi gözükmüş olan yerde, yani sermaye ile emek formel kategorilerinin burjuvazi ile proletarya toplumsal sınıfları ile eşitlenmesi noktasında onarıma tâbi tutmaktı. Buradaki hareket noktası, mülksüzlük ile sınıf durumu arasındaki ilişkinin daha karmaşık olduğunun ve ücretli işçilik konusunun da işçi sınıfı üyeliğinin yeterli değil, yalnızca gerekli bir koşulu olduğunun teslim edilmesiydi. Emeğini satan herkes bu ek ölçütlere uyamayacağına göre, şimdi anlaşıldığı şekliyle proletarya bu genel kategorinin bir alt grubundan ibaretti; genel kategori aynı zamanda, Marxistlerin "yeni küçük burjuvazi" -yani beyaz-yakalı çalışanlar- olarak adlandırdıkları kuramsal açıdan sorun yaratıcı grubu da kapsıyordu. Günümüzde süregiden tartışmanın önemli bir bölümü tekelci kapitalizmde temel sınıf ayrımının doğru konumlandırılması, özel olarak da yeni küçük burjuvazinin nerede durduğu üzerinde yoğunlaşmaktadır; Poulantzas buna "sınır sorunu"[19] adını vermektedir.

Poulantzas'ın bu sorunla baş etme stratejisi, Marx'ın yapıtından aldığı -ve kullanılması zor bir kavram olan sömürülen ücretli emek kategorisinin üzerindeki kabukları, proletaryanın ince biçimleri açık seçik ortaya çıkana dek ayıklayıcı bir etki gösteren- iki ayrı sınıflandırıcı aracı kurama sokmak olmuştur. Bu girişimin ilk adımı, sınıf konumunun bir ölçütü olarak, Marx'ın üretici emek - üretici olmayan emek biçimindeki unutulmuş ayrımını yeniden canlandırmaktır. Burada, Marxist kuramda bu ayrımın *emeğin niteliği ile değil, onun toplumsal bağlamı ile ilgili* olduğunu hatırlatalım. Çok basitçe, artı-değeri üretken emek yaratır; üretken olmayan emek, artı-değer yaratmaz. Daha formel bir anlatımla artık yaratmak üzere sermaye ile değiş tokuş edilen şey üretken emektir; üretken olmayan emek ise gelirden düşülmesi gereken bir meblağdır. Marx'ın sakalını düzelten berber, eğer kendi hesabına çalışıyorsa, üretken olmayan emek harcamaktadır; çünkü, yapılan hizmet bir ev hizmetlisinin yaptığından esas olarak farklı değildir. Her ikisi de doğrudan doğruya gelirden düşülen meblağlardır ve böyle olduğu için sermaye birikimine doğrudan bir katkıda bulunmazlar. Öte yandan, eğer Marx'ın berberi, berber dükkanının sahibinin ücretli işçisi ise, ustası için artı-değer

yaratarak üretken emek harcamaktadır. Daha yüksek bir düzeyde, üretken olmayan emek kategorisi yalnızca gelirden düşülen meblağlar karşılığında hizmet sunanları değil, aynı zamanda, maaşları vergiler tarafından karşılanan devlet memurlarını da kapsar. Vergiler, üretken emekçilerin ücretlerinden ya da kâr üzerine konan vergiler biçiminde artı-değerden çıkarılır; dolayısıyla, gerçekte "devlet hizmetlileri"nin emeği de, tıpkı ev hizmetlilerininki gibi gelirden düşülen bir meblağdır.

Bütün bunların can alıcı noktası, yalnızca emeği üretken olanların proletaryanın bileşken parçası kabul edilebilmesidir. Üretken olmayan emek harcayanlar ise "yeni küçük burjuvazi"nin saflarına yollanmaktadır. Bu da tabakalaşma hiyerarşisinde sınıf ayrımı çizgisinin, ortodoks modele göre önemli ölçüde daha aşağıdan çizilmesi demektir. Ve bu görünmez çizgi Poulantzas'ın kafa emeği ile kol emeği arasındaki ayrım biçimindeki ikinci sınıflandırmasıyla, daha da aşağıya itilmiş olmaktadır. Kafa emeği, denetsel ya da disipline ilişkin öğeler içeren uğraşlar (Marx bunlara bazan "yönetim emeği" adını verir) ile gizli bilgi tekelini ellerinde tutmaları yüzünden özel ayrıcalıklar talep eden meslekler için bir tür kavramsal kısaltmadır. Kafa emeğinin yönetimsel unsuru, işgücünün doğrudan denetimi gereksiniminin işletme süreci açısından çok önemli olduğu teknik üretim alanındaki mesleklerde özellikle belirgindir. Ancak, yönetimsel işlevleri yerine getirenler yalnızca ücretli işçi olmakla kalmazlar, ayrıca, faaliyetlerini denetledikleri insanlar kadar artı-emek üretmekte rol oynadıkları için üretken emekçidirler. Ne var ki, kafa emeği harcamak kişiyi otomatik olarak işçi sınıfı kategorisinden çıkarıp yeni küçük burjuvazinin saflarına katmak için yeterli gerekçedir. Bu iki değişkenler kümesini birleştirirsek, dört ayrı ücretli emek tipi elde ederiz: Üretken kafa emeği, üretken kol emeği, üretken olmayan kafa emeği ve üretken olmayan kol emeği. Poulantzas'ın mantığına göre yalnızca üretken kol emeği kategorisi işçi sınıfı sayılmaktadır; artı-değere katkıda bulunurken aynı zamanda denetim aygıtıyla alışverişi olmayan biricik emek türü budur.

Bu şemanın kuramsal sonuçlarından biri, üretken emekçiler ile üretken olmayan emekçiler arasında -bu ikinci tür emekçilerin bir anlamda değer yaratanların sırtından geçindikleri gerekçesiyle- gizli bir çıkar çelişmesi inşa etmesidir. Bu, bir süre önce Sweezy'nin ortaya attığı bir konumdur. Sweezy, öğretmenler, serbest meslek sahipleri ve devlet memurları gibi üretken olmayan grupların, "deyim yerindeyse, kapitalist generallerin önderliğini kabul etmeye hazır olan bir kitle ordusu oluşturduklarını" öne sürmüştü. Bunun temel nedeni, bunların büyük bir bölümünün kapitalizmde gelirlerini doğrudan ya da dolaylı olarak artı-değerden elde etmeleri dolayısıyla artı-değerlerin herhangi bir şekilde azalmasının aleyhlerine olması,.... bu yüzden de kaderlerini yönetici sınıfın kaderine bağlayan nesnel bir bağın bulunmasıdır."[20]

Hemen söyleyelim ki, sınıfın belirleyicilerinden biri olarak üretken emek ile üretken olmayan emek arasındaki ayrımın bu yeniden canlandırılması girişimini birçok Batılı Marxist reddetmektedir. Bunun bir pratik nedeni, sınıf üyeliğini tanımlamada bu kadar katı bir ölçütün proletaryayı cücelik boyutlarına indirgemesidir. Poulantzas'ın aleyhte olmayan eleştirmenlerinden birinin yakındığı gibi, bu ölçütlerin titizlikle uygulanması "Amerikan işçi sınıfını küçük bir azınlığa indirgemek olur. Her beş kişiden birinden daha azının işçi olduğu ileri bir kapitalist ülkede geçerli bir sosyalist hareketin gelişmesini hayal etmek zordur."[21] Başka şeylerin yanısıra işçi sınıfının tarihsel olarak

sonunun geldiğini iddia eden burjuva anlayışlarına karşı çıkmayı amaçlayan bir kuramın, dönüp dolaşıp aynı kapıya çıkan bir dizi önermeye varmış olması ilginçtir.

Daha sonraki Marxistlerin üzerinde çok daha fazla anlaştıkları konu, kapitalist işletmelerdeki teknik ve yönetici kadroların toplumsal konumudur ve işte klâsik modelden uzaklaşmanın derecesi en fazla burada kendisini göstermektedir. İkilem, kabul edilmiş Marxist modele göre bu grupların işgücünü satarak geçinen üretken emekçiler olmalarından kaynaklanmaktadır. Genç de bu geleneği izleyen kuramcılar -anlaşılır nedenlerle - bunları *işçi sınıfına dahil etmek konusunda isteksizdirler*; çünkü endüstri proletaryasının taleplerine en açıkça karşı çıkanlar, başka bütün gruplardan daha fazla profesyonel yönetim kadrolarıdır. Sonuç olarak, yönetici kadroları hem sınıfsal proletaryanın karşısına diken, hem de aslında mülk sahibi bir sınıf olmadıklarını göz ardı etmeyen bir ölçütün bulunması gereksinimi doğmuştur. Poulantzas, bu grubun burjuvaziye dahil oluşunun nedeni olarak emeklerinin "zihinsel" statüsünü vurgulamıştır; İtalyan Marxisti Carchedi ise, aynı anlayışla, "sermayenin global, işlevleri"ni yerine getiren, yani yönetsel ve denetsel işler yapan bütün grupların, ücret karşılığı çalışmakta olduklarını göz ardı etmeksizin kapitalist sınıfın ayrılmaz bir parçası sayılmalarını önermiştir. Carchedi bu mantığı aşırıya götürerek tekelci kapitalizm altında "... kapitalist rantiyeden ziyade menajer (yönetici) merkezî şahsiyettir... Kapitalistten çok o, kişiselleşmiş sermayedir"[22] demektedir.

İlginçtir ki, yönetsel ve denetsel işlevlerin yerine getirilmesini burjuvalık statüsünün en önemli işareti saymakla Marxist kuramcılar, Dahrendorf'un sınıf ayrımını belirlemede *otorite*'nin tayin edici rolüne ilişkin savını kabul etmeye şaşırtıcı bir biçimde yaklaşmış olmaktadırlar. Otorite terimini kullanmaktan ütizlikle kaçınarak onun yerine eşanlamlı bir terimi, ya da dolambaçlı bir anlatımı tercih etmeleri, belki de, iktidar bölüşümünü örgütsel hiyerarşinin bir işlevi sayan yeni-Weberci çözümlemelerle kendi savlarının taşıdığı tedirgin edici bağlantının örtük bir kabülüdür. Her halükârda, eğer menajer artık "kişiselleşmiş sermaye" ise, sınıfın başlıca niteliği ve çatışmanın odağı olarak otorite mülkiyetin önüne geçmiş demektir. "Mülk edinme hakları" kavramı geri çekilerek yerine "yönetimsel haklar" kavramına bırakmaktadır. Terminoloji farklılıkları, mülkiyetin sosyolojik değerlendirmesinin Marxist kuramdaki beklenmedik paralelini bulduğunu gizleyebilmekten uzaktır.

Devlet

Devlet kavramının eşitsizlik sosyolojisine nüfuz etmesi ancak son on yıl içinde olmuştur. Hem işlevselci-çoğulcu, hem de tabakalaşma sınıf modelleri, adına toplum denen bir alanın haritasını çıkarmağa çalışmışlardır; ne var ki, devlet geleneksel olarak toplumdan ayrı ya da onun "üzerinde" bir şey gibi düşünüldüğü için genel modele dahil edilebilmesi kolay değildi. Çoğulculuk ise devlet fikrinden tümüyle vazgeçebilirdi, çünkü zaten yoğunlaşmış bir iktidar odağı fikrini bir kenara bırakmıştı. Devlet, bütünüyle rekabet içindeki çıkar gruplarının bir karışımı olmanın ötesindeki bir iktidarın varlığına işaret eder; ve iktidarı, karşıtların ters yöndeki etkileri nedeniyle yoğunlaşmaktan çok, dağılan bir kaynak sayan bir modelde böyle bir araca yer olamaz. Ayrıca, iktidarın devletin elinde olduğunu söylemek de modern toplumun demokratik niteliğine kuşku

düşürmek demektir; hükümetler halk tarafından seçilir, devletler değil. Çoğulcu tercih, yürütme, yargı ve yasama erkleri arasında açık bir *ayrımı* ve böylece hiç bir grubun halkın aleyhine olarak iktidarı tekeline almamasını öngören bir siyasal tablodan yanadır. Oysa devlet imgesi, doğrudan halk iradesine karşı sorumlu olmayan ve şiddet kullanma yetisine sahip bütünsel ve birleşik bir araç görünümündedir. Dolayısıyla, hükümetlerini ve toplumsal yapılarını sevmeyi öğrenmiş olanlar, bu terimi kullanmak istemezler.

Öte yandan sınıf kuramları da devlete fazla önem vermemiştir, çünkü iktidarın bölüşümü genellikle işbölümünün bir işlevi olarak görülür ve burada devlet bir dizi meslekî konum içinde erir. Ya da iktidar, içinde "üçüncü bir güç"e açıkça yer olmayan, egemen ve tâbi sınıflar arasındaki ilişkinin bir işlevi olarak kabul edilir. Marx için devlet, herhangi bir belirli dönemde egemen sınıfın yürütme kurulundan ibarettir ve öyle olduğu için de özel bir kuramsal değerlendirme gerektirmez. Weber de daha çok devletin, sınıf toplumunun içsel işleyişine müdahale eden kollektif bir güç olmasından ziyade, ulusal sınırların koruyucusu olma işleviyle ilgiliydi. Devlet, iktidarı bölüşen üç unsurdan biri kesinlikle değildi. Bu ise, tabakalaşma kuramcıları ile siyaset sosyologlarının devleti göz ardı etmelerinin hiç bir şekilde yerleşik gelenekten bir uzaklaşma anlamına gelmediğini ortaya koyar. Tersine, disiplindeki yeni gelişme, yakın zamanlarda devlete duyulan ilginin artmış olmasıdır. Birdenbire herkesin devletten söz eder olmuştur; kuramsal çözüme kavuşturulmak için haykıran o göz ardı edilmiş sorunların en sonuncusudur, devlet.

Bunun temel nedenlerinden biri, kuşkusuz, devletin organlarının, herhangi bir önceki dönemden açıkça daha fazla bizimle içli dışlı olmasıdır. Toplumun devraldığı bütün hastalıkların kaynağı, çoğunlukla, merkezî iktidarın etkinliğine ya da etkisizliğine bağlanır ve çare için de gözler yine oraya çevrilir. Sosyal yardım ve ceza, eğitim ve gütme (manipulasyon), vergilendirme ve kamu harcamaları artık devlet ile toplum arasındaki geleneksel ikiliye sığınılarak göz ardı edilemeyecek kadar büyük boyutlardadır. Öyle anlaşılmaktadır ki devlet, artık liberal düşgücünün o garip umursamazlığı içindeki yerini yitirmiş ve topluma inerek onun önemli alanlarını kendi içine almıştır. Bu noktada modern Marxist kuramlar ile tutucu kuramlar arasında alışılmadık bir birlik vardır. Burada doğal olarak, devlet kavramının varolan sınıf kuramlarının uydurulması mümkün müdür yoksa bazı değişiklikler mi gereklidir, sorusu ortaya çıkmaktadır.

Bu soruya çağdaş Marxizmin verdiği cevap, tekelci kapitalizm altında devletin kazandığı müdaheleci karakter göz önünde tutulduğunda burjuva toplumuna ilişkin ortodoks sınıf modelinin fazla basit kaldığıdır. Batılı Marxistler arasında, *Komünist Manifesto*'daki, devleti yalnızca egemen burjuva sınıfının elindeki bir araca indirgeyen eksik formüle karşı yaygın bir yetersizlik duygusu vardır. Bütün çağdaş Marxistler devletin sömürülen çoğunluğa karşı sömüren azınlığın bir aracı olduğunu kabul etmekle birlikte, bunun uygulanma biçiminin bir "yürütme kurulu"nunkinden çok farklı olduğunu düşünmektedirler. Günümüzdeki tartışmanın çevresinde döndüğü örgütleyici kavram, devletin sonuç olarak hizmet ettiği sınıftan "göreli özerkliği"dir.[23] Devlet ile burjuvazi arasındaki bu toplumsal uzaklığın iki temel işleve hizmet ettiği düşünülmektedir. Birincisi, egemen sınıfın farklı kesimleri arasındaki çatışmalarda, bizzat mücadelenin bir parçası olmayan dışsal bir kurumun aracılık yapmasını ve sorunu çözmesini sağlamaktadır. Ancak savaşan hiziplerden belli ölçülerde bağımsız olan bir kurum, çıkar

çatışmalarını bütün burjuvazinin yararına olacak şekilde çözmek için gerekli serinkanlı değerlendirme yetisine sahip olabilir. Egemen sınıfın zaman içinde hem etkin işleyişini, hem de egemenliğini sürdürememesinin nedeni yalnızca kendi içinde bölünmüş olması değil, aynı zamanda kısa vadeli ivedi çıkarları ile uzun dönemli çıkarları arasında doğru dürüst bir ayrım yapamayacak şekilde işçi sınıfına karşı günlük mücadeleye girmiş olmasıdır. Oysa devlet, sınıf mücadelesinin ateş hattından uzak olmakla burjuvazinin harekâtının genel planını örgütlemek ve böylece onun sürekliliğini güvence altına almak açısından daha elverişli konumdadır. Devlet, bir bakıma Leninist öncü partinin proletaryanın aklı olarak hareket etmesi gibi, burjuvazinin aklı olarak hareket eder. Her iki durumda da gereksinim duyulan şey, belli bir sınıf *için* olmakla birlikte doğrudan doğruya *onun* olmayan bir siyasal organdır.

Devletin göreli özerkliğinin ikinci amacı, meşrulaştırma görevinin kolaylaştırılmasıdır. Eğer devlet doğrudan egemen sınıfın bir kurulu gibi davranıp malî ve hukuksal konularda açıkça onun tarafını tutsaydı, diğer grup ve sınıfların desteğini sağlamak için etkin olmayan ve savurgan baskı yöntemine başvurmaktan başka çare kalmazdı. Dolayısıyla devletin zaman zaman ayrıcalıklı sınıfın o günkü çıkarlarının aleyhine olmakla birlikte, ayrıcalıksız sınıfların yararına olan reformlar yaparak toplumdaki belirli bir çıkar grubuna karşı tarafsızlık ve ondan bağımsızlık havası yayabilmesi gerekir. Bu yolla devlet, servet ve küstahlığın müfrezelerine karşı mağdur durumda olanların savunucusu gibi görünebilir. Bu sava göre, eğer burjuvazi kendi haline bırakılırsa bir sınıf olarak varlığının sürmesi açısından o kadar önemli olan bu tür reformlara ve ödünlere karşı çıkma eğilimi gösterir. Devletin göreli özerkliği, burjuvaziyi bizzat kendisinden koruyan bu değişikliklerin gerçekleştirilmesini güvence altına alır.

Bu çözümlemenin dayandığı prototip, Bonapartist devlettir: Marx'ın tanımladığı, zayıf ve örgütsüz bir burjuvazinin ekonomik iktidarın unsurlarını elde tutabilmek için siyasal iktidarı bir küçük diktatöre vermeye hazır olduğu o özel sistem. Bonapartist modelin çağdaş Marxistlere çekici gelmesinin nedeni, modern kapitalizmde devlet ile egemen sınıf arasındaki karmaşık ilişkilerin daha incelikli bir çözümlemesini sunmasıdır. Ne var ki Marxizmin bu türden ayrı bir kurama gereksinimi olduğu ya da bunu kendisine uyarlayabileceği son derece kuşkuludur. Devletin egemen sınıftan belli ölçüde özerklik kazanabileceği bir kez kabul edildi mi bundan çıkan kaçınılmaz sonuç, toplumda iktidarını doğrudan üretici güçler sisteminden almayan yeni bir gücün doğduğudur. Sonuç olarak devlet, salt sınıf çatışması ve mücadelesi koşullarında normal olarak varolacak ödüller ve ayrıcalıklar dengesini bozabilecek şekilde bölüşüm sistemini etkileyebilecek bir konumda olacaktır. Ama Marxizm için soruiacak soru şu olmalıdır: Devlet iktidarının *kaynağı* nedir? Bu kuramsal gelenek içinde, iktidar bölüşümü, genellikle toplumsal sınıflar arasındaki güç dengesi ile eşanlamlı olarak görülür ve burada toplumsal sınıfların elinde olan iktidarı gasp edecek ve belki de kendine özgü çıkarlar edinecek başka bir formasyona yer yoktur. Marx için devlet tipik olarak, sınıflar arası uyuşmazlıkların siyasal ifadeye kavuştuğu bir arenadır; kesinlikle bu olayların ilk hareket ettiricisi değil.

Sınıf iktidarından ayrı bir iktidar temeline sahip görece özerk bir varlık olarak devlet kavramı, aslında klâsik Marxizmden çok 19. yüzyıl liberal kuramına daha fazla şey borçludur. Bu çevrenin önerdiği devlet eleştirisi, genellikle, sağlam burjuva erdemleri-

nin, örneğin bireycilik, öz-yardım ve piyasa rekabetinin ortadan kalkarak yerlerini tam karşıtlarına yani kollektivizm, sosyal yardım ve merkezî planlamaya bırakmaları şeklinde ifade edilmiştir. Bu mantığa göre devlet yalnızca burjuva sınıfından bağımsız olmakla kalmaz, aynı zamanda onun ölümcül düşmanıdır. Düşüncesiz ve sefilce bir eşitlik arayışı içinde, titizlikle inşa edilmiş sivil özgürlüklerin ve kamusal erdemin temellerini çiğneyip geçen bir devdir, o. Devletin bu şekilde çizilmiş tablosundan, Plamenatz gibi yazarların çizdiği, egemen sınıf da dahil olmak üzere bütün diğer sınıflarla karşıtlık içinde yalnızca kendi üyelerinin çıkarlarına hizmet eden, kendi içinde ve kendisi için bir araç olarak devlet tablosuna geçmek için küçük bir adım yeterli olacaktır. Bu, toplum üzerinde bir yağmacı haline gelmek için her türlü sınıfsal palamarı çözmüş olan devlettir.[24]

Kuşkusuz Marxist yazarlar, devletin bu yolu izleyerek tam özerkliğe varacağını iddia edecek kadar ileri gitmezler. Ama, devlet ile egemen sınıf arasındaki ayrışmanın neden *görece* özerk bir aşamada donup kalmak durumunda olduğunu da söylemezler. Bir iktidar biçiminin, sınıf örgütlenmesinden başka bir temelden doğabileceği bir kez kabul edildikten sonra egemen bir sınıfın devletin gelişme ve her şeyi eline geçirme gizilgücünü sınırlama yetisi, kuram açısından en azından ciddî bir sorun olarak ortaya konulmalıdır. Çağdaş Marxizmin, kuramın kalbindeki bu gerilimi çözmek şöyle dursun onunla yüz yüze gelmeyi bile başaramaması, toplumda sınıf iktidarından ayrı bir iktidarın varlığı düşüncesinin Weber sosyolojisinin, özellikle de bürokrasi kuramının bütün belirgin özelliklerine sahip olması gerçeği ile ilgili olabilir. Weber'in bürokrasi modeli, örgütlenmenin kendisinin üretim sisteminden bağımsız bir iktidar odağı oluşturduğunu öne sürmesi açısından genellikle Marx'ın kuramına bir seçenek olarak kabul edilir. Başka bir değişle, devletin göreli özerkliğine ilişkin bir açıklama, Marxizmin geleneksel olarak reddettiği o bürokrasi kuramı kılığında, tedirgin edici bir biçimde zaten mevcuttur.

Devlet hakkında kuram yapmanın zorluğu, kısmen, onun olgusal statüsüne ilişkin köklü bir belirsizlikten doğmaktadır. Bir yandan onu sınıf güçleri arasındaki bir ilişki ya da onların "sonucu" olan bir nesne, bir şey olarak görmeme eğilimi vardır. Öte yandan, amacı devleti ele geçirmek ya da yıkmak olan genel siyasal stratejinin parçası olarak devletin somut niteliği üzerinde durma yönünde paralel bir eğilim de vardır. Devrimciler, bir "ilişki"yi ele geçirmek ya da yerle bir etmek için harekete geçirilemezler. Bu yüzden Marxizm, devleti somut bir varlık olarak görmek ile kavramsal bir soyutlama olarak görmek arasında sürekli gidip gelir.[25]

Devlet kuramını günün koşullarına uydurmak konusundaki girişimlerin şaşırtıcı yanı, bütün bunlarda Marx'ın özgün savının her şeye rağmen yaşamaya devam etmeyi başarmış olmasıdır. Gerçekte, devletin yasama, bütçe ve maliye politikalarının, sosyal yardım ve reformların örgütlü çıkar grupları arasındaki mücadelenin sonucu olduğu ve dolayısıyla sınıf güçleri arasındaki sürekli değişen dengeyi yansıttığı şeklindeki merkezî fikre pek az şey eklenmiştir. Dolayısıyla savaş sonrası dönemde hemen bütün Batı toplumlarında hükümetlerin işçi sınıfı yararına siyasalar geliştirmiş olmaları, burjuvazinin kendi varlığını kurtarmak stratejisiyle açıklanmak zorunda değildir. Daha basit bir şekilde, örgütlü emeğin artan gücünün doğrudan bir sonucu olarak görülebilir. Gerçekten de devletin şimdi bir "sorun" haline gelmiş olması, sınıf güçlerinin değişen dengesinin merkezî iktidar üzerinde, onları hiçbir şekilde piyasa fiyatlarında elde edemeyecek olan-

ların yararına gittikçe genişleyen bir hizmetler dizisi sunmak yönünde artan baskılara yol açmış bulunmasına bağlanabilir. Öyleyse, eğer kapitalist Batı toplumlarını tehdit eden bir bunalım -ister malî ister ideolojik- varsa, bu devletin değil, egemen sınıfın bunalımıdır. Bu gelişmelere özellikle duyarlı olması beklenen kuram, kapitalist devletin ayrı gerçeğini yersiz bir şekilde vurgulayarak sınıf mücadelesi dinamiklerini karanlıkta bırakmıştır.[26]

Paradoksal olarak devletin özerkliği kavramının belli bir açıklayıcı değer taşıyabileceği toplumsal sistem tipi, Marxist çözümleme için daima zorluklar sunmuş olan Sovyet sistemidir. Bu, alışılagelmiş anlamıyla devletin yönetici sınıfın bir aracı olduğunun söylenemeyeceği bir toplumsal sistemdir. Sosyalist toplumlarda tahakküm ve ayrıcalık herhangi bir tanımlanabilir toplumsal sınıftan değil, iktidarın partinin tekelinde bulunmasından kaynaklanmaktadır. Klâsik savın yeniden formüle edilerek devletin yönetici partinin yürütme kurulu olduğunu söylemek de pek yardımcı ve açıklayıcı olmaz, çünkü bu tür bir sistemde devlet ile parti her düzeyde öylesine içiçe geçmiş durumdadır ki, ancak salt formel ya da hukuksal anlamda birbirlerinden ayırdedilebilirler. Bütün amaçlar ve niyetler açısından devlet ile parti birdir ve bunların çıkarlarını ortaklaşa temsil ettikleri ve savundukları bir egemen grup ya da sınıf yoktur. Hegemonyacı bir partinin yönetimde olduğu yerde ödüllerin bölüşümünü ve genel eşitsizlik haklarını belirleyen yalnızca parti-devlet bileşkesidir. Aydınlar ve yönetici kadrolar, kaynaklardan, işçilere oranla çok daha büyük bir pay alabilirler ama bu, sınıf mücadelesinin değil, yönetimin kararının bir sonucudur. Gerçekten de bu bölüşüm sisteminin başlıca özelliği, ödüller kalıbının, açık sınıf çatışması koşullarında normal olarak alacağı biçimden çok farklı olmasıdır. Devletin göreli özerkliğinin gerçek ölçütü budur. Devletin, sivil toplumdan kaynaklanan baskı ve taleplere doğrudan duyarlı olmadığı yerlerde görülen bir koşuldur, bu. Batı kapitalizminde devletin bu tür baskılara karşı duyarsız olması söz konusu değildir; tersine, sınıfsal gerilimlerin siyasal ifadeye kavuştuğu yerin ta kendisidir devlet. Oysa, hegomonyacı partinin devlet ile kaynaşmış olduğu yerde devlet, bir çatışma alanı değil, bütün ödül sisteminin harekete geçirici gücüdür. Devlet, bağımlı değil bağımsız değişkendir. Parti bürokrasisini, emekçi kitleler ile kapitalist bir mülk sahibi sınıfın sömürücü ilişkisine benzer bir ilişki içinde bir "yeni sınıf" olarak değerlendiren o çeşitli yorumların esin kaynağı, işte bu önermedir. Sovyetler Birliği ve onun uzantılarını eleştiren Batılı Marxistler sık sık bu fikirle flört etseler bile, daha önce değindiğimiz nedenlerle, daima onu tümüyle kabul etmekten kaçınmışlardır. Kuramın, bürokratik iktidara ilişkin olguları kapsamadaki bu başarısızlığı yüzünden, Sovyet devletinin inandırıcı bir çözümlemesi hâlâ Marxist yazarını beklemektedir.

Etniklik

Tabakalaşma kuramının genel durumuna ilişkin bir özet, çok yakın zamana dek, etniklik tartışmasını herhangi bir ihmal duygusuna kapılmaksızın kolaylıkla bir yana bırakabilirdi. Irk ilişkileri alanıyla ilgili bir tartışma gerekli görülse bile, aynı şey genel olarak "topluluk" ayrımı temeline dayanan eşitsizlik ve çatışma ile ilgili araştırma için geçerli olmazdı. Özellikle Avrupalı kuramcılar, uzun süredir, sınıf ilişkilerini bir etnik ve ırksal türdeşlik varsayımı çerçevesinde çözümlemeye alışmışlardır. Klâsik ve sosyal

kuramcıların yaygın beklentilerinden biri sınıf, ırk, din ve kültür gibi edinilmiş kimliklerin, modern endüstri düzeninin türdeşleştirici etkisi altında giderek yok olacağıydı. Daha önceden dışlanmış olan grupların adım adım uygar/sivil toplumun içine alınmasıyla, tarımsal sistemlerde gelişen o geleneksel ve daha dar "kabilesel" bağlılıkların ortadan kalkacağı düşünülüyordu. Liberal Kuram ile Marxizmin anlaşma içinde olduğu konulardan biriydi, bu. Büyük yükselme döneminde kapitalizm, statü grubu bağlılıklarını aşındıran ve onun yerine piyasanın önemli ölçüde araçsal ve kişisel olmayan ilişkilerini geçiren bir sistem olarak sunulmuştur. İki büyük çatışan sınıf arasındaki nihaî hesaplaşma, tarihsel bakımdan önsel olan bu temizleme harekatı, yani kapitalizmin "uygarlaştırıcı görevi" yerine getirilmeden gerçekleşemezdi.

Kültürel ve etnik farklılığın derecesinin ve bunun sürekliliğinin ciddiye alınmaması, kısmen, kuramsal gerekçelerle savunulabilir. Etnik farklılaşma ve çatışmanın ayırdedici özelliklerinden biri, her toplumda aldığı biçimlerin çeşitliliğidir. Bu farklılaşma, belli bir topluma çok özgü koşullar altında ortaya çıkmaktadır; renk, dil, inanç ve benzerine dayanan siyasal ayrımı açıklayacak ortak tarihsel önolaylar pek az gibi gözükmektedir. Bunun nedeni, kısmen, etnikliğin sınıfın tersine bir kapitalist ya da endüstriyel sistemin içkin bir özelliği olmamasıdır. Etnik etkenlerin tümüyle dışlandığı bir kapitalizm modeli kurmanın kesinlikle mümkün olması anlamında etniklik tamamen rastlantısal bir özelliktir. Daha önceki sosyologlar etnik aidiyeti hiçbir zaman gerçekten toplumsal sistemin tanımlayıcı özelliklerinden biri -yani gerekli ve evrensel bir özellik- saymadıkları için, etnik çatışmaya ilişkin genel bir kuram olasılığı, hatta gereksinimi ciddi olarak belirmemişti. Lockwood'un işaret ettiği gibi, alışılmış strateji, etnik ayrımların varlığını sınıf çözümlemesini "karmaşıklaştırıcı" bir etken olarak ele almaktı; buna göre etnik ayrım saf sınıf modelini bozan bir toplumsal gerçeklikti ama, sınıfa tanınan kuramsal ağırlığa layık olmayan, hele *sui generis* (kendine özgü) bir olgu olarak görülmesi olanaksız bir şeydi.[27]

İşte bu yüzden, klâsik yazarların pek o kadar hoş olmayan miraslarından biri, çağdaş sosyolojiyi, Batı kapitalizminin tam kalbi olan yerlerde etnik kimliğin ve çatışmanın yeniden doğuşu olgusu karşısında hazırlıksız bırakmak olmuştur. Bu yörünge içinde, topluluklararası siyasal sorunlardan tümüyle arınmış olan toplumlar hızla birer istisna olmaya doğru gidiyor. Kuramsal çözümlemesi görece ilkel bir aşamada olsa da, etnik çatışma artık ileri sanayi ülkelerinde sınıf çatışması kadar olağan bir özelliktir. Batı Avrupa'da bu "arkaik" çatışma ve uzlaşmazlık biçimlerinin ortaya çıkması, kısmen, güney yarım kürenin daha yoksul ülkelerinden kuzeyin iyice sanayileşmiş ülkelerine olan işçi göçünün, aynı zamanda da eski sömürge ülkelerden imparatorluk merkezine akan emeğin bir sonucudur. Ancak, buna ek olarak, yüzyıllar boyu tek bir ulus-devletin parçası olan dinsel ve dilsel gruplar arasındaki siyasal uzlaşmazlıkların patlak vermesiyle tablo daha da karmaşıklaşmıştır. Dolayısıyla, tabakalaşma kuramı da içiçe geçen iki sorunla yüzyüze kalmıştır; özellikle bu tür çatışmaların uzun bir dönem boyunca oldukça uykuda olduğu toplumlarda açıkça birbiriyle ilgili olmayan çatışmaların eşzamanlılığını açıklamak; ve etnik ya da topluluksal ilişkiler ile sınıfsal eşitsizliğin daha bildik biçimi arasındaki bağlantının, eğer böyle bir bağlantıdan söz edilebilirse, niteliğini ortaya koymak.

Soruna ortodoks gelenek ile en belirgin kopuşu gerçekleştiren genel bir yaklaşım,

yeni etnikliği yalnızca daha geniş bağlamda açıklanacak bir etken olarak değil, daha ziyade başlıca toplumsal ayrım ve siyasal kimlik biçimi olarak pratikte sınıfın *yerini almış* bir etken kabul eden kuramcılarca savunulmaktadır. Glazer ile Moynihan'ın en yeni formülasyonu ile, "mülkiyet ilişkileri ile uğraşılması etnik ilişkileri gözden gizlemişti" ama şimdi "türevsel olanın *mülkiyet* haline geldiği ve etnikliğin tabakalaşmanın daha temel bir kaynağı olmaya başladığı" görülmekteydi.[28] Bu görüşü desteklemek amacıyla öne sürülen önemli nedenlerden biri, etnik grupların giriştikleri kollektif eylemin son zamanlarda dikkate değer bir değişiklik geçirmiş olmasıydı. Eskiden etnik gruplar kültürel varlıklarını koruma hedefine yönelik artçı eylemlerle yetinirken, artık açıkça, ödül sistemini kendi üyeleri lehine çevirmeye yönelik daha mücadeleci eylem biçimleri benimsemektedirler. Etnik gruplar yalnızca bağımlı bir sınıfınkine benzer siyasal işlevler yüklenmekle kalmamışlar, kollektif hedeflere ulaşmak için güçlerini seferber etmede toplumsal sınıflara oranla önemli açılardan daha etkili olmuşlardır. Bu olgunun nedenine ilişkin açıklama, Bell tarafından endüstri-ötesi toplumun niteliği hakkındaki savının bir uzantısı olarak ortaya atılmıştır. Bu tür toplumda işçi sınıfının bileşiminde beyaz-yakalıların gittikçe artması, hem yararlı hem de etkili talepleri birleştiren eylemler koymak yeteneğinin azalması anlamında, bu sınıfın moralinin giderek bozulmasına yol açar. Modern endüstri devletinin yeni işçi sınıfı, eski işçi hareketinin tarihinden, ideolojisinden ve sembolizminden soyutlanmıştır; böylece ona, eylem dürtüsü olarak yalnızca iyice dar bir şekilde tanımlanmış ekonomik hedefler kalmıştır. İşte bu ahlâksal boşluk ortamına çekilenler, etnik gruplar olmuştur. Onlar, mülksüzler arasında siyasal eylemin motorlarını çalıştıracak yakıt olan ahlâksal kimlik kartını ve kollektif gurur özlemini *sağlayabilirler*.[29] Eğer ideolojinin sonunu izleyen sukûnet dönemi şimdi birden yok olduysa, yerine tümüyle yeni siyasal bayrakların yükseltildiği bir dönem geçmişti ve bu bayraklardaki işaretler, sınıf mücadelesinin geri kalan savaşçılarına hiç de anlamlı gözükmemekteydi.

Bu tür çözümlemenin kuramsal gerekçesini, Weber'in, sınıf politikaları ile statü-grubu politikaları arasındaki dönemsel gel-gitlere ilişkin ünlü savında bulmak olasıdır. Weber'in tezine göre sınıflar, genel ekonomik sarsıntı ya da bunalım koşullarında başlıca ya da siyasal bakımdan önemli toplumsal oluşumlar olma eğilimi göstermekte, buna karşılık statü-grupları göreli istikrar ve toplumsal düzen dönemlerinde gelişmektedirler. Weber'in kendi yazılarında etnik gruplar statü örgütleri açısından paradigma durumunda olduklarından, onların yükselme döneminin, az çok, sınıfın görece inişe geçtiği dönemle çakışacağını beklemek doğaldır (Bell de, sanki aklında Weber'in şeması varmış gibi, çözümlemesine ihtiyatlı bir ek yaparak sınıf örgütlenmesinin ve çatışmasının, ekonomik ortamın bozulması durumunda yeniden ön plâna çıkabileceğini söylemektedir). Burada yapılan örtük varsayım, bir sınıf ya da etnik grupla özdeşleşmenin ya da ona mensup olmanın esas olarak, bir ya o / ya bu sorunu olduğu, yani birine manevî bağlılığın diğerine bağlılığı engellediğidir.[30] Bu, belki Marx'ın koyacağı şekilde, bir insanın kendisini sabah bir sanayi işçisi, öğleden sonra bir zenci ve akşam da bir Amerikalı olarak düşünmesine ama hiçbir zaman bir tüm olarak işçi, zenci ya da Amerikalı olduğunu düşünmemesine yol açan o konumsal seçim ve bağlam kavramlarına pek yer tanımayan bir siyasal ve toplumsal kimlik kavramıdır. Sınıfsal ve etnik kimliklere, konumsal zorunluluklara uygun olarak *aynı anda* sahip olmak ve bunları harekete geçirmek

mümkünse, o zaman ekonomik durumun ciddiyetine göre sınıf ile statü gruplarının dönemsel olarak birbirlerinin yerini almasını vurgulayan Weberci modeller ikna ediciliğini yitirir. Her durumda, yeni etnik bilinçlenmenin ve topluluksal huzursuzluk dalgasının ekonomik sukûnet ve sınıflar arasında barış içinde birarada yaşama koşullarında gerçekleştiğine modern okuyucuyu inandırmak için, Weber'in olanca maharetini ortaya koyması gerekecektir.

İleri kapitalizm koşullarında esas eşitsizlik olgusu olarak etnik tabakalaşmanın sınıfsal tabakalaşmanın yerini aldığını savunmak, açıkça Marxist alanın dışına düşmektir. Ne var ki, bu kamp içindeki yenilikçiliğin gücü bir kere daha, etnik başatlığı, en azından ahlâksal renkleri açısından Marx'a olduğu kadar Weber'e de çok şey borçlu olan bir siyasal çatışma kuramı içinde dizginleme girişimlerinde kendini ortaya koymaktadır. Bu, azınlık topluluklarını ulus-devletin siyasal varlığı içindeki "iç sömürgeler" olarak çözümleyen kuramdır. Bu açıdan bakıldığında, etnik azınlıklar, bağımlı ulusların imparatorluk yönetimi altında yaşadığına benzer türden maddî ve kültürel sömürülme biçimleri altında ezilen, henüz doğuş halindeki birer ulus olarak görülmektedir. Etnik azınlıklar, gerçekte, Birinci Dünyanın kalbindeki Üçüncü Dünya müfrezeleridir. Bu tezin savunucularından Heckter'e göre gerilikten modernliğe geçiş, devlet yüzeyini kateden ve ilk önce etkilenen merkez bölgelere yarar, çevre bölgelere de zarar getiren bir dizi eşitsiz dalga biçiminde gerçekleşir.[31] Bu eşitsiz gelişme biçimi mekânsal birimlerin ayrı kültürel birimlere karşılık düştüğü ve özellikle de merkezdeki halkın etnik bakımdan çevredeki halktan farklı olduğu yerlerde özel bir önem kazanır. Sonuç, sömürge konumunun bütün ayırdedici belirtilerini gösteren bir eşit olmayan değişim *(exchange)* ilişkisine dayanan "kültürel işbölümü"dür.

İç sömürgecilik modeli, geniş ölçüde, ayrı bir bölgede yoğunlaşma öğesinin açıkça varolduğu etnik çatışma koşullarına uygulanabilir gözükse de, en erken formülasyonları siyah azınlığın "sömürgelikten kurtuluş"u umudunun ufukta pek gözükmediği Birleşik Amerika'daki ırksal bölünmeleri açıklamak amacıyla ortaya atılmıştı. Blauner'in işaret ettiği gibi, iç sömürge modeli, ırkçılık sorununu formel bir iktidar ve tahakküm sistemine değil de bireylerin yanlış tutumlarına bağlamaya yatkın olan akademik sosyolojinin, ırk ilişkileri yaklaşımına karşı, zenci eylemciler tarafından öne sürülmüştü.[32] Dolayısıyla, sömürge benzeştirmesi kullanılarak sınıf ile etnik aidiyet arasındaki ilişkinin köklü bir biçimde yeniden formüle edilmesine esin veren, Avrupa deneyiminden çok Amerikan deneyimi olmuştur; ancak görünüşe bakılırsa benzeştirme, Avrupa bağlamında daha geçerli gibi gözükmektedir.

İmdi, egemen etnik grup bir kez bir tür işgalci kuvvet olarak tanımlandı mı, bu kuvvet içindeki farklılıkları ve çatışmaları sınıf çizgisine uygun olarak çözümlemek konusunda bir kuramsal eğilim pek olmaz. Her türlü pratik niyet ve amaç açısından beyaz işçi sınıfı, sömürücü ırksal grubun siyasal bakımdan beyaz burjuvaziden ayırdedilemeyecek ayrılmaz bir parçası olarak görülebilir. Gerçekten de bu savın bazı değişkelerinde (versiyon) beyaz işçi sınıfı, sistemden esas yararlanan ve dolayısıyla "zenci başkaldırışına karşı, karşı-devrimin gövdesini" meydana getiren bir grup olarak tanımlanmaktadır.[33]

"Beyaz proletarya"nın ya da farklı etnik sitemlerde ona karşılık düşen grubun

sömürücü niteliği, topluluksal çatışmaya ilişkin köktenci yorumlarda sürekli yinelenen bir temadır. Kendi içinde çelişkili olmayan bu anlayışın, kendine Marxist adını veren ve Güney Afrikalı beyaz maden işçilerinin zenci maden işçilerinin sırtından artı-değer elde ettiklerini öne süren Davies'in yorumunda olduğu gibi, Marxist ekonomik doktrine özel gönderme yapan bir perspektiften savunulması biraz gariptir.[34] Biraz değiştirilmiş olmakla birlikte benzer bir anlayış içinde Heckter de İngiltere'deki işçi sınıfı hareketinin, Kelt azınlıklarının Birleşik Krallığa "olumsuz entegrasyonu"nu ilerleterek bunlar üzerindeki İngiliz tahakkümünü güçlendirdiğini öne sürmektedir.[35] Buradaki açık ima, saf sınıfsal eylem çizgisine uygun olarak örgütlenmekle işçi hareketinin, dikkatleri İskoç, Gal ve İrlanda azınlıklarının bağımlılığına doğrudan bağlı olan adaletsizlik ve eşitsizliklerden uzaklaştırdığı ve bu bağımlılıktan İngiliz işçilerinin dolaylı olarak yarar sağladığıdır. Bütün bu savın merkezî ahlâksal teması, etnik ayrılıklar temelindeki sömürüye ve bununla elele giden aşağılanmalara karşı mücadelenin büyük ya da küçük sınıfsal eşitsizliklere karşı mücadeleye *a priori* olarak öncelik taşıdığıdır. Bu açıdan bakıldığında sınıfsal sömürünün, etnik sömürü de dahil olmak üzere bütün diğer sömürü biçimlerinin temeli olduğunu ve dolayısıyla da sınıfın siyasal birliğini sağlamanın gündemin birinci maddesi olduğunu öne süren herhangi bir sav, kolaylıkla, ırksal ve kültürel statükonun ince bir savunusu gibi gösterilebilir. Bu nedenle tabakalaşma kuramı, başlangıcında, etnikliği sınıf yapısı yüzeyindeki bir çatlaktan öte bir şey olarak ele almaya isteksiz davrandığı halde, şimdi tam bir kuramsal değişme olduğu konusunda oldukça farklı çevrelerden işaretler gelmektedir; artık etnik güçlere ilişkin gerçeklikler tarafından biçimlendirilen bir toplumsal sistemi karmaşıklaştırıcı bir özellik olarak ele alınan, sınıfın kendisi olmaktadır.

Bu eğilime karşı, sömürücü bir proletarya kavramını çözülmez bir çelişki olarak görecek kuramcılardan belli bir direniş gelmesi beklenirdi. Ne var ki ortodoks Marxizm bütün bu alanda dikkat çekici bir verimsizlik içindedir. Etnik çatışmayı burjuva kurnazlığının ve proletaryanın saflığının ortak bir ürünü (böl ve yönet savı) ya da kökleri kapitalist üretim tarzının derin, esrarlı tabakalarında gizlenmiş olan toplumsal uzlaşmazlıkların "yer değiştirmesi" olarak sunan yaklaşım çizgisinin ötesine, gerçekten de, pek geçilmiş değildir.[36] Eldeki kanıtlar karşısında, ırksal ya da topluluksal mücadele konusunda yeğ tutulan Marxist yaklaşımın, bunu gözardı etmek olduğu sonucuna varırsak herhalde suçlanamayız. Sınıf kuramının şu ana dek değindiğimiz yeni formülasyonlarından hiçbiri zenciler ile beyazlar, Katolikler ile Protestanlar, Flamanlar ile Valonlar, Fransızca konuşanlar ile İngilizce konuşanlar ya da yerli işçiler ile göçmen işçiler arasındaki bölünmenin genel çözümlemelerini nasıl etkilediğini ele almak konusunda ciddi bir girişimi temsil etmemektedir. Zaten büyük ölçüde ekonomi politiğin kavramsal cephaneliğine dayanan bu formülasyonların, ne çeşit bir açıklama getirebileceklerini kestirebilmek de özellikle güçtür. Üretim tarzı gibi kavramlar, açıklama güçlerini tam da eylemlerini belirledikleri insan malzemesinin niteliğine kayıtsız olmalarından alırlar. İş gücünün etnik bileşimi gibi sorular ortaya atmak, insan bireylerinin *träger* ya da sistemsel güçlerin "cisimleşmesi" olduğu anlayışına taban tabana zıt bir kavram olan *toplumsal eyleyicilerin (aktörlerin)* niteliğini vurgulayarak çözümlemeyi altüst etmek olur. Bu şema içinde düşünen Marxistler için sınıf içindeki topluluksal bölünmeler, büyük olasılıkla aynı derecede önemli olan beceriye göre bölünmeler kadar,

kuram açısından birer engel olarak görülmektedir. Beklenen, sermaye ile emek arasındaki artan gerginliğin sınıf içi farklılıkların önemini tamamen azaltmasıdır. Bu açıdan etnik ayrılıkların da, işçi aristokrasisi ile yoksul emekçiler arasında tarihsel uzlaşmazlığı yavaş yavaş yok etmiş olan aynı iyileştirici süreçten geçeceği umulmaktadır.

Topluluksal çatışmaların, tabakalaşma kuramı açısından sınıf çatışması kadar önemli olmadığını düşünmek için ek bir neden, toplumsal bakımdan ne denli huzur bozucu olursa olsun etnik çatışmanın toplumsal sistemi dönüştürme yetisinin bulunmadığı inancıdır. Şiddeti, yaratıcı siyasal yenilenme eylemine dönüştürebilecek olan yalnızca sınıfsal eylemdir. Lockwood'un ifadesiyle

> topluluksal çatışma, en başta ve her şeyden önce, iktidar ve saygınlık yapısında bir değişikliğe değil, iktidarın ve saygınlığın topluluğun bir kesimi tarafından diğerinin yararına olarak gaspedilmesine yönelir. Etnik ve ulusal çatışmanın bu yönelime sahip oluşunun başlıca nedeni, çoğunluk ve azınlık grupları arasında yaşanan ilişkinin niteliği gereği, sistemden soğumanın görünür "sebebi"nin toplumsal sistemlerin olası özelliklerinde değil, bireysel eyleyicilerin verilmiş ve değiştirilemez özelliklerinde yatmasıdır. Bu nedenle ulusal ve etnik çatışma, etnik ve ulusal bakımdan türdeş ve toplumsal düzenin de aynı şekilde yıkılamaz göründüğü toplumlarda isyana daha yakındır. Dolayısıyla, çoğulcu toplumlarda, etnik ve ulusal bölünmeler ekonomik ve diğer iktidar ilişkileri çizgileriyle denk düşmedikçe, devrimci hedeflerin gruplararası uzlaşmazlıklardan doğması pek mümkün değildir.[37]

Dolayısıyla, topluluksal çatışmaların devrimci politikadan çok isyan ritüelleriyle ilgisi varsa, o zaman Marxistler en azından bu alandaki görevlerle ilgilenmeyip bunları belki de sosyal antropolojiye ya da din sosyolojisine terketmekte haklı olabilirler. Elbette böyle bir konum, yalnızca ileri kapitalizmde sınıfların patlama gizilgüçlerini hâlâ koruduklarını değil, aynı zamanda devletin varlığına karşı topluluksal huzursuzluk ve hoşnutsuzluğun ortaya saldığı güçlerden daha büyük bir tehdit oluşturduklarını var sayar. Ne var ki, modern proletaryanın, toplumsal düzeni kendi kafasında yeniden kurma yönünde tümüyle kuramsal bir yetiye sahip gibi gözükmesine karşılık, etnik gruplar çoğu kez ulus-devletin sınırlarını bozup yeniden çizmek konusunda hiç de soyut olmayan girişimlerde bulunmuşlardır. Bugünkü toplumsal kuramda devleti çevreleyen kutsallık ve kadir-i mutlaklık hâlesini göz önüne aldığımızda, onun egemenliğine içerden yönelen herhangi bir tehdidin kesinlikle siyasal bir eylem olarak nitelenceceği açıktır. Ayrılan devletin de kapitalizmin bir türü olmaya devam edeceği olgusu, eylemlerinin daha az siyasal olması anlamına gelmez. Devlet denen canavar, parçalanma ihtimalini, sırf kendisinden ayrılan parça doğal olarak kendisine benziyor diye daha kolay kabullenecek değildir. Bundan çıkarılabilecek sonuçlardan biri, etnik siyasetin çoğunlukla tabakalaşma kuramından ziyade milliyetçilik kavramı çerçevesi içinde daha anlaşılır olduğudur. Her durumda, güçlü bir toprak boyutunun bulunduğu yerlerde etnikliğin tümüyle ya da büyük ölçüde bölüşümsel adaletsizlik formülasyonu ile açıklanmasının, bir grubun ayrı bir halk statüsü edinme özlem ve eylemlerinin özel anlamını yakalaması pek mümkün görünmemektedir.[38]

Toplumsal Cinsiyet

Etnikliğin bütün biçimleri içinde yeniden canlanışının toplumsal kuram açısından yarattığı zorluklar ve karışıklıkların benzerlerini, hiç de şaşırtıcı olmayan bir şekilde, cinslerarası eşitsizliklerin geç kalınmış kabulü ortaya çıkarmaktadır. Burada söz konusu olan, bir kez daha toplumsal kuramın güvenli beklentilerinin tersine, edinilmiş özelliklerin önem kazanmasıdır. Her iki durumda da sosyoloji geleneksel tutumunu, disiplinin içsel gelişmesinin bir sonucu olarak değil, büyülü çemberin dışındakilerin açıklayıcı çabalarının bir sonucu olarak gözden geçirmek zorunda kalmıştır. Meslekten kuramcının hazırlıksız yakalanmasının sonuçlarından biri, büyük ölçüde, yeni akımlarla doğrudan ilgili olanların kendilerinin, tartışmanın koşullarını belirlemeleridir ve bunun da her zaman standart yaklaşımlara uygun olarak yapıldığı söylenemez.

Cinsel eşitsizliğin bildik formüllere dahil edilmesi, bazı bakımlardan, etniklik sorunuyla baş etme girişimlerinden daha fazla zorluk yaratmıştır. Bunun nedeni, etnik etkenlerin çözümlenmesinin, tabakalaşma kuramının merkezî ilkelerinden birini, yani temel inceleme biriminin birey değil aile olduğu ilkesini bir yana bırakmadan yapmanın mümkün olmasıdır. Renk, inanç ve dile dayanan toplulukların aile, akrabalık ve cinsiyet gibi kavramlara hiç de yabancı olmamasına karşılık, cinsler arası eşitsizlik önermesi, doğal olarak, geleneksel "aile birimi" düşüncesini yerle bir etmektedir.

Uygun çözümleme birimi olarak birey yerine aileyi almanın kuramsal gerekçesi, ayrıcalık ve üstünlüklerin kuşaktan kuşağa geçme mekanizmasını gözler önüne serme gereksinimi olmuştur. Salt bir eşitsizlik sisteminin tersine, bir sınıfın ya da herhangi bir tabakanın belirleyici özelliği, toplumsal statülerin akrabalık çizgisi aracılığıyla yeniden üretilmesi eğilimidir. Özellikle tabakalaşmanın üst katmanlarında, eğer toplumsal kazanımların kollektif ailesel kaynaklardan çok bireyin kendi yeteneklerinin ve özelliklerinin bir fonksiyonu olduğu savunulursa, sınıfın oluşumunu ve yeniden üretimini açıklamak zor olurdu. Gerçekten de, akrabalık ilişkisi üzerinde ısrar etmenin temel nedenlerinden biri, açık toplum ve fırsat eşitliği konusundaki iyimser liberal inançlara karşı mücadele etmekti. Bu eleştirinin bir parçası olarak aile, işlevselci literatürde genellikle yapıldığı gibi bürokratik ussallığın (rasyonalite) gerilimlerinden kaçmak için kullanılan düşsel güzellikle bir sığınak değil, eşitliği hedefleyen bütün programların akıllı bir baltalayıcısıydı. Aile, sınıf egemenliğinin dolaylı aracı, uzak kuramsal tahakküm ve ayrıcalık güçlerinin bireyin yaşamının akışına girmekte kullandıkları araçtı.

Dolayısıyla, paradoksal olarak, liberal bireyci görüşe karşı köktenci bir seçenek oluşturmak amacıyla aile üzerinde odaklaşma stratejisinin kendisi, "düşünsel cinsiyetçilik" suçlamasına davetiye çıkarmış olmaktadır.[39] Bu suçlamayı yöneltenler, kolaylıkla, aile kavramının evhalkının erkek reisi olarak yorumlandığını gösterebilirlerdi; kadınlar sınıf yapısı içinde herhangi bir yer işgal ediyorlarsa bu, ancak, kocalarının ve babalarının statüsünün soluk bir yansıması olabilirdi. Sınıfsal davranış, toplumsal devingenlik *(social mobility)* ve benzeri konulardaki genellemeler hep yalnızca o azınlık cinsin etkinliği üzerinde inşa ediliyordu; zaten kuramcıların çoğu da onlar arasından çıkmaktaydı. Bütün bunlar, işlevselciler, Marxistler ve ikisi arasındaki ideolojik konum-

larda olan birçok diğerleri arasında, emek ve mülkiyet pazarlarında yeri olmayanları sınıf tablosundan çıkarmak yönünde yapılan kollektif anlaşmanın dolaysız bir sonucu gibi gözüküyordu. Bu yüzden kadınların büyük bir oranı emekliler, çocuklar ve işsizler ile birlikte aynı artıklar kategorisine sokuluyordu. "Ücretle çalışan" kadınlar bile kendi başlarına açık seçik bir sınıf konumuna sahip sayılamazlardı. Çünkü meslekî statülerine kadın olma genel statüsü bulaşmış durumdaydı; bu ise, ev kadınlığı denilen sınıfsızlık konumuyla silinmemecesine damgalanmış olmak demekti.

Bu konuma karşı saldırı iki yönlü olmuştur. Birinci olarak, hanelerin çok büyük bir oranında, genellikle bilinen anlamda bir erkek reisin bulunmadığı söylenmiştir. (Acher, Birleşik Amerika için beşte iki gibi yüksek bir rakam vermektedir.)[40] Ayrıca, başında kadınların bulunduğu haneler, yoksulluk çizgisinin altındaki hanelerin neredeyse yüzde 40'ını oluşturuyordu; bu da "tabakalaşma kuramcıları bazı sınıflardan söz ettikleri zaman büyük ölçüde kadınlardan söz ediyorlar" demekti.[41] Elbette bir sınıfın ya da tabakanın cinsel bileşiminin sınıfsal davranışın niteliği ile, özel olarak da kollektif eylem yeteneği ile çok ilgili olması gerekmez. Eğer işbölümü içinde bir eyleyicinin (aktör) konumu bağımsız değişken olarak kabul edilirse, o zaman eyleyicinin kadın ya da erkek olması hiç farketmez. Bunun tersini savunmak, örneğin bir sınıf içinde kadınların ağır basmasının o sınıfı hareketsizleştirici bir etkisi olacağını söylemek, cinsler arasında doğuştan toplumsal farklılıklar olduğu şeklindeki kabul edilemez görüşlerin tuzağına düşmektir. Burada söylenmesi gereken tek şey, bu cinsiyet-körlüğü savunusunun, tutarlı bir biçimde uygulandığı zaman daha ikna edici olacağıdır. Oysa görünen odur ki, sınıf sözlüğü hâlâ ismin dişil halinden yoksundur ve bu da kuşkusuz, kadın işçilerin pek o kadar da gerçek işçi olmadıkları yolundaki derinlerde yatan inançların inatçı varlığını ortaya koymaktadır.

İkinci bir itiraz açıkça kadınların "çalışmayanlar" oldukları görüşüne karşı yöneltilmiş ve ev işinin köklü bir yeniden değerlendirmesi yapılmıştır. Ev işinin, işbölümüne dışsal, iş sayılmayacak bir etkinlik olduğu şeklindeki ortodoks görüşe, "eviçi emeği"nin üretim zincirinde can alıcı bir halka olduğu öne sürülerek meydan okunmaktadır. Bu görüşe göre eviçi emeğinin başka işlevleri, "birinci olarak, piyasa ekokonomisinde çalışan aile üyelerinin işgüçlerinin günbegün yeniden üretimini gerçekleştirmek; ikinci olarak da yeni emekçi kuşaklarının yeniden üretimini sağlamaktır."[42] Böylece eviçi birimi, çarpıcı bir biçimde, iş dünyasından ırak bir sakin liman olmaktan çıkarak karmaşık kapitalist üretim ve sömürü mekanizması içinde sessiz bir çarka dönüşmektedir. Evişi yapanların statüsü de muhtemelen değişmekte ve dilsel bakımdan saçma "evkadını"ndan siyasal bakımdan kulağa daha hoş gelen "evişçisi" haline gelmektedir.

Ekonomide doğrudan çalışmayan kadınların ev içinde harcadıkları emeğin belirlediği bir sınıf konumuna sahip oldukları bir kez kabul edildi mi, kadınların ezilmesinin kaynağını belirli türde üreticiler olma statülerine değil, kadın olma statüsüne bağlayan kuramlarla çatışma içine düşülür. Bu kuramlara göre, kadınların maruz kaldıkları özel aşağılanma ve alçaltılma biçimleri onların sınıfsal konumlarından oldukça bağımsızdır. Biraz farklı bir ifadeyle, erkek ve kadın statüleri, etrafında diğer toplumsal ve maddî eşitsizlik türlerinin billurlaşma eğilimi içinde olduğu temel sınıfsal bileşken öğelerdir. Dolayısıyla, "tarihin itici gücü", "toplumun iki farklı biyolojik sınıfa bölünmesi" ve

"bu sınıfların birbirleriyle mücadelesi"[43] olmaktadır. Bu mantığa göre sorunun kökeni kapitalizm değil, erkeklerdir.

Radikal (köktenci) feminist eleştirinin çekiciliği, kuşkusuz, kadınların bağımlılığı olgusunun hemen bütün bilinen toplum türlerinin bir özelliği olduğunu ve belirli bir üretim tarzının biricik ürünü olmadığını vurgulamasında yatmaktadır. Açıktır ki, bu bağımlılığın kapitalizmde aldığı biçim tipik olarak feodal ya da kabilesel sistemlerdekinden farklı olacaktır; ama açıklanması gereken erkek egemenliğinin kurumsal dışavurumundaki değişiklikler değil, bu egemenliğin *evrenselliğidir*. Ayrıca, sorunun kaynağı olarak erkekleri değil de kapitalizmi öne çıkarmanın pratik, siyasal sonuçlarından biri, yeni toplumsal düzende erkek egemenliğinin yeniden kurulmasına karşı kadınların uyanıklığını azaltma olasılığıdır. Marxist kuramı "kadın sorunu"nun kavranması için işe koşma çabası, kolaylıkla, radikal erkeklerin -birey olarak karşı cinse olan tutumlarında ne kadar titiz olurlarsa olsunlar- bir sömürücü sınıfa mensup oldukları şeklindeki alışılmamış suçlamayı bertaraf etmek için giriştikleri bir şey olarak görülebilir. Radikal erkeğin, kendi toplumsal cinsiyetinin, "sistem"den, kuramının onu inandırdığı kadar ayrılabilir olmadığını öğrenmesi karşısında duyduğu rahatsızlığın ölçüsünü, ancak beyaz bir derinin bizzat kendisini ezen ve sömüren bir ırkın mensubu yapmaya yeterli olduğunu öğrenen bir radikal feminist gerçekten anlayabilir.

Etniklik ve toplumsal cinsiyete ilişkin son tartışmalar, Marxist düşünce ve akıl yürütme kategorilerinin akademik tabakalaşma kuramına ne kadar nüfuz etmiş olduğunu çok açık göstermektedir. Son onyılda Marxizmin bu kadar öne geçmesinin nedeni, kısmen genel olarak sosyolojik kuramın iç çekirdeğinin fiilen dağılmasına bağlanabilir. Yapısal işlevselciliğin çöküşü ve eski pozitivist kesinliklerin daha ciddi olarak aşınımı sonucu, alan, aynı eski şema kadar her derde deva olmakla birlikte onunla ilişkinin lekelemediği bir açıklama şeması sunan başka bir kuramın kabulüne açık hale gelmişti. Bunun sonuçlarından biri, sınıf ve diğer tabakalaşmış sistem araştırmaları konusundaki Amerikan ve Avrupalı yaklaşımların, çok belirgin bazı karşıtlıklarından arınmaları olmuştur. Althusserci Marxizm ve Frankfurt Marxizmi ile onların çok sayıdaki uzantılarının yarattığı akımlara giderek daha açık hale gelen bir düşünsel ortamda, Warner tabakalaşma okulunun yeni bir karşılığının ortaya çıkacağını düşünmek zordur. Bu yeni fikirlerin açıklayıcı değeri her zaman o kadar büyük olmasa da, en azından tartışmayı yeni bir ciddiyet düzeyine çıkarmak ve, metodolojik kaygıların çoğu zaman en fazla yeri tuttuğu daha ortodoks yaklaşımlarda pek görülmeyen bir şekilde, önemli konulara dikkat çekmek gibi yararlı yan etkileri olmuştur. Önümüzdeki onyılda sosyolojinin konuya yapacağı katkının, eski ve yıldırılmaz rakibinin ortaya attığı savlara karşı vereceği yanıtın kalitesiyle ölçüleceği kesindir.

NOTLAR:

1. Oliver Cromwell Cox, *Caste, Class and Race* (New York: Monthly Review Press, 1970 bas.) s. 306.

2.Bu pozisyonu en açık Gerhard E. Lenski ortaya koymuştur: "American Social Classes: Statistical Strata or Social Groups?" *American Journal of Sociology,* LVIII: 2 (Eylül 1952) s. 139-44.

3. Bu sürecin çeşitli örnekleri, Frank Parkin, *Class Inequality and Political Order* (London: MacGibbon and Kee, 1971)'da verilmektedir.

4. Milton M. Gordon, *Social Class in American Sociology,* (New York: McGraw-Hill, 1963) s. 15.

5. Gordon, *Social Class in American Sociology,* s. 16. Bernard Barber'a göre, "toplumsal tabakalaşmanın çok boyutlu olması temel önemdedir". Ayrıca, bu varsayımı sorgulayanlar, bunu, "ideolojik nedenlerle, 'sınıf' terimini tek, basit ve her şeyi açıklayan bir kavram olarak kullanmak istedikleri için" yapmaktadırlar. Bernard Barber, "Social Stratification" *International Encyclopedia of the Social Sciences,* cilt 15, 1968, s. 292.

6. Robert S. Lynd and Helen M. Lynd, *Middletown* (New York: Harcourt, Brace, 1929); *Middletown in Transition* (New York: Harcourt, Brace, 1937); James West, *Plainville, U.S.A.* (New York: Columbia University Press, 1945); A.B. Hollingshead, *Elmtown's Youth* (New York: John Wiley, 1949); W.Lloyd Warner ve Paul S.Lunt *The Social Life of a Modern Community* (New Haven: Yale University Press, 1941).

7. Warner Okulunun ve yöntemlerinin genel bir değerlendirmesi için bkz. Gordon, *Social Class in American Sociology;* H.W. Pfautz ve O.D. Duncan, "A Critical Review of Warner's Work in Community Stratification", *American Sociological Review,* cilt 15 (Nisan 1950) s. 205-15; Reinhard Bendix ve S.M. Lipset, "Social Status and Social Structure: A Reexamination of Data and Interpretations", *British Journal of Sociology,* II: 2 (Haziran 1951) s. 150-168 ve II: 3 (Eylül 1951) s. 230-254.

8. W. Lloyd Warner, et al., *Democracy in Jonesville* (New York: Harper and Brothers, 1949) s. XV.

9. Bkz. Peter Gay, *The Dilemma of Democratic Socialism* (New York: Columbia University Press, 1952) s. 204-19; Hans Speier, "The Salaried Employee in Modern Society", *Social Research* (Şubat 1934), Hans Speier, *Social Order and the Risks of War* (Cambridge: M.I.T. Press, 1952); Emil Lederer, *Die Privatangestellten in der modernen Wirtschaftsentwicklung* (1912).

10. Talcott Parsons, "Equality and Inequality in Modern Society, or Social Stratification Revisited", *Sociological Inquiry,* 40:2 (Spring 1970) s. 22.

11. *Ibid.,* s. 23.

12. *Ibid.,* s. 24.

13. Talcott Parsons, *The Social System* (London: Routledge, 1951) s. 119. Dizinde "Mülkiyet" *(Property)* başlığı altında yer alan madde, okuyucuyu, "Sahiplikler" *(Possessions)* bölümüne de bakmaya davet etmektedir.

14. David Rose vb., "Ideologies of Property: A Case Study", *Sociological Review,* 24:4 (Kasım 1976) s. 703.

15. Kingsley Davis and Wilbert E. Moore, "Some Principles of Social Stratifica-

tion", (der.) Reinhard Bendix ve S.M. Lipset, *Class, Status and Power* (London: Routledge, 1967) içinde s. 51.

16. Durkheim da, mülkiyet verasetinin "adalet ruhunu" ve gerçek bireycilik ilkelerini zedelemesi yüzünden yavaş yavaş yokolacağını ve ancak "zayıflamış bir biçimde" yaşayacağını düşünüyordu. Emile Durkheim, *Professional Ethics and Civic Morals* (London: Routledge, 1957) s. 216-17.

17. Ralf Dahrendorf, *Class and Class Conflict in Industrial Society* (London: Routledge, 1959).

18. A.Etzioni, *A Comparative Analysis of Complex Organizations* (Glencoe: Free Press, 1961).

19. Nicos Poulantzas, *Classes in Contemporary Capitalism* (London: New Left Books, 1975).

20. Paul Sweezy, *The Theory of Capitalist Development* (London: Dobson, 1946) s. 284.

21. Erik Olin Wright, "Class Boundaries in Advanced Capitalist Societies", *New Left Review*, no. 98 (Temmuz-Ağustos 1976) s. 23.

22. G. Carchedi, "On the Economic Identification of the New Middle Class", *Economy and Society*, vol. IV, no. I (1975) s. 48.

23. Ralph Miliband, *The State in Capitalist Society* (London: Weidenfeld and Nicholson, 1969); Nicos Poulantzas, *Political Power and Social Classes* (London: New Left Books, 1973); ayrıca, bu iki yazar arasında *New Left Review*'nun (no. 58/1969, no. 59/1970, no. 82/1973, ve no. 95/1976) sayfalarında yer alan uzatmalı tartışmaya bakınız.

24. John Plamenatz, *Man and Society*, cilt II (London: Longman, 1963) s. 369-72.

25. Örneğin Miliband, "... 'devlet'in bir şey olmadığını, bu anlamda varolmadığını" kabul etmektedir. *The State in Capitalist Society*, s. 49.

26. Bu kısmen, aslında bütün kastedilen "yönetim" iken çoğu kez dikkatsiz bir şekilde devlet teriminin kullanılması yüzündendir. James O'Connor'un *Fiscal Crisis of the State* (New York: St. Martin's Press, 1973) [Devletin Malî Krizi] gerçekte yönetimin (hükümetin) malî krizinin analizidir. Günlük kullanımı, Laski'nin şu açık seçik ifadesiyle karşılaştırın: Vatandaş, "... devletin niteliğini, onun yönetsel eylemlerinin niteliğinden çıkarsar, ve onu başka türlü bilemez. Yönetsel eylemi açıklamasının merkezi yapmayan herhangi bir devlet teorisinin yeterli olmamasının nedeni işte budur. Bir devlet, hükümetin yaptığı şeydir." Harold Laski, *The State in Theory and Practice* (London: Allen and Unwin, 1935) s. 73-74. Bugünkü Marxist teori ise tam tersi bir varsayımdan, hareket edermiş gibi görünmektedir: "devletin bir bölümünün -çoğunlukla hükümetin- devletin kendisiymiş gibi ele alınması, devlet *iktidarının* niteliği ve oluşumuna ilişkin tartışmaya önemli bir karışıklık öğesi katmaktadır." Miliband, *The State in Capitalist Society*, s. 49.

27. David Lockwood, "Race, Conflict and Plural Society", Sami Zubaida, ed., *Race and Racialism* (London: Tavistock, 1970) içinde s. 57-72.

28. (Der) Nathan Glazer and Daniel P. Moynihan, *Ethnicity* (Cambridge: Harvard University Press, 1975) s. 16-17.

29. Daniel Bell, "Ethnicity and Social Change", Glazer and Moynihan, *Ethnicity* içinde.

30. Bell'in dediği gibi, "... 'sınıf' ve 'etnikliğin'... grup dayanışması duygusunun iki egemen biçimi olduğu açıktır, ve şu soruyu sorabiliriz: hangi koşullarda *biri* ya da *diğeri* [altını ben çizdim] eylem açısından daha belirgin hale gelir veya hangi koşullarda bu ikisi içiçe geçer." Bell, "Ethnicity and Social Change", s. 165-66. Meselenin bu şekilde konulması, sınıf ile etnikliğin, "içiçe geçmeksizin" *eşit* derecede öne çıkması olasılığını bertaraf eder gibi gözükmektedir. Gene de Bell'in, birçok başka yazarın aksine, siyasal kimlikler arasında *seçme* yapılması olgusunu vurguladığını belirtmeliyiz.

31. Michael Hechter, *Internal Colonialism* (London: Routledge, 1975)

32. Robert Blauner, *Racial Oppression in America* (New York: Harper and Row, 1972). Ayrıca özellikle, bkz. Stokely Carmichael and Charles V. Hamilton, *Black Power* (New York: Random House, 1967).

33. James Boggs, *Racism and the Class Struggle* (New York: Monthly Review Press, 1970) s. 14.

34. Robert Davies, "The White Working Class in South Africa", *New Left Review*, no. 82 (Kasım-Aralık 1973).

35. Hechter, *Internal Colonialism*, s. 292.

36. Örneğin, Ulster buhranını "kapitalist sosyal formasyonun bir türünden diğerine geçişin politik düzlemdeki ifadesi" olarak ele alan Boserup'un anlatısına bakınız. Buradaki özel çelişmenin, tekelci kapitalizm ile bir "bağımlı" kapitalizm arasında olduğu öne sürülmektedir. Anders Boserup, "Contradictions and Struggles in Northern Ireland", *Socialist Register* (London: Merlin Press, 1972) s. 173.

37. Lockwood, "Race, Conflict and Plural Society", s. 64.

38. Glazer ile Moynihan'ın etkinliği, "... hem sınıfın başatlığını ve hem de milletin başatlığını vurgulamak isteyenler için cansıkıcı" bir sosyal ve siyasal olgu olarak görmeleri ilginçtir. Glazer and Moynihan, *Ethnicity*, s. 18. Etniklik, millet kavramı açısından herhangi bir sorun yaratmaz; tersine özel önemini, tam da, ona bağlılığa borçludur.

39. Joan Acker, "Women and Social Stratification: A Case of Intellectual Sexism", *Amerikan Journal of Sociology*, 78: 4, (Ocak 1973) 936-45.

40. *Ibid.*

41. *Ibid.*, s. 939-40.

42. Chris Middleton, "Sexual Inequality and Stratification Theory", (der.) Frank Parkin, *The Social Analysis of Class Structure* (London: Tavistock, 1974) s. 197.

43. Shulamith Frestone, *The Dialectic of Sex* (London: Paladin, 1972) s. 13. Feminist pozisyonun Marxist bakış açısından yapılmış genel bir eleştirisi için bkz. Juliet Mitchell, *Woman's Estate* (Harmondsworth: Penguin Books, 1971); ayrıca, Middleton, "Sexual Inequality and Stratification Theory". Cinsel eşitsizlik konusunda yakın zamanlarda yazılmış ilginç bir makaleler derlemesi için bkz. Sheila Allen ve Diana Leonard Barker, *Sexual Divisions and Society: Process and Change* (London: Tavistock, 1976) ve *Dependence and Exploitation in Work and Marriage* (London: Longman, 1976).

16

İKTİDAR VE OTORİTE

Steven Lukes

Çeviren: Sabri Tekay

İktidar ve otoritenin tarihinin araştırılması ortaya kendine özgü sorunlar çıkarır. Siyaset kuramının ve sosyolojinin tarihi, bir bakıma, iktidar ve otoritenin nasıl kavramsallaştırılacağı, aralarında nasıl bir ilişki olduğu üzerine bitmez tükenmez bir anlaşmazlığın tarihidir. Üstelik bu, konunun tabiatında yer etmiş bir anlaşmazlıktır ve böyle olmasının da köklü nedenleri vardır. Bu kavramlar birbirinden kesinkes ayrı olgulara yapıştırılmış birer etiket değildir; gerek toplum ve siyasat kuramlarının oluşturulmasında gerekse toplum ve siyaset hayatında ayrı ayrı yerler vardır. Farklı ve birbirine rakip kuramlar ve dünya görüşleri, iktidar ve otoritenin ve bunlar arasındaki ilişkilerin farklı biçimlerde kavranmasına yol açar. Dolayısıyla, iktidar ve otoritenin adamakıllı bir tarihi, bu kuramlar ve dünya görüşleri ile bunların toplum ve siyaset hayatındaki temellerinin ele alınmasını gerektirir.

Şu soruları bir düşünün: İktidar sahip olunan birşey midir yoksa bir ilişki mi? Bir potansiyel midir yoksa fiilen mevcut olan birşey mi? Bir kapasite midir yoksa bir kapasitenin kullanılması mı? İktidarın sahibi kimdir ya da nedir, veya onu kim ya da ne uygular. (Tek tek ya da topluca) taşıyıcılar mı, yoksa yapılar veya sistemler mi? Kimin ya da neyin üzerinde uygulanır: (Tek tek veya topluca) taşıyıcıların mı yoksa yapıların veya sistemlerin mi? Tanım itibariyle amaca yönelik mi uygulanır, yoksa hem amaca yönelik hem de kısmen amaca yönelik olmadan da uygulanabilir mi? Tamamen veya kısmen etken olmak zorun da mıdır? Ne çeşit sonuçlar üretir: çıkarları, seçebilme gücünü tercihleri, politikaları ya da davranışları değiştirir mi? Eğer bir ilişkiyse, dönüşlü müdür dönüşsüz mü? Geçişli midir, geçişsiz mi; tam mıdır eksik mi? Asimetrik bir ilişki midir? Birilerinin iktidar uygulaması başkalarının iktidarını azaltır mı? (Yani sıfır-toplamlı bir kavram mıdır?) Yoksa iktidarın uygulanması toplam iktidarı aynı düzeyde mi tutar ya da bunu artırabilir mi? Habis midir yoksa selim mi? Kuvvete veya zorlamaya ya da yaptırım veya mahrum etme tehdidine dayanması, bunlara başvurması gerekir mi? (Şayet gerekiyorsa, iktidarın var olması için taraflar arasında nasıl bir bedel- ödül dengesi bulunmalıdır?) İktidar kavramından sadece bir çeşit çatışma veya karşı koyma varken mi söz edilebilir ? Şayet öyleyse çatışma aşikâr mı olmalıdır yoksa gizliden gizliye sürebilir mi? Çatışma, açıklanmış tercihler arasında mı olmalıdır yoksa (her nasıl tanımlanmış olursa olsun gerçek çıkarlar mı işin içine katılmalıdır? İktidar, davranışsal bir kavram mıdır? Şayet öyleyse ne anlamda davranışsaldır? Nedensel bir kavram mıdır?

Otoriteyle ilgili olarak da, örneğin aşağıdakiler gibi parelel sorular ortaya çıkar: Otorite tanım itibariyle meşru mudur? Tanım itibariyle rızaya (oydaşmaya) bağlı mıdır? (Ve bu iki soruyla aslında aynı şey mi sorulmaktadır?) Zorlayıcı olabilir mi (veya zorlayıcı olmak zorunda mıdır?) İnançların mı, hareketlerin mi yoksa her ikisinin mi üzerinde uygulanır? "Normatif" olarak mı yoksa "ampirik" olarak mı kullanılan bir kavramdır; "yarı-edimsel" midir, yoksa "nötr"mü? Hukukî midir, yoksa fiilî mi, ya da her ikisi birden mi? Nedensel bir ilişkiye mi "içsel" bir ilişkiye mi işaret eder? Normatif bir ilişkiyi varsayar mı? Bireyci ve davranışsal terimlerle mi, nüfuz terimleriyle mi açıklanabilir? Eşitsizliği varsayar mı? Otoriteye itaat aklın kullanılmasıyla bağdaşır mı, özgürlük ve özerkliğin inkârı mıdır, yoksa bazen bunların ön şartı mı?

İktidar ve otorite arasındaki ilişki için ne denebilir? Otorite iktidarın bir biçimi midir? Sadece bazı otorite biçimleri mi iktidar biçimleridir? Otoritenin temelinde (daima veya bazen) iktidar mı vardır? "İktidarın özünde bireylerin kimliğine bağlı" olduğu, "otoritenin "ise "her zaman toplumsal konumlarla veya rollerle ilişkili" olduğu söylenebilir mi?[1]

Yukarıda sayılan türden sorulara verilen farklı cevaplar daha geniş kuramsal-ve çoğu zaman felsefî-anlamlar taşır; bunların burada sistematik biçimde ele alınması, mümkün değildir. Bunun yerine, belli düşünürlerin, birbirlerinden devralıp geliştirerek veya birbirlerine tepki olarak özgül bağlamlarda kullandıkları birçok iktidar ve otorite anlayışını zorunlu olarak içinde barındıran iktidar ve otorite *kavramlarının* formel ve soyut bir incelemesini sunacağım. Herhangi bir iktidar ve otorite anlayışı (veya bunların arasındaki ilişkiler hakkında bir anlayış) ilgili kavramın bir yorumu ve uygulaması sayılabilir. John Rawls'un adalet anlayışları hakkında söylediği gibi, çeşitli iktidar ve otorite anlayışları "insan hayatının doğal gereksinimleri ve fırsatları hakkındaki karşıt görüşlerden kaynaklanan farklı toplum nosyonlarının ürünleri"dir. Bu anlayışlardan herhangi birini tam olarak anlayabilmek için "çıkış noktasını oluşturan toplumsal işbirliği anlayışını ortaya çıkarmak gerekir."[2] Ben farklı anlayış kümelerini sınıflandırıp bu kümeler hakkında birşeyler söyleyeceğim. Sonra, siyasat ve toplum kuramında, iktidar ve otoriteyi ve bunların arasındaki ilişkileri kavramsallaştıran birkaç geleneğin anahtarlarını vereceğim. Son olarak, farklı anlayışların söz konusu olduğu birkaç çağdaş polemiğe değineceğim.

I

İktidar kavramıyla başlayalım. Sonuçların ne olabileceği ve bu sonuçları meydana getirenlerin ne olduğu üzerinde hiçbir kısıt olmaksızın, sonuçların meydana getirilmesi nosyonu bütün iktidar anlayışlarında mutlaka bulunan ortak nüvedir. Birbiriyle toplumsal ilişki içinde olan insanlara ilişkin kullanıldığında, sonuçları meydana getirenlerin bazen insanlar ve topluluklar, bazen de insanların ve toplulukların içinde hareket ettikleri sistemler veya yapılar olduğu düşünülür. Bu yüzden, herhangi bir iktidar anlayışının, maledildiği bir iktidar kuramını zorunlu olarak içermesinde şaşılacak birşey yoktur. Bir kişinin, sınıfın ya da toplumsal sistemin iktidarını tanımlayabilmek için, kişilerin, sınıfların ve toplumsal sistemlerin mahiyeti- yani nedensel güçleri-üzerine bilerek ya da bilmeden bir kuram sahibi olmak gerekir. Bu temel nosyonu toplum ve siyaset hayatını

kavrama çabasına uygularken, kişilerin, grupların veya sistemlerin, nedensel sonuçlar ürettiklerinden ibaret bir düşüncenin ötesinde birşeyler, yani sonuçların şu yada bu şekilde önemsiz olmadıkları veya anlamlı oldukları düşüncesi gerekir. Şüphesiz, hepimiz dünyayı ve birbirimizi her an sayılamayacak kadar çok biçimde etkileriz; iktidar kavramının-ve otorite, nüfuz, zorlama, kuvvet, şiddet, manipülasyon gibi ilişkili kavramları-belli bir kullanımı,özgül (ve ilişkili) biçimlerde anlamlı olduğuna inanılan sonuç kümelerinin seçilip ortaya çıkarılması demektir. Bir iktidar kavramının, toplumsal ilişkilerin anlaşılmasında işe yarayabilmesi için bir anlamlılık ölçütü içermesi, yani şu sorunun cevabını taşıması gerekir: A'nın meydana getirdiği sonuçları iktidar sayılacak şekilde anlamlı kılan nedir?

Bu soruya verilecek cevaplar geniş bir aralık içinde yer alır; bu cevaplar, bu bölümün ikinci paragrafında sorulan soruların bir kısmına ya da hepsine belli karşılıkların verilmesini zorunlu kılar. Kimilerine göre iktidarın aslî unsuru bir istek veya arzunun gerçekleştirilmesidir. Bu ortaya amaca yönelik bir iktidar kavramı çıkarır; böyle bir kavram, Hobbes'un "*bir insanın* KUDRETİ, gelecekleri aşikâr bir yararı elde etmek için şu anda elinde bulundurduğu imkânlar"[3] görüşünde olduğu gibi bir potansiyele, Voltaire'in "Kudret, keyfimce hareket etmesini sağlamaktan ibarettir"[4] sözlerinde olduğu gibi halen mevcut olan birşeye işaret edebilir ya da Bertrand *Russell*'in "istenilen sonuçların üretilmesi"[5] diye özetlediği daha da basit tanımı içerebilir. İktidara amaca yönelik özellik atfeden anlayışların odak noktası bireysel taşıyıcılar ve ancak kendilerine belli niyetler yüklenebildiği ölçüde kollektif taşıyıcılardır. (Dolayısıyla bu görüş çerçevesinde, sözgelimi seçkinler gibi gruplar birleşip hedeflerine bilinçli olarak yönelmedikleri sürece ellerinde iktidar bulunduramazlar ya da iktidar uygulayıcıları olamazlar.) Başka iktidar anlayışlarında, iradenin gerçekleşmesi ya da niyet iktidarın aslî unsuru olarak görülmez; bu anlayışlarda iktidar kavramının geçerlilik alanı, (tek tek ya da birlikte hareket eden) taşıyıcıların çıkarlarına hizmet eden eylemlerini ve belki de eylemsizliğini kapsayacak şekilde genişletilir (ve taşıyıcıların niyetleri olsa bile bu eylemler niyetlerle çatışabilir veya çatışmayabilir.)

Bu son yaklaşım, yukarıda değinilen anlayışların tersine bireysel ve kollektif iktidarın önceden amaçlanmamış sonuçlarının yanı sıra (sınıf iktidarı, devlet iktidarı gibi) çeşitli biçimlerinin de işin içine katılmasını mümkün kılar. Bazı yazarlar (ister yapısal-işlevselcilik veya sistem kuramı bağlamında olsun, isterse yapısalcı Marxist bağlamda olsun) iktidarı sistemik veya yapısal belirlemeciliğin (determinizm) bir biçimi olarak görecek derecede ileri giderler. Bunun iktidar kavramının sınırları fazlaca geniş tutulmuş ve zihinleri karıştırıcı bir kullanımı olduğu yolundaki görüş hakkında söylenecek çok şey olduğunu sanıyorum: ("Taşıyıcı'nın ne olduğu hakkında şüphesiz farklı görüşleri varsa da) iktidar (ve ilişkili kavramlar) bu durumda bir "taşıyıcılık" nosyonu olarak görülecektir.Dolayısıyla,sistemler ve yapısal belirleyiciler içinde iktidar (bireysel veya kollektif) taşıyıcıların elinde bulunur ve onlar tarafından uygulanır[6]. Ama, görüleceği gibi, bunu kabul etmeyen (ya da kabul etmez görünen) iktidar anlayışları da vardır.

İktidar anlayışları kabaca iki kategoriye ayrılabilir. Bir tarafta (mevcut veya muhtemel) çatışma ve karşı koymayı içerme eğilimi gösteren asimetrik iktidar anlayışları vardır[7]. Bu anlayışlarda, toplumsal ve siyasal ilişkilerin rekabetçi olduğu ve mahiyeti itibariyle çatışmalı olduklarının varsayıldığı söylenebilir; Hobbes'un sözleriyle "bir in-

sanın kudreti ötekinin kudretinin etkilerine karşı koyar ve bu etkileri engeller: Kudret, birinin kudretinin ötekinin kudretinden ne kadar fazla olduğundan başka bir şey değildir"[8]. Öte tarafta ise, bir kısım insanın ötekilerinin pahasına kazanç sağlayacağını ima etmeyen, herkesin birden kazanabileceğini söyleyen anlayış bulunur. İktidar kollektif bir kapasite veya başarıdır. Bu tür anlayışların, toplumsal ve siyasal ilişkilerin en azından ihtimal olarak uyumlu ve ortaklaşmalı (*communal*) olduğu yolunda bir görüşe dayandığı söylenebilir. Montesquieu'nün 17. yüzyılda yaşamış İtalyan hukukçu Gravina'dan yaptığı alıntıda belirtildiği gibi "bireylerin elindeki kudretin hepsinin birleştirilmesi siyasal devlet denen şeyi oluşturur"; Montesquieu'ye göre, "insanların kudreti iradelerinin tamamı biraraya getirilmeden birleştirilemez."[9]

İlk kategori içinde, birbirlerine yakın olsa bile analitik bakımdan farklı üç iktidar anlayışı ayırt edilebilir. Bunlardan birincisi, *riayetin sağlanması*, bir kısım insanın ötekileri *denetimi altına alması* (veya denetimi altına alma girişimi) çevresinde kurulu anlayışlardır[10]. Bunlardan bazıları, bir kısım insanın iradesinin ötekilerine üstün gelmesini, dolayısıyla açık çatışma ve karşı koymayı iktidarın zorunlu öğesi olarak görürler.Hobbes'dan çağdaş cemaat-iktidar tartışmasında yer alan "karar verme süresinde üstün çıkan"ı bularak iktidarı belirleyen davranışçı okul siyaset bilimcilerine kadar bu en kesin çizgili ve aynı zamanda en dar iktidar anlayışıdır. Bazı yazarlar (Cartwright [11]) iktidarı kuvvet terimleriyle çözümler; bazıları ise George Simmel gibi astlarla üstler arasındaki bütün ilişkilerin gönülle riayet yönü , "tâbi olanın kendiliğindenliği ve işbirliği" üstünde dururlar.[12] (İktidarın tersine kuvvet tâbi olanın özgürlüğünü yok eden, toplumsal olmayan bir ilişkidir.) Kimilerine göre yarar fonksiyonlarının ya da özendirici sistemlerinin manipülasyonu yoluyla riayet sağlanır (Karlsson[13]); (Riker, Shapley ve Shubik[14] gibi) bir kısım yazarlar ise asgarî kazanan bir koalisyona en son katılan üyeyi bularak iktidarın yerini saptarlar. Sistem kuramında, (örneğin Niklas Luhmann'ın[15] yaptığı gibi) denetim anlamıyla iktidar bir tarafın öteki tarafın eylem alternatiflerinden daha olası olanlarını seçmesini sağlayan bir iletişim ortamı olarak kavramsallaştırılır.İradelerin çatışmasına ağırlık verenlerin hepsi iktidarın mahrum bırakma tehdidini içermesi gerektiğini varsayarlar. Bunlardan Lesswell ve Kaplan'a göre iktidar "amaçların politikalara uymama karşılığı mahrum bırakma yoluyla ya da mahrum bırakma tahdidi kullanılarak başkalarının politikalarının etkilenmesi sürecidir"[16]. Blau iktidarın daha da özgül bir tanımını verir: İktidar "kişilerin veya grupların, her ikisi de olumsuz yaptırımlar olan, normal olarak verilen ödülleri vermeme ya da cezalandırma biçimindeki caydırma yoluyla kendilerine karşı koyulmasına rağmen başkalarına kendi iradelerini dayatmalarıdır."[17] Bir kısım yazarlar Machiavelli gibi, iktidarı çatışmaların önü alındığında ve yaptırımlar ve yaptırım tehditleri daha az kullanıldıkça daha etkinleşen bir toplumsal denetim olarak görülürler. Bunlara göre, iktidar asimetriktir, ama açık çatışma ve karşı koyma içermesi gerekmez.

İktidarı uygulayarak riayet sağlama nosyonundan ayrı ama bununla yakından ilişkili bir görüş, iktidarın *bir bağımlılık ilişkisi* olduğu görüşü vardır; bu ilişki içinde B,A'nın iradesine veya çıkarına, A'nın seçilebilir eylemleri veya tehditleri nedeniyle değil, sırf A ile B arasındaki ilişkinin niteliği nedeniyle riayet eder. Bu iktidar anlayışının A'nın B'nin riayetini dolaylı olarak ve düşük maliyetle sağladığı öne sürülerek birincinin değişik bir biçimi olduğu söylenebilir. Fakat, A'nın eylemlerine, amaçlarına ve hatta

(ilişkinin niteliğini) bilip bilmediğine bakılmaksızın B'nin A'ya bağımlı olabileceği birçok örnek bulunduğundan bunu apayrı bir anlayışlar kümesi olarak görmek konuya açıklık kazandıracaktır. James Mill, iktidarı "bir insanın iradesi ile başka insanların fiilleri arasındaki uygunluğun güvencesi"[18] diye tanımlarken kafasındaki düşünce buydu. Bu güvence tipik olarak bireylerin ve grupların eylemi veya eylemsizliğinden çok, daha doğrusu bunların yanı sıra, toplumsal ve iktisadi ilişkilerin ve kurumsal düzenlemelerin bir fonksiyonudur. Bu görüşün belki en açık biçimde telaffuz edilmiş ve irdelenmiş biçimi, gelişmişlik ve azgelişmişliği tek bir dünya sistemi içinde karşılıklı bağımlılık olarak betimlemeyen bağımlılık kuramında mevcuttur. Örneğin Dos Santos'a göre:

".... bağımlılık, bir grup ülkenin ekonomilerinin bir başka grup ülkenin ekonomilerinin gelişmesi ve genişlemesiyle koşullandırıldığı bir *koşullandırıcı durumdur*. İki veya daha fazla ülkenin ekonomileri arasındaki ya da bu ekenomiler ile dünya ticaret sistemi arasındaki bir karşılıklı bağımlılık ilişkisi, kimi ülkeler içsel dinamikleriyle genişlerken başka ülkelerin, bağımlı bir konumda oldukları için gelişmelerini kısa vadede olumlu veya olumsuz etkileyebilen hakim ülkelerin genişlemesinin bir yansıması olarak genişleyebildiklerinde iki veya daha fazla ülkenin ekonomisi veya bu ekonomiler ile dünya ticaret sistemi arasındaki karşılıklı bağımlılık ilişkisi bağımlı bir ilişki olur"[19].

İktidara asimetrik bir ilişki olarak bakan üçüncü görüş biçimi, ikincisine çok yakın olmakla birlikte bundan ayrıdır: Bu, değerli sayılan ve kıt bulunan yararları ve kaynakları elde etmekte sistem içindeki taşıyıcıların farklı kapasiteleri çevresinde kurulu bölüştürücü (*distributif*) bir nosyondur. Denetim ve bağımlılık anlamında iktidar, B'nin riayetinden A'nın sağladığı net yarar ve B'nin uğradığı net zarar saptanarak ölçülür; eşitsizlik olarak iktidar ise kazananın kim, kaybedenin kim olduğu saptanarak yani A'nın B'nin pahasına kazanma kudreti-ölçülür[20]. Bu anlamıyla iktidar B, A'ya bağımlı iken A, B'nin riayetini sağlamaksızın elde tutulur ve uygulanır: Örgütlü işçilerin örgütsüz işçiler karşısında kudretini ele alalım (ampirik olarak eşitsizlik, bağımlılık ve denetimin birlikte var olması çok muhtemeldir). Tabakalaşma kuramcılarının genellikle kullandıkları iktidarın işte bu anlamıdır. Max Weber'in 'sınıflar', 'statü grupları' ve 'partiler' bir *bir topluluk içindeki iktidar bölünüşümün görüngüleridir*"[21]. derken aklındaki iktidar anlayışının bu olduğu açık. Lenski "belli bir toplumdaki (iktidar bölüşümü) dokusunu saptayabilirsek, ayrıcalık bölüşümü dokusunu büyük ölçüde saptayabilmişiz demektir, belli bir iktidar bölüşümünün nedenlerini bulabilirsek aynı zamanda buna bağlı ayrıcalık bölüşümünün nedenlerini bulabilmişiz demektir"[22] der. Frank Parkin iktidarı eşitsizlik olarak gören bu anlayışı en açık biçimde telaffuz etmiştir.

> ".... iktidar bölüşümünden söz etmek ödüllerin akışını betimlemenin bir başka yolu olarak görülebilir; hâkim sınıfın tâbi sınıf karşısında ödüllerden nisbetsiz bir pay talep edebilmesi bir bakıma hâkim sınıfın tâbi sınıf üzerindeki iktidarının ölçüsüdür. Bir başka deyişle, iktidar maddi ve toplumsal ödüllerden ayrı bir şeymişcesine düşünülmemelidir, aksine, sistemi oluşturan ödül akışını betimlemekte kullanılan bir kavram, bir mecaz olarak görülmelidir. Ve bu anlamıyla tabakalaşmanın hiç de ayrı bir boyutu değildir[23].

Özetle, iktidar asimetrik bir ilişki olarak görülüyorsa bu ilişkiyi kavramsallaştırmanın başlıca üç biçimi denetim, bağımlılık ve eşitsizliktir. Max Weber'in "bir toplum sal ilişki içindeki bir aktörün, hangi temele dayandığına bakılmaksızın karşı

koymaya rağmen kendi iradesini gerçekleştirme konumunda olması olasılığı".[24] şeklindeki ünlü iktidar tanımının belki de bunların her üçüyle bağdaştığını belirtmekte yarar var.

İktidarı kollektif bir kapasite veya başarı olarak gören anlayışlarda, iktidarın habis ve rekabetçi yönünden çok selim ve ortaklaşmalı cephesini vurgulama eğilimi vardır: İktidar, başkalarının üzerinde değil, başkalarıyla birlikte uygulanır. Benjamin Constant, çağımızın tersine ilk çağda yurttaşın kollektif iktidara sürekli ve aktif olarak katıldığına işaret eder[25]. Franz Neumann'a göre Platon ve Aristoteles için "siyasal iktidar cemaatin bütününün iktidarıdır"[26]. Cicero "halkın en üst iktidarı elinde bulundurmadığı hiç bir şehirde özgürlüğe yer yoktur" diyerek" *Potestas in Popolo"* (halktaki iktidar) ile "*auctoritas in senatu"* [27] yu (Senatodaki otorite) ayırt etmiştir.

Justinianus'un Roma Hukuku (*Corpus Juris Civile*), *Digesta'sı* (Düsturu) hükümdarın kararının hukukî gücünü "halkın kendi yönetiminin ve iktidarının tamamının ona vermiş"[28] olmasında bulur. Bu cumhuriyetçi ve imparatorlukçu iktidar anlayışlarından sonra orta çağlarda daha hiyerarşik anlayışlarla karşılaşılır; Aquinas'a göre "düzen temelde iktidarı ifade eder" ve "iktidarın, bir çeşit üstünlükle birlikte asıl olarak aktif kudreti (*Potentiality*) ifade eder"[29] Burke'ün ise "özgürlük, insanlar fiziksel harekete geçtiklerinde *iktidardır*"[30] yolundaki *Whiggimisi (Whiggish)* görüşü ve karşılıklı ve kollektif iktidarı, birbirini tamamlayıcı etkinliklerin topluluğun yararın bir parçası olarak bireyin yararına işlemesi olarak gören liberal anlayış vardır. Örneğin Humboldt'a göre, beşerî kudretlerin "usulun bütün üyeleri arasında karşılıklı faaliyet özgürlüğü "yoluyla işlenip geliştirmesi gerekir" (bu Rawls'un[31] devraldığı bir görüştür.); T.H.Green ise "olumlu anlamıyla "özgürlüğü," ortak bir yarara katkıda bulunmak üzere bütün insanların kudretlerinin eşit olarak özgür bırakılması' ve "her insanın, insan kardeşlerinin kendisine sağladığı yardım veya güvenlikle kullandığı bir kudret"[32] olarak tanımlar. Marxizm sosyalizmi kurma göreviyle ilgili olarak kollektif bir iktidar anlayışı içerir: Lenin'e göre Sovyet İktidarı "sosyalizme giden yolu açar. Eskiden ezilmiş olanlara bellerini doğrultma ve ülkeye bütünüyle hükümet etme işini, ekonominin yönetimini ve üretimin sevk ve idaresini ellerine alma fırsatını verir"[33]. Çağdaş kuramcılar arasında, ilerde göreceğimiz gibi Hannah Arendt ve Talcott Parsons kollektif iktidar anlayışları ortaya atmışlardır. Arendt, klâsik, cumhuriyetçi bir politika anlayışı çerçevesinde, iktidarın özünün "emir-itaat ilişkisine dayandığını ve daha çok "insanın... bir arada hareket edebilme yeteneği"ne[34] tekabül ettiğini savunur. Parsons'a göre iktidar "kamunun bağlandığı veya bağlanabileceği hedeflere erişmek için toplumun kaynaklarını harekete geçirme yeteneği olduğu"ndan[35] sisteme ait bir kaynaktır. Hobbescu ve Weberci görüşler düşünce yelpazesinin bir ucuysa, bu gibi anlayışlar öteki uçta yer alır.

Şüphesiz, asimetrik ve kollektif iktidar anlayışları birbirini basit bir biçimde dışlamaz. Bazılarının asimetrik adını verebilecekleri bir ilişki, çözümlemelerini dışarıdakilerle ilişkilerinden soyutlanmış bir topluluk çerçevesinde sınırlayan başka kişilerce kollektif bir kapasite olarak görülebilir. Ya da tersine (sözgelimi kapitalizm gibi) bir sistemin içsel ve çatışmalı iktidar ilişkileri nedeniyle, en azından kısmen belli kollektif kapasiteleri barındırdığı düşünülebilir.

Her çeşit otorite anlayışının ortak nüvesi olarak otorite kavramı iktidar kavramından daha karmaşık bir yapı taşır. Bu esas olarak iki katlı bir yapıdır.[36] Otorite, bir yandan,

kişisel muhakemenin kullanılmamasını içerir. Otoriteyi tanıyan, kendisine birşeyler yapmasını veya birşeylere inanmasını söyleme hakkına sahip olduğunu kabul ettiği kişi tarafından kendisine birşeyler yapması veya birşeylere inanmasının söylenmiş olmasına inanmak veya yapmak için yeterli neden olarak görür. Otoriteyi kabul etmek, tam anlamıyla, insanın yapması veya inanması istenen şeyi incelemekten sakınması demektir. Gerçeklerin tartılmasına göre değil, insanın kendi kavradığı şekliyle gerekçelerini bir yana koymasını mutlaka gerektiren ikinci elden bir gerekçeye göre davranması ve inanması demektir. Aynı şekilde otorite uygulamak, tam anlamıyla, neden göstermek zorunda olmamak, itaat görmek ve inanılmak hakkına sahip olunduğu için itaat görmek ve inanılmak demektir. Aquinas inanç üzerinde kurulan otoriteyle ilgili olarak şunu söylemiştir: "belirleyici etken, beyanına uyulanın kim olduğudur; buna kıyasla riayet edilen konunun ne olduğu bir bakıma ikincil önemdedir"(37). Hobbes ise davranış üzerindeki otoriteyle ilgili olarak tavsiye (müşavere) ve otorite (emir arasında şu ayrımı yapmıştır.

".... tavsiye, itaat etme gerekçesinin öğütlenen şeyden alındığı bir kuraldır; ama emir, itaat etme nedeninin emri verenin iradesine bağlı olduğu bir kuraldır. İradenin aklı temsil ettiği durum hariç.... Emrediyorum demek doğru bir söyleyiş değildir. Dolayısıyla kanunlara, kendi içlerindeki şeylerden dolayı değil de öğütleyenin iradesi nedeniyle itaat edildiğinden kanun bir tavsiye değil , bir emirdir."(38)

O halde, otorite kavramının birinci öğesi, hem eylem ve/veya inanç için birinci dereceden bir gerekçe hem de aksi gerekçeleri bir yana koymak için ikinci dereceden bir gerekçe oluşturan bir gerekçenin gösterilmesi ve kabulüdür. Burada dikkate değer birkaç nokta var. Önce, böyle bir gerekçenin gösterilmesi (yani otorite uygulanması) amaca yönelik olmak zorunda değildir: Senin bana sözgelimi öğüt diye söylemek istediğin şeyi otorite taşıyan söz olarak kabul edebilirim. İkincisi, belli bir durumun bir otorite örneği sayılıp sayılmaması hangi bakış açısından görüldüğüne bağlıdır. Bu terimi"normatif", yani görecelestirilmemiş bir şekilde kullanıyor olabilirim: Bu durumda (nesnel olduğunu iddia ettiğim standartlara karşı) otorite taşıyan bir gerekçe gösterilip gösterilmediğine karar veriyorum demektir. Ya da (sözgelimi bir sosyolog olarak) bu terimi" betimleyici" yani görecelileştirilmiş bir biçimde kullanıyor olabilirim. Burada en azından iki olasılık ortaya çıkar. Otoriteye tâbi olanların inançları ve tutumlarına başvurarak hangi gerekçelerin otorite taşıdıklarını saptayabilirim (bu fiili otorite denen şeydir) yada, belli bir ilişkinin taraflarının inançları ne olursa olsun bir toplumdaki hâkim kurallar kümesine başvurarak otorite niteliği taşıyan gerekçeleri bulabilirim (ki bu hukukî otorite denen şeydir) (39). Bu, hukuk kuramcılarının-ve Max Weber'in-bakış açısıdır. Weber "somut bir durumda, emrin yerine getirilmesini sağlayan yönetilenin bunun uygunluğuna kani olması, vazife duygusu, korku, "düpedüz" alışkanlık, ya da kendisi için yarar elde etme arzusu olabilir" diye yazar. "bu farkların sosyolojinin ilgi alanına girmesi gerekmez." Sosyolog" normal olarak ' fiiliyattaki' emretme yekisinin çoğu zaman "yasaya dayanarak" varolduğunun ileri sürüldüğü gözlemini yaparak işe başlar. Bu nedenlerdir ki sosyolog, hukukun kavramsal aygıtını kullanmamazlık edemez."(40)

Belirtilmeye değer üçüncü husus, otorite taşıyan gerekçenin dışarda bıraktığı aksi gerekçelerin *yelpazesinin* oldukça geniş bir aralık içinde değişebileceğidir. Otoriteye tâbiysem, vidanım doğrultusunda ya da (Hobbes'a göre yaşam didişmesi, J.S.Mill'e göre

kendi çıkarına bakan eylemler gibi) belli çıkarlarım doğrultusunda ya da, örneğin bir feodal beyin yargı yetkisi içinde yer alıyorsa kralınki gibi bir başka otorite temelinde hareket etmeme izin verilebilir. Bu çözümlemede, otorite bir gerekçenin ağırlığı nedeniyle kendisiyle çatışan başka gerekçelere baskın çıkmasını içermez; gerekçeler ağırlıklarıyla tartılarak değil çeşitlerine göre seçilip ayrılarak dışarda bırakılır(41). Çok ağırlıklı gerekçeler dışarda bırakılabilir: Söylenen, otoritenin gerekçeler tartılarak yapılan eylem veya inancı dışarda bıraktığıdır. Şüphesiz, otoriteyi kabul edenler otorite taşıyan beyanların, Friedrich'ın sözleriyle "aklın süzgecinden geçmiş olma imkânını"(42) taşıdığını varsayarlar. Sezgi gibi otorite de bu şekilde aklın götüreceği yere giden kestirme yol olarak görülür. Önemli olan otoritenin, gerekçelerin irdelenmesini bir yana koyduğudur; (bir uzmanın otoritesinin kabul edilmesi örneğinde olduğu gibi) bazen tamamen ussal (rasyonel) gerekçelerle kestirmeden gidilir. Her otorite atfında bunun geçerli olacağı şartlar ve dışarda bıraktığı gerekçeler hakkında bir varsayım vardır (dolayısıyla otorite iki anlamda mutlak olabilir: Her şartta geçerli olmasıyla ve her türlü aksi gerekçeyi dışarda bırakmasıyla).

Otoritenin bu ilk bileşeni bazen " kişisel muhakemeden vazgeçilmesi" olarak tanımlanır. Ne var ki bu "kişinin kendi muhakemesi" ile otoritenin emrettikleri arasında zaten bir ayrımın bulunduğunun kabulü demektir. Fakat bireyin adet ve geleneğe eleştirel standartlara bakabilmek için bunların dışında kalabileceğini önceden kabul eden böyle bir ayrım bazı geleneksel otorite ilişkilerinde mevcut olmayabilir veya henüz mevcut olamayabilir. Kültürü bireye yerleşik düşünce tarzına alternatifler vermediğinden, otorite kayıtsız şartsız hiç eletirilmeden kabul ediliyor olabilir: Ahlâkî özerkliğin ve bağımsız "kişisel" muhakemenin ön-şartlarını ortaya çıkmamış olabilir. Üstelik şunu da söylemek mümkün: "Kişisel muhakeme" sayılan şey "kişisel" ile "kamusal" arasında bir başka alanda yapılmış ayrımla ilgili değildir, bu ayrımın kendisi otoritenin kapsamınca, yani otorite geçerli olduğunda dışarda bırakılan gerekçelerle belirlenmiştir-bu durumda da kişisel muhakeme otorite taşımayanın ta kendisidir. Otorite sorgulanmadığında kişisel muhakeme yoktur(43).

Otorite kavramının ikinci bileşeni, otoriteye sahip olanın veya otoriteyi kullananın buna hakkı olduğunun tanınmasıdır. Otorite kavramı herhangi bir şekilde kullanıldığında, otorite taşıyan beyanların (içeriğinin değil de) kaynağının saptanması için bir ölçüt önceden kabul edilmiş olmalıdır: Otoritenin kabulü, bir beyanın otorite taşıyıp taşımadığını anlayabilmek için içeriğinin değerlendirmesi yöntimini dışladığından, bu ifadenin kaynağının otorite taşıyıp taşımadığını anlamanın bir yolu-Hobbes'un dediği gibi" bir insanın ne söylediğinin" değilde " o insanın meziyetini" gösteren bir ölçüt- olmalıdır. Bu nedenle Hobbes "insanın, hükümranlık kudretinin hangi insanlara ya da hangi insan kuruluna verildiğini ve hangilerinde bulunduğunu ayırt etmesini sağlayacak işaretler" den (44) Bentham ise "herkesin tanıyabileceği ve görebileceği- ortak bir sinyalden"(45) bahseder.

Farklı tarih dönemlerinde ve cemaatlerde geniş bir aralık içinde yer alan bu gibi işaretlerin veya sinyallerin ele alınması öğretici bir nitelik taşır. Bunlar yaş; cinsiyet, akrabalığa, mesleğe, kasta veya ırka ilişkin statü; servet; mülk; cengaverlik; veya karizmatik dini iddialar; her türlü paye ve itibar; her türlü nitelik kanıtı işlevsel rol; makam- geleneksel rol makam- ve hiçde önemsiz olmamak üzere iktidarın kendisi olabilir.

Otorite niteliği taşıyan beyanların kaynağını gösteren böyle bir tanıtıcı ölçüt karşılıklı olarak tanınmış normların, yani (H.L.A.Hart'ın tabiriyle [46]) tarafların otorite taşıyanı ve taşımayanı ayırt etmesini sağlayan" tanıma kurulları"nın varlığını gerektirir. Kabul edilmiş bu tanıma kurallarına resmî bir nitelik verilmiş olması gerekmez; kişisel yoruma epeyce bağlı, telâfuz edilmemiş normlardan ibaret olabilirler.

Kral Lear'de şöyle bir konuşma geçer:

"KENT:... tavrınızda, efendim demekten sevineceğim birşey var.

LEAR: Nedir o?

KENT: Otorite 47".

Bazen de bu yorum, Weber'in karizmatik otorite örneğinde olduğu gibi yenilikçi, hatta devrimci olabilir.

Birbirinden farklı "toplum nosyonları"ndan, "toplumsal işbirliği anlayışları"ndan ve aslında farklı felsefî ön-kabullerden farklı otorite anlayışlarının nasıl çıktığı kısaca gösterilebilir.

İlk olarak otoritenin davranış üzerinde değil de inanç üzerinde uygulandığı düşünülebilir. ("Otorite" olmak ile" otorite mevkiinde" olmak karşı karşıya konulduğunda belirtilen çoğu zaman bu ayrımdır.) Bu anlamıyla, otoriteyi kabul etmek önermelerin doğruluğunu kaynakları otorite olarak tanındığı için kabul etmek demektir. Bu, (rahiplere veya peygamberlere) körü körüne inançtan başlayıp (uzman görüşü örneğinde olduğu gibi) ussal temele dayanan kabule kadar uzanan bir aralık içinde yer alan durumları kapsar.

Başlangıçta, Romalılar için ve ortaçağlar boyunca *auctoritas* terimi bazı insanların, kendilerine itimat veya itaat edilmesi için karşı konulmaz bir gerekçe sağlayan bir tür özel statüye, niteliğe veya hakka sahip olmasını ifade etti; bu, bir tür kuruculuk eylemiyle, geçmişteki bir başlangıçla veya kutsal bir varlıkla özel bir ilişkiden ya da belli hakikatlere özel bir yolla erişebilmekten veya bunlara ilişkin özel bir bilgiden kaynaklanabilirdi. Gerek Roma senatosu gerekse Augustus[48] bu anlamıyla otorite sahibiydi. Matta İncili'nde İsa'nın halka" yazıcılar gibi değilde, otorite sahibi biri gibi öğrettiği"[49] söylenir. Aziz Augustinus Tanrı'nın "ilahî otoritesi", "Mesih'in otoritesi", "Kitabı Mukaddes"in otoritesi", "İlk kilise babalarının otoritesi" ve "kilise otoritesi" ayrımını yaparak "kilisenin otoritesi beni zorlamasıydı İncil'e inanmazdım"[50] demiştir. Hooker "burada bir insan otoritesinden, o insanın sözünün o söze dayanan bir başka insana verdiği güveni anlıyoruz"[51] demiştir.

Bütün bu örneklerde, belli bir özel bilgelik vahiy, beceri, içgörü veya bilgiye dayanılarak inanç üzerinde otorite ileri sürülür. Bu, şüphesiz bu tür bilgiye sahip olunması gerektiği yolunda bir epistemolojik varsayımın yapılmasını zorunlu kılar. Reform öncesi dönemin Hıristiyanları ile, sözgelimi 19. yüzyılın pozitivistleri ve 20.yüzyılın teknokratları bu tür bilginin mevcut olduğunu, ama ona erişmenin sınırlı- ortaçağ Hıristiyanlarına göre papalık makamına veya Kilise'ye; Auguste Comte ve izleyicilerine göre, toplumun manevî önderlerine; çağımızın teknokratlarına göre bilim ve yönetim alanındaki seçkinlere özgü, olduğunu kabul etmişlerdir. Bu tür bilgiye erişebilenlerin sırf bu nedenle başkalarından üstün olmaları nedeniyle bu gibi anlayışların doğaları itibariyle eşitliksizci olduğu apaçık ortadadır. Öte yandan, (vahiy, statü, makam ya da doğal yetenek gerekçeleriyle) dinî veya bilimsel hakikatlere erişimin sınırlı olduğu yolunda bir var-

sayımın bulunmadığı durumlarda, otorite, fikrî işbölümü örneğinde olduğu gibi pragmatik kolaylık ya da çabadan tasarruf meselesi olarak kabul edilebilir. "Ahlâkî otorite" nosyonu belki de sadece değerlerin ve ilkelerin paylaşıldığı ve bazı kişilerin bu değerlere ve ilkelere ilişkin bilgisinin başkalarından daha fazla olduğunun varsayıldığı bir cemaatte anlamlıdır; bu değerler ve ilkeler bilgi nesneleri olarak değil de bireysel tercihe bağlı şeyler olarak görülmeye başlandığında bu nosyon anlamını kaybeder.(52)

İnancı zorunlu kılan bir gerekçe anlamıyla otoritenin karşısına iki otorite anlayışı biçim daha konulabilir.

Bunlardan birincisi, *uzlaşım yoluyla* otoritedir. Bu anlayışta otorite itaati zorunlu kılan bağlayıcı kararlarla ilgili görülür, kaynağının tâbi olanlarca otorite niteliğinde olduğunun gönüllü olarak kabul edildiği varsayılır. Burada otorite müşkül bir duruma getirilen çaredir; bir birey topluluğu belli bir ortak faaliyete veya faaliyetlere girmek istemekte ama ne yapılması gerektiği üzerinde anlaşamamaktadır.Bir eylem koordinasyonu gereklidir ama herkes kendi kafasına göre hareket ettiğinde bu mümkün olmayacaktır.

James Fitzjames Stephen'ın söylediği gibi: "İnsanlar bir çift ayakkabı yapmaktan bir imparatorluğu yönetmeye kadar herhangi bir ortak amaç için bir araya geldiklerinde iktidarın belli bir yerde bulunmadığı hiç bir örnek gösterilemez; ve bu, emir ve itaatten başka ne olabilir?"53

Otorite sahibi bulunan bir veya birden çok şahsın kendilerine itaat edilmesi yolundaki talepleri geleneksel kökenle, kutsal varlıklarla veya özel bir bilgiyle ilişkileri oduğu yolundaki iddialarına değil, üzerinde mutabık kalınmış bir usulle kendilerine otorite verilmiş oldğu iddiasına dayanır. Bu tür otoriteye tâbi olanlar ortak çaba kendi kişisel muhakemelerinden feragat etmelerini gerektirdiğinden herhangi bir özel durumdaki liyakatleri ne olursa olsun, (belli sınırlar içide) kişisel kararlarıyla itaate zorunlu kılınmışlardır. Fakat, kendine tâbi olanların itaatini doğası gereği zorunlu kılan inanç üzerindeki otoriteden (yani , bir fikre otorite temelinde inanıyorsam aynı zamanda buna aykırı düşemem) farklı olarak, bu tür otorite, tâbi olanın, sadece kendi muhakemesiyle hareket etmekten kaçınmasını gerektirir; tâbi olan otoritesini kabul ettiği belli bir emre uymamakta serbesttir.

Gönüllü olarak kabul edilen otorite anlayışlarına Ortaçağ sonrası dünyada sıkça rastlanır. Hobbes ve Spinoza'ya göre, bizatihi toplumun varlığı, toplum hayatını mümkün kılacak emniyetin sağlanması için bu otoritenin kabulünü zorunlu kılar; Liberal gelenek Locke'dan başlayarak, koordinasyon gereklerinin daha özgül olduğunu, bireylerin kendi muhakemelerini izleme hakkının daha sınırlı bir feragatini içerdiğini kabul etti. Bazen toplumsal sözleşme ve doğal durum kuramlarında olduğu gibi müşkül ve çaresi varsayımsaldır. (İnsanlara "sanki" otoriteyi kabul etmişler gibi bakılması gerekir); ya da insanların gönüllü tercihlerini, örneğin oy vererek, mülk sahibi olarak vb. ile tescil ettirmiş oldukları varsayılır. Başka düşünürlere- Rousseau'dan bu yana radikal demokratlara anarşistlere Marxistlere ve çeşit çeşit sosyalistlere- göre en azından bütün olarak toplumdaki ve özellikle siyasal alandaki uzlaşım yoluyla otorite henüz elde edilmemiştir.

Üçüncü otorite anlayışı *dayatma yoluyla (by imposition)* otoritedir- ve yukarıdaki paragrafta sözünü ettiğimiz düşünürler gelecekteki olası toplumlarda değilse bile eski ve mevcut toplumlardaki otoriteyi böyle görme eğilimindedir. Bu görüşte, hem otorite niteliği taşıyan gerekçeler hem de tanıma kuralları iktidar vasıtasıyla dayatılır. "Hegemonya",

"meşrulaştırma" ve hatta neo-Marxist yazarların kullandığı biçimiyle "ideoloji" liberal demokrasinin radikal eleştiricilerinin kullandığı biçimiyle "önyargının harekete geçirilmesi", "sahte oydaşma *(concensus)*" gibi nosyonların hepsi çağdaş toplumlarda otoritenin ya dolaysız denetim kurma yoluyla ya da dolaylı olarak bağımlılık ilişkileri yoluyla (en azından kısmen) iktidarca dayatıldığı düşüncesini ifade etmektedir.

Daha genel olarak, Tharsymachus ve Machiavelli"den neo- makyavelci seçkinler kuramcılarına ve daha başklarına uzanan "realist" düşünürler sanki inanç üzerinde otorite ve otoritenin uzlaşım yoluyla gönüllü kabulü *daima* büyük ölçüde yanılsamaymışçasına ve otorite taşıyan gerekçelerin ve tanıma kurallarının ("türetmeler", "siyasal formüller"in) ardından daima yöneticinin veya yöneticilerin *zorlayıcı nedeni* varmışçasına görüşlerini ortaya koymuşlardır[54]. Görüşlerinde, uzlaşım yoluyla otorite ile zorla dayatma yoluyla otorite arasında tarafsız kalmayı başaran Hobbes burada da kilit bir düşünür olarak karşımıza çıkar. ("Kuruluş" yoluyla hükümdarlık ile "edinim" yoluyla hükümranlık arasında Hobbes'un kendisinin yaptığı ayrımla karşılaştırın).[55] Çünkü Hobbes herkesin herkesle savaşması durumunu çare olduğu birkez gönüllü olarak kabul edildiken sonra, hükümdarın, iradenin uygulanması yoluyla bütün otorite ilişkilerinin sürekli kaynağı olacağını varsaymıştır: Hobbes'un (sonradan Benham ve Austin'in geliştirdiği) "emir anlamında kanun" kuramı ve hükümdarı, iktidarının kapsamı kelimelerin anlamlarının konulmasına ve tanımların uygulanmasına kadar uzanan Yüce Tanımlayıcı olarak ifade eden görüşü buradan çıkar[56]. Hobbes, volantarist bir otorite çözümlemesi ile iktidarı esas alan bir otorite çözümlemesini birleştirerek hem liberal gelenek içinde hem de "gerçekçi" gelenek içinde yer alır.

II

Şimdi, siyaset kuramı ve sosyoloji içindeki çeşitli düşünce geleneklerinin bir özetini geniş sınırlar içinde vermeye koyulacağım. Bu sınıflandırma elbette sözü edilecek düşünürlerin her konudaki konumlarını değil, sadece iktidar ve otoriteyi ve bunlar arasındaki ilişkileri hangi zeminde ve hangi genel eğilimler içinde gördüklerini kavramaya yönelik olacak.

İlk sıra toplumsal düzenin büyük ölçüde veya bütünüyle , çoğu zaman otorite temelinde inanılan ortak inançlardan oluşturduğunu sorgulamayanlara ait. Burada sözü edilen otoritenin ne olduğunun önemi yok; Fransa'nın karşı- devrimci teokratlarının savunduğu gibi vahyedilmiş, Burke'ün sözleriyle "sanki aziz mertebesine yüceltilmiş ataların huzurundaymışçasına[57]" geleneksel olabilir ya da Saint-Simon'un ve Comte'un görüşünce merkezî bir değer sistemi içinde bulunabilir. Bu anlayışlarda, inanç üzerindeki otorite, gerek toplumun iç tutumunun *(cohesion)* gerek siyasal düzenin açıklanmasında merkezî önem taşır; iktidar, otoritenin merkezî rolüyle bağıntılı şekilde- kısmen işlevsel olarak ve hatta otoritenin ayrılmaz parçası olarak, iktidarın devamını tehlikeye düşürecek biçimde kötüye kullanıdığı ve yaygınlaştığında ise tehdit edici bir şey olarak- kavramsallaştırılır.

Ortaçağ düşüncesinde, otorite ile zorlamayı içeren kuramsallaşmış toplumsal denetim olarak görülen) iktidar gittikçe daha çok birbirine bağlandı. Aquinas, "otoriteler" terimini, hem" ilahî konularda... kökenler ilkesi" ve kamuya ilişkin konularda "zorlayıcı

gücün" aracılığı için kullandı: Ona göre "hükmedenlerin hepsi"... "ebedî kanun" dan çıkan bir plân uyarınca davranırlardı ve "ulu Tanrı'nın "her şeyin üzerine" getirdiği düzenin parçasıdır (58). Kilise, *auctoritas ve potestas* terimlerini birbiri yerine kullanır olunca rıza vermeye çağırma hakkı ile itaate zorlama hakkı birbiri içine girdi. Ve 13. yüzyıldan itibaren otorite Kilise'nin içinde ve dışında zorlayıcı iktidarın temeli olarak görülmeye başlandı; böylece, gerek papalık taraftarları gerekse temsilî kilise konseylerini savunanlar *(conciliarist)* için "Kilise Devlet ilişkilerinde otorite fikri... zorlayıcı hakimiyetten ayrılmaz oldu"[59]. Aynı şekilde, (radikal mezhepler dışındaki) önde gelen Protestan reformcuları herkese kiliselerin otoritesine, ve Tanrı'nın kelâmını ağır bir biçimde çiğnemedikleri sürece hakikî Kilise'nin işleyişini kolaylaştıran dünyevî otoritelere boyun eğmeyi salık verdiler.

Yakın çağda inanç üzerindeki vahy olunmuş otorite ile iktidar arasında ilişki kurulmasının belki de en belirgin örneğine 19.yüzyılın Katolik karşı-devrimcileri arasında rastlanır.De Maistre'e göre "din ve yurtseverlik... olası kurumların hepsinin ulu ve sağlam temelleridir" ve "devlet içinde... sağlam ve bağlayıcı güç" oluştururlar; din ve yutseverliğin söz dağarında "Sadece iki kelime" vardır: "*Boyun eğme ve inanç*"; kaldıracın bu iki koluyla dünyayı yerinden oynatırlar." Üstelik, siyasette "nasıl kurulduğunu veya kimin kurduğunu bilmediğimiz iktidarları saymak gerektiğini *biliriz*"; aslında, zorlayıcı gücün en uç biçimi siyasal otorite ile toplumun iç tutunumunun ayrılmaz parçası olur:

> "... Her türlü görkem, her türlü iktidar ve her türlü boyun eğme cellata dayanır; cellat, beşerî birliğin dehşeti ve bağıdır. Bu anlaşılmaz aktörü yeryüzünden sildiğimiz anda düzenin yerini kaos alır, taçlar devrilir ve toplum yok olur"60.

"Tanrıtanımazlığın ve anarşi"nin ve "herkesin dini yerine herbirimizin aklını, Tanrı ve hemcinslerimize karşı duyduğumuz sevgi yerine kişisel çıkar hesaplarını koyan o doktrin"in amansız düşmanı Bonald'a göre "nasıl toplumun siyasal anayasası varsa toplumsal insanın da dini "vardı; "dinin kudreti ve gücü ... (insanın) aklâksız arzularının bastırılmasına", "siyasal toplumun iktidarı ve gücü ise "bu arzulardan kaynaklanıp dışa vurulan fiillerin bastırılmasına" yaradı. "Tanrı'nın kudreti" biçimindeki otorite ile "insanın kudreti biçimdeki" iktidar "yakın, çözülmez bir birlik" oluştururlar[61]. Benzer biçimde Thomas Carlyle, insanın "kendinden üstün olanlara itaatinin gerekli kılınması" nedeniyle şunları ilan etmişti:

"Aristokrasi ve Ruhban, biri Yönetici sınıfsa öbürü de öğretici sınıftır: Bu iki sınıf bazen ayrılırlar ve birbirlerine uymaya gayret ederek bazen tekvücut olurlar, Hükümdar papa olur: Bu iki canalıcı öğe olmaksızın hiç bir Toplum var olmadı ve olmayacak"[63].

Fransız Devrimi"nin düşüncelerine, uygulamalarına ve sonuçlarına tepki gösteren öteki muhafazakârlar, inanç üzerindeki otoriteyi, vahy olunmuş hakikatlere boyun eğme terimleriyle tanımladıkları gibi en azından aynı ölçüde öngelme (tekaddüm) hakkında ve geleneğin kabulü olarak da tanımlanır.

Burke göre "kurumlarımıza... kadimden gelmeleri nedeniyle ve bu kurumları bize bırakanlar nedeniyle hürmet ederiz"; bütün maddî ve manevî şeyleri bağlayan, her birini önceden tayin edilmiş yerlerinde tutan" ve toplumun "toplumsallığına ve uygarlığa yabancı ilkel unsurların ilintisiz kaosuna "düşmesini önleyen bağ "insanların kendi rızalarıyla ya da zorla itaat etmesi gereken bir zorunluluktur". Bu yüzden "Tanrı'dan

korkarız, Hükümdarlara gözlerimizi huşuyla çeviririz; meclislere sevgi, hakimlere vazife duygusu, ruhbana tazim ve asillere saygıyla bakarız". Bu fikir ve duygu karması sistemi" aşılayan böyle bir toplumsal otorite, bütün bu "hoş yanılmasalar", "kudreti nazik, itaati liberal" hale getirirler. Bu, de Maistre'in doktrininden çok daha yumuşak bir doktrindi. Otorite, kudretin kullanılmasını sınırlardı. "İktidarın herhangi bir kısmını elinde tutan herkes... tek büyük Usta, Toplumun Yaratıcısı ve Kurucusu"nun" emanetçisi olarak hareket ettiği düşüncesiyle güçlü ve müthiş bir biçimde etkilenmelidir".

Öte yandan "eski fikirler ve hayatın kuralları ortadan kaldırıldığında" kudret "kendini destekleyecek başka ve daha kötü yollar bulacaktır"; "Fransa'daki mevcut iktidar, ülkelerine dilediklerini yapma yetisini bütünüyle elde ettiklerinden Fransa'yı "fethetmişcesine" davranıp "birliklerinin bağlarını" tahrip ederek "ülkelerini parçalama yolunu seçen ilk vatandaşlar topluluğudur";. İktidar bu şekilde geleneksel otoritenin yumuşatıcı kısıtlamalarından kurtulur[63].

Bu muhafazakâr ve gelenekçi düşünceler R.A.Nisbet'in Fransız Devrimi'nin geleneksel toplum üzerindeki etkisinin "otorite ile iktidar arasında" doğuştan bir ayrım ürettiği" iddiasını destekler mahiyettedir; "*toplumsal otorite*"nin portresi eski rejimden alınma malzemelerle çizildi, *siyasal iktidar*'ın rasyonel-merkezî ve halkı içeren portresi ise Devrim'in yasama modelinden"[64].

Carlyle'ın sözleriyle "iktidara taparız, onun peşinden gideriz" Burckhart ise insanın yetkinleşebileceğine ilişkin doktrinin yaygınlaşmasını "otorite düşüncesinin fanilerin elinde tamamen çözülmesinin ve bu nedenle zamanzaman çıplak güce kurban düşmemizin"[65] nedeni olarak görüyordu.

Öte yandan, 19. ve 20. yüzyıl düşünürleri inanç üzerinde otorite hakkında, Nisbet'in kabul eder göründüğünün tersine özellikle , hatta öncelikle geleneksel anlayışlara bağlanmayan, çok geniş bir alana yayılmış anlayışlar geliştirdiler. Nisbet bu konuda şunları yazar:

> "Önce muhafazakârlar tarafından sonra da yüzyıl boyuncu Durkheim'ın merkezîleşme ve toplumsal gruplar üzerine düşüncelerinden Weber'in ussallaşma(*rasyonalizasyon*) ve gelenek üzerine düşüncelerine kadar uzanan görüşlerde konu kesinlikle toplumsal otorite ile siyasal iktidar karşı karşıya konularak ele alındı. Gerek toplumsal kısıtlama, toplumsal denetim ve normatif otorite hakkında, sosyoloji tarihinin ortaya koyduğu gibi var olan ve süregelen büyük ilginin köklerinin gerekse sosyolojinin kendisinin iktidar ile otorite arasında yaptığı özel ayrımın köklerinin bulunduğu toprak, sosylojinin cemaat konusundaki ilgisini üreten toprakla aynıdır".

Her ne kadar Nisbet "toplumsal otorite ile siyasal iktidar arasındaki bu ayrımı sadece muhafazakâr düşüncede bulunan bir ayrım olarak görmenin yanlış olacağı'nı kabul ederse de, 19.yüzyıl sosyolojisindeki otorite kuramlarını ele alırken sadece "toplumsal ve siyasal düzenin temel ve (devam eden) kaynakları olduğu ileri sürülen adet ve geleneğin , atacrkil ve birleştirilmiş (*corporate*) otoritesinin yeniden keşfi"[66] üzerinde durur.

Bu makalede ise, tam tersine, 19.yüzyıl sosyolojinin tarihinde inanç üzerinde geleneksel otorite anlayışına alternatif teşkil eden anlayışların merkezî bir önemi olduğu ileri sürülüyor. Daha önce Montesqieu Cumhuriyetçi, monarşik ve despotik yönetimlerde "Kanunların Ruhu"nu ayrı ayrı ele almıştı. Cumhuriyet yönetimleri ve monarşiler

"ılımlı biçimler"di. Fakat monarşilerde "üstünlük ve mertebe" vardı; despot yönetimler ise "insanlığın tamamını... herkesin köle olduğu... aynı düzeye" koyarlardı. Değişik yönetimlere göre değişik "itaat biçimleri" vardı[67].

19. ve 20. yüzyıllarda ve inanç üzerindeki otorite geleneksel ile modern farklı karışım dozlarıyla birleştiren, hem otorite taşıyan sözlerin mahiyetini hem de tanıma kurallarını, hayatın belli çağdaş kurallarıyla ilişkilendiren birçok alışılmadık biçimde ele alınmaya başladı. Saint-Simon'a göre, bir sanayi toplumuna uygun yeni siyasal sistem "pozitif bilgiye,... geleceğini iyiye götürmek için kullanması gereken araçları bilen toplumun ilkelerle yönetilebildiği ve artık işlerini idare etmekle görevlendirdiği kişilere keyfî yekiler vermeye ihtiyaç duymamasına yol açacak bir aydınlanma durumu" na dayanacaktı. Toplumun önderlerini "asiller ve ruhban" arasından bulmasına artık gerek yoktu; yeni sistem "sağlam bir ahlâk ve doğru bir felsefeden çıkarılan ilkelere göre tasarlanıp örgüt"lenecekti. Bu "kendilerini kutsal kılan biçimlere bürünmüş bilimsel görüşlerden" ibaret olacaktı. "Önderleri askerlerden ve metafizikçilerden alındığı sürece her türlü yönetimin keyfî" olacağı anlaşılacaktı; tersine "zamanımızda bilim adamları, sanatçılar ve sanayiciler ile sanayi kuruluşlarının başları insanların düşüncelerini yönlendirmekte en yüksek, en çeşitli ve pozitif bakımdan en yararlı yetenekleri taşıyan insanlar"dı. Bundan böyle insanların zihinleri üzerinde böyle insanlar otorite uygulayacak, "hükümet makinası"nın yerini sevk ve idare alacak ve hükümetin görevi" kamu düzenini sürdürmekle sınırlı" olacaktı. Eski hiyerarşi ve itaat sisteminin yerini, sınaî üretimin işlevsel ihtiyaçlarına dayalı yepyeni bir otorite ilkesi ve toplumsal bütünleşme çeşidi, bütünüyle yeni bir toplumsal yapı alacaktı. İnsanlar üzerinde hükümet etme yerini şeylerin idaresine bırakacak ve siyasal eylem biçimiyle iktidar "insanların tabiat üzerindeki genel eyleminde işlevler hiyerarşisi için gerekli olan kadarına" indirgenecek"ti. Bu şekilde, "'tahakküm etme arzusu...kollektif yarara uyarlanacak(tı)"[68].

Auguste Comte, yeni "pozitif felsefe"nin, eski düzenin yerini alacak yeni bir "toplumsal itaat" biçimini, bir "pozitif hiyerarşi" yi meşru kıldığı görüşündeydi. Yeni "manevî iktidar" topluma rehber olacak "ahlâkı kuracak"tı; bunun rolü"fikirlerin üzerinde hükümet etmek, yani çeşitli toplumsal ilişkilerin tâbi olması gereken ilkelerin konulması ve sürdürülmesi" olacaktı. "Hem eğitsel işlevi hem de toplumsal çatışmalara düzenli şekilde müdahale etmesi nedeniyle" etkin olacak bir otorite uygulayacaktı. "Ahlâkî" çözümler "siyasal çözümler"den üstün olacaktı. Comte, bunun *yeni* bir otorite ilkesi, "çağdaş bir manevî iktidar " olduğuna açıkca inanıyordu. T.H.Huxley sonraları buna "Hıristiyan olmayan Katoliklik" adını taktıysa da Comte "halkın yeni bilimsel önderlerine bağlılığı ilahiyat aşamasındaki muhakeme yürütmeden rahiplere itaatten çok farklı bir nitelikte olacaktır" diye yazmıştı. Ne de olsa Comte'un sloganı "düzen ve ilerleme"ydi; ona göre, "hem de Maistre'in hem de Condorcet'nin mirasına, ilerici ve aynı zamanda hiyerarşik bir doktrine ihtiyacımız var"dı. "Sadece" *bilginler (Savans)* "kuram konusunda karşı çıkılmaz otorite uygularlar"; "(yeni organik doktrinin) tanınmasını sağlamak için elzem ahlâkî güce sadece onlar sahiptir." "Günümüzde bilginler *(savants)*, diğer sınıfların hiçbirinde bulunmayan manevî hükümetin iki temel öğesi, yani kuram konularında otorite ve kapasiteye sahiptirler"69.

Tocqueville, toplumsal otoritenin çağdaş biçiminin demokratik olduğunu ve eşitliğe dayalı olduğunu düşünmekle birlikte, toplumsal otoritenin geleneksel ve çağdaş

biçimlerini benzer biçimde karşı karşıya koydu. Ona göre bütün toplumların "ortak inanç"a-"insanların itimat üzerine tartışmasız kabul ettikleri fikirler"e ihtiyacı vardı. Aristokrasi dönemlerinde insanların "fikirlerini bir kişinin veya kişiler sınıfının üstün standartlarına göre şekillendirmeye tabiatıyla eğilimli" olduklarını belirtiyordu; "eşitlik çağlarında" bireyin "birden çok olana inanma eğilimi artar ve "ortak fikir... demokratik bir halk (topluluğunda) kişisel muhakemenin tek rehberi olarak kalır. Nisbet'in iddia ettiğinin tersine Tocqueville'in karşı karşıya koyduğu geleneksel otorite ile siyasal iktidar değil, geleneksel otorite ile demokratik otoritedir. Geleneksel otorite, her türlü yükümlülük, sorumluluk ve kısıtlamayı astlarıyla ilişkilerinde üstlere koyarak kudretlerini kısıtlar ve ülke çıkarına yönlendirirdi. Demokraside "köylüden krala kadar" herkesi bağlayan zincirin halkaları kırılmış, birey kendi içine dönmüş ve ("insanların eylemleri üzerinde olduğu kadar idaresi üzerinde de işleyen ve hem karşı koymayı hem de karşı koyma arzusunu engelleyen") kamuoyunun istibdadının *(tyranny)* ve–"her ulusu kıskacına alan, ezen, takatini kesen, körleştiren, sersemleten ve sonunda hükümetin güttüğü ürkek bir gayretkeş bir hayvan sürüsüne çeviren" yeni bir despotluk biçimi, yani "demokratik diktatörlük"–dediği merkezîleştirici devletin siyasal zorlamasının tehdidi altına girmişti. Tocqueville, merkezî iktidar ve her yere dal budak salan idarenin desteğinde bu otorite biçiminin gerçek bir tehlike olduğunu düşünüyordu. Ona göre bu otorite, kurumsal garantilerle bölgesel çeşitlilikle ve hepsinden önemlisi "demokratik kurumların ve tutumların tedricen gelişmesi"yle, örgütlenme özgürlüğüyle ve "demokratik serbesti"yle sınırlandırılabilirdi. Tocqueville'in amaçlarından biri gelenekçilere "toplumun ilerlediği(ni) ve kendilerini günbegün şartların eşitleşmesine doğru sürüklediği"ni göstermekti: Yapılacak iş "düzen ve ahlâk... içinde ilerleyen demokratik bir toplum"a erişmenin yollarını bulmaktı.[70]

Benzer şekilde Durkheim, bütün toplumların otorite diye iletilmiş paylaşılmış inançlarla-içerikleri ve iletilme biçimleri farklı toplumsal düzen türlerine göre değişen kollektif tasarımlarla-bütünleştiği, hatta kısmen bunlardan oluştuğu sonucuna vardı. Modern toplumlarda otoriteyi oluşturan öğelerin-inanç ve eylemin otorite taşıyan gerekçeleri ile tanıma kurallarının-ayırdedici nitelikleri olduğu görüşündeydi. Ona göre modern toplumların "özel otoritesi olan kollektif inançlar ve uygulamalar sistemi" anlamında bir "din"e ihtiyacı vardı. Bu dinin rahipleri ulusun öğretmenleri ve daha genelde, toplumun tesbit ettiği ve muhtaç olduğu ahlâkı anlamak üzere eğitilecek aydınlar olacaktı. Bu dinin içeriği, tek kelimeyle-bütün" etikler ve dinler gibi toplumun bir ürünü olan"-bireycilik"ti. Durkheim, Dreyfus aleyhtarlarına karşın bireyciliğin "bundan böyle ülkenin ahlâkî birliğini sağlayacak tek inanç sistemi" olduğunu savundu. Bireycilik insanın "hem inanan hem de Tanrı" olduğu, "kişi haklarının Devlet'in üzerinde bulunduğu", "özbeni değil... genel anlamıyla birey"i yücelten ve "insana olan herşeye sempati"ye ve iktisadî ve toplumsal adalete sıkı sıkı bağlı bir dindi. İlginç bir şekilde Durkheim, toplumsal otoritesi modern toplumun içtutunumuna gerekli olan bu "din"in, "iman"ın ya da "kült"ün akıl ve özerklikle tamamen bağdaştığını ileri sürdü. Hatta, bu dinin "en önde gelen ayini düşünce özgürlüğü"ydü. Durkheim, düşünce özgürlüğünün, akılcı temelleri olan bir otoriteye saygıyla tamamen bağdaşabileceğini ileri sürdü. Tersinden, zarif bir düşünce döngüsüne girip, özgürlüğe "düzenlemenin ürünü" olarak baktı ve özgürlüğü kendine hâkim olma-"akılcı hareket etme ve ödevini yapma yeteneği" diye

tanımladı; özerkliği ise "bir kurula uyarken ya da kendimizi kollektif bir ülküye adarken... davranışımızın gerekçelerinin olabildiğince berrak ve eksizsiz biçimde farkında" olmak diye tanımladı. İktidar konusuna gelince, (Weber'in tersine) Durkheim'ın bireyler ile gruplar arasında asimetrik ilişki anlamıyla iktidar üzerine söyleyeceği birşey yoktu. Saint Simon gibi, sınıf çatışması yerine oluşum sürecindeki işlevsel bir hiyerarşi gördü ve Comte gibi "ahlâkî" çözümlerin "siyasal çözümlere üstünlüğünü öngördü"[71].

Modern-teknokratik, demokratik, bireyci-şartlar çerçevesinde inanç üzerinde otoriteye ilişkin bu çeşitli görüşler, 19. ve 20. yüzyıllarda ortaya atılan birçok başka görüşle tamamlanabilir. Örneğin, otoriteyi ulusal kültürün ifadesiyle yani Volkgeist'la (halkın ruhu) özdeşleştiren milliyetçi doktrin biçimleri vardı. Herder'den bu yana, bu kuramların idealist zemini, görüp yorumlamaya muktedir olanların bileceği ve otorite diye ileteceği birşeyler olduğu varsayımını üretiyordu; Alman tarihçi okulunun önderi Savigny'nin sözleriyle "hukukun asıl yeri halkın ortak bilinci"ydi.[72]

Çeşitli sosyalist doktrin biçimleri de aynı şekilde, toplumsal düzen ve ilerlemenin doğru olduğu kabul edilen belki inançların otorite diye iletilmesine bağlı olduğunu ima etmişlerdir. Bu çerçevede, örneğin Fabian sosyalistler "toplumsal kurumların başarılı işleyişi hakkında daha geniş bilgi" sağlayan "doğmakta olan demokratik kurumlar bilimi ve sanatı"nın sosyalist cumhuriyetin kendini halka adamış önderlerine otorite verdiğini kabul ettiler.[73] Ve Lenin'den bu yana Doğu Avrupa'nın devletçi Sosyalist toplumları, Parti'nin Marxist-Leninist kuramın keşfettiği doğruları yorumlamakta ve aşılamakta otorite sahibi olduğu yolundaki tartışılmaz varsayımla yönetilmektedir.

Her çeşit teknokrasi kuramcıları da otoritenin yeni ortaya çıkan vazgeçilmez bilgiler ve becerilerden kaynaklandığı görüşündedir. Daniel Bell'e göre "sanayi-ötesi toplumun temel ilkesi kuramsal bilginin merkezîliği ve kanunlar biçiminde derlenmesidir." "Mühendislik ve iktisat toplumun teknik kararlarında merkezî bir yer alır" ve "ilke olarak eğitilmiş yeteneğin önceliğine dayalı yeni bir toplumsal düzen görülür." Bell'e göre otorite:

> "... beceri, öğrenim, yetenek, sanat yeteneği ya da benzeri bir başka niteliğe dayalı uzmanca yetki"dir. "Bu, üstünler ile üstün olmayanlar arasındaki ayrımlara kaçınılmaz olarak yol açar. Bir meritokrasi (liyakâtlilerin hükümranlığı) otoritelerini kazanmış olanlardan oluşur. Bu ayrımları kıskandırıcı kılan ve aşağıdakileri hor gören bir meritokrasi adil değildir."

İktidar ise "kapalı veya açıkça desteklenen emretme yeteneği"dir; iktidar "bir kısım insanın başkalarına tahakküm etmesine imkan verir; fakat Bell'e göre "genel olarak devlette ve çoğu kurumlarda bu tür tek taraflı iktidar gittikçe sınırlandırılmaktadır"[74].

Son dönemlerin Amerikan sosyolojisinin ve siyaset biliminin işlevselci oydaşma kuramları inanç üzerinde otoriteyle ilgili bütün bu anlayışların genelleştirilmiş ve görecelileştirilmiş biçimleridir. Burada otorite taşıdığı kabul edilen veya "meşru" görülen, herhangi bir toplumun değer sisteminin ne olduğudur (veya ne sayıldığıdır). Nitekim Parsons "birleştirici ortak değerlere bağlanmadığında topluluk çözülmeye yüz tutar": Bu değerler, bir sistem olarak topluluk adına ve dolayısıyla, bunun bir türevi olarak topluluk içindeki kendi rolleri için kişilerin belli eylem *yönelimlerini* ya da türlerini destekleme ve izleme taahhütleridir"[75], der. (Benzer şekilde Lipset meşruiyeti "sistemin mevcut siyasi kurumların toplum için en uygunları oldukları yolundaki inancı üretme ve

sürdürme kapasitesi" olarak tanımlanmıştır)[76]. Parsons'a göre, paylaşılan değerler ve normlar neyin ve kimin otorite taşıdığını belirler: Otorite, "toplumun üyelerinin eylemlerini, bu eylemlerin kollektif hedeflerle ilişki çerçevesinde denetleyen kurumsallaşmış haklar kompleksi"dir. Bu haklar ise "önderlerin topluluk üyelerinden destek bekleme hakkıdır." Parsons'un iktidarı *"bir toplumsal sistemin işlerin kollektif hedefler doğrultusunda yapılmasını sağlayan genelleştirilmiş kapasitesi"*[77] olarak tanımlayan görüşünden yola çıkıldığında onun gözünde iktidarın nasıl olup otoriteden türediği konusu açıklığa kavuşur.

Yukarıdaki inanç üzerinde otorite anlayışlarının hepsinde otorite ilişkisinin birincil ilişki olarak görüldüğü genel olarak söylenebilir. İktidar sadece bunun tamamlayıcısı ya da türevi değil aynı zamanda, kötüye kullanıldığında, rızaya dayalı inançları ve dolayısıyla toplumsal ve siyasal düzeni zayıflatan veya yıkan bir tehlike olarak görülür. Rızaya dayalı şartlar altında, iktidar en azından sözkonusu topluma içinden bakıldığında, ne asimetrik ne de çatışmalı olan bir biçime bürünme eğilimi gösterir ve "önderlik" nosyonu önem kazanır. Bireylerin otorite ilişkisiyle biçimlendiği, hatta bireyleri bu ilişkinin oluşturduğu düşünülür. Bireylerin rol tanımlamalarının, kendilerine bakışlarının ve hatta kimliklerinin ta kendisinin bu ilişkiye bağlı olduğu düşünülmeye başlanır. Kısmen, otoritenin varlığının tek başına otoriteyi uygulayanlar ile ona tâbi olanlar arasında bir çıkar özdeşliği yarattığı kabul edilmiş olması nedeniyle en azından iyi işleyen bir toplumda bireyler ile gruplar arasındaki çıkar çatışmalarının üzerinde pek durulmaz.

Bu düşünce geleneklerinden birincisinin ilk biçimlerine tepki olarak otoritenin kavramsallaştırılmasında çok farklı bir gelenek oluştu. Bu geleneğin sonraki biçimleri ise bu kez bu geleneğe karşı tepki olarak gelişti. Bu düşünce geleneğinde otorite uzlaşımsal, iktidar ise asimetrik, hatta zorlayıcı olarak görülür. Kimlikleri otoriteden etkilenmeyen, özgürlükleri otoriteyle kısıtlanan bireyler arasında doğal bir çıkar çatışması olduğu varsayılır. Otoritenin ise, paylaşılan inançlar ve değerler mevcut olmasa bile hareketler üzerinde uygulandığı düşünülür. Bireyler kişisel ve hatta birbiriyle çatışan amaçlar taşırlar. Otoritenin görevi ortak çabaları mümkün kılmak üzere bireylerin amacının koordinasyonudur. Bu görüş çerçevesinde daha çok, amaçlarının kişisel olduğu (birbiriyle çatıştığı) kabul edilen bireyler karşısında devletin otoritesine ağırlık verilir; böyle görülen bireylerin kendi amaçları peşinde gidebilmeleri için davranış kurallarına ihtiyaç vardır. Otoritenin ürettiği paylaşılan inançlar değil bireylerin çıkarları peşinde koştukları ortak bir çerçevedir ve otoritenin uygulanması bireylerin ne kimliğini ne de çıkarlarını değiştirir.[78] Bu anlamıyla otorite, ortak inanç değil koordine edilmiş eylem üretir. Hatta, kişisel inanç ile kamusal eylem arasında bir uçurumun açılmasına imkân tanır. Birey, hem kişisel olarak aykırı düşüp hem otoriteye boyun eğebilir. Hobbes'a göre, insanlar hükümdara itaat etseler bile "inanmak veya inanmamak hiçbir zaman insanların emirlerine bağlı değildir"[79]; ya da Spinoza'nın deyişiyle "Kimse özgürce akıl yürütme ve sonuca varma konusundaki doğal hakkını isteyerek başkasına devredemeyeceğinden ve buna zorlanamayacağından, kimsenin aklı bütünüyle başkasının emrinde olamaz"[80].

Hobbes şu soruyu sordu: "Korkulacak ortak kudret olmadığında ne çeşit bir hayat olurdu?" Hobbescu görüşteki müşkül durum olan tabiat durumu, çıkarları denetim altına alınamayacak ölçüde çatışan bireylerin eşit kudretlerinden oluşur: Bu "eşit kudretler bir-

birine karşı çıkar, birbirini mahveder; ve bu karşıtlığa çekişme denir." İnsanların "bütün iradelerini, tek bir iradeye indirgeyebilecek bir kişiye ya da bir kurula bütün güçlerini ve kudretlerini çoğunlukla verebilmeleri için "barışın bedeli tek bir "ortak kudret" inşa etmektir. Böylece "tek bir insan ya da kişi tarafından temsil edildiğinde birçok insan tek insan haline gelir; öyle ki bu özel olarak o birçok insan içindeki her bir insanın rızasıyla olur." Hobbes'un otorite kuramının yeniliği işte burdadır. Akit, hükümdarın emirlerine bunlar kendisine aitmişçesine itaat etme yolunda "her bir insanın her bir insanla" yaptığı bir anlaşmadır; Birbirine indirgenemeyecek çatışan çıkarlarını gözönüne alıp hükümdarın bütün kararlarının "sahibi ve yapıcısı" olmasını kabul ettiklerinden hükümdar onlara dilediğince emretme "otoritesi"ni taşır. Otorite "herhangi bir eylemi, *otoriteyle yapılan,* görev üzerine yapılan veya bunu yapma hakkı bulunandan alınan izinle yapılan herhangi birşeyi yapma hakkıdır." Demek ki "tek tek her kişi hükümdarın yaptığı herşeyin yapıcısıdır"[81].

Burada dikkat edilmesi gereken iki husus vardır. Her ne kadar hükümdarın iktidarı, aksi eylem gerekçelerinin (nefsini koruma hariç) hepsini dışlaması anlamında (neredeyse) mutlaksa da, bu iktidar insan etkinliğinin sadece seçilmiş bir bölümünde geçerlidir: "Kanunların kapsamadığı her çeşit eylemde, insanlar kendi akıllarının kendileri için en kazançlı olarak göreceğini yapma özgürlüğü"ne örneğin "birbiriyle alışveriş ve başka tür sözleşmeler yapma özgürlüğü"ne sahiptir.

Yukarıdaki cümleye ilişkili ikinci husus, gelenek ve ilahî hak iddialarının ve buraya kadar ele aldığımız bütün otorite görüşlerinin tersine, Hobbes, hükümdar için herhangi bir anlamda kamu müdahelesini veya vatandaşların aktif desteği şartını koşmadığı gibi ona göre hükümdarın otoritesi vatandaşlara topluca veya ortak yararlar sağlamazdı-vatandaşların tabiatları ve amaçları hükümdarın otoritesinden etkilenmezdi. "Siyasal bünye ortak barışları, savunmaları ve yararları için ortak bir kudretle tek bir insan halinde birleştirilmiş birçok insan"dan başka birşey değildi. Onları birarada tutan korku ve güvensizlikti ve otorite sadece içinde sonu gelmez "saadet" arayışları sürdürebilecekleri çevreyi sağlamak üzere uygulanırdı:

> "Ardında otorite bulunan kurallardan başka birşey olmayan kanunlar insanların kendi başlarına yapacakları her türlü eylemi önlemek üzere değil, kendi coşkun arzuları, atılganlıkları veya düşüncesizlikleri sonucu kendilerini incitmemeleri için hareketlerinin ayarlanması amacıyla uygulanır; tıpkı çitlerin yolcuların önünü kesmek için değil kendi yollarına devam etmeleri amacıyla konulduğu gibi"[82]

Bu uzlaşım yoluyla otorite anlayışının çıkış noktası, çıkarları çatışan bireylerin bir kamu iktidarına itaat etmesidir; kamu iktidarının rolü ise bireylerin kişisel çıkarları peşinde koşmayı sürdürmelerini temin etmektir. Bu anlayış liberalizmin tarihi boyunca görülse de otoritenin kapsamına daha sağlam sınırlar çizerek liberal kuramların gelişeceği yönü gösteren Locke'un sözleşme kuramı olmuştur. Locke da otoriteyi belli bir müşkül duruma çare olarak görmüştür, ama bu Hobbes'un anlattığı müşkül durumdan daha hafiftir; "yozlaşmış insanların çürümüşlüğü ve fesatlığı"nın neden olduğu "korkular ve sürekli tehlikeler"den, yani "sakıncalar"dan ibarettir. Getirilen çare olan uygar/sivil hükümetin "başlıca ve yüce" amacı "mülkiyetin korunması"dır. Hobbes da olduğu gibi Locke'da da yeni otoritenin cemaate ilişkin ya da bütünleştirici hiç bir işlevi yoktur; tersine, "cumhuriyet" *(commonwealth)* insanların sadece toplum içindeki kendi

çıkarlarını elde etmeleri, korumaları ve bunları arttırmaları amacıyla oluşturulmuş bir insan kuruludur.

Ona göre siyasal otorite, ilk anlaşmanın şartıyla sınırlıdır. "Kendisine bağlanan güvene aykırı davrandığını gördüğünde yasa koyucuyu görevden almayı ve değiştirmeyi içeren yüce kudret halâ halktadır".

Bu yanlış anlaşılmamalıdır. Söylenen insanların bir sözleşme çerçevesinde anlaşarak tabiî kudretlerinden cemaat lehine vazgeçtikleri, cemaatin de yaşama kudretini güvendiği kişilere verdiğidir; üstelik herkes teker teker "çoğunluğun kararı"na uymayı kabul eder. Dahası "açık rıza" terminolojisi yerini "zimnî rıza" terminolojisine bırakır ve sırf mülk sahibi olmakla bu rıza tescil edilmiş sayılır[83]. Rızaya dayalı otorite tersine çevrilerek mülk sahiplerine dayatılmış otorite biçimini alır. Rızanın belli aralıklarla yenilenmesi değil, hükümetlerin iktidarına belirsiz ve esnek sınırlar getiren, bir rıza temelinin olduğunu düşündürten, hükümet ve otorite hakkında bir düşünce biçiminin kurulması vardır. - Otoritenin işlevi gereği güvence altına aldığı bireylerin "sivil çıkarları" peşinde koştuğu "tabiî" arena olan- "uygur/sivil toplum" olarak görülmeye başlanır. Hobbes gibi Locke da iktidarı kişisel ve zorlayıcı denetim olarak görür. Bunun vardığı yer hükümetin zorlayıcı iktidarının kısıtlarken otoritesinin rızaya dayalı olduğunu ve genel çıkarın yararına olduğunu iddia eden liberal projedir.

Liberalizmin tarihi, başka şeylerin yanısıra bu düşünceler bileşiminin tarihi olmuştur. Otorite, çatışan çıkarları ekonomi alanında (toplum) serbestçe oynaşan ama (farklı düşünürlere ve dönemlere göre değişen kapsamda) denetim ve koordinasyon gerektiren bireylerce verilir. Hükümet kanun ve düzeni sürdürerek etkin rekabetçi düzenin şartlarını sürdürür. Otorite, bu zorunlu koordinasyon ve denetime gönüllü rıza temelinde dayanır; sonuçta ortaya çıkan zorlamalar asgarîye indirilmesi gereken "müdaheleler olarak" görülür. Locke, "cemaat, bütün taraflar için aynı ve yan tutmayan standart kurallar koyarak tarafsız hakem olur"[84] demişse de "uygar/sivil hükümet, mülkün emniyeti için kurulmuş olduğu ölçüde, aslında zenginlerin fakirlere, ya da mülkü olanların hiç mülkü olmayanlara karşı savunulması için kurulmuştur"[85] dediğinde işin can damarına yaklaşır. İskoç klasik iktisatçıları, Fransız liberalleri, İngiliz radikalleri ve faydacıları ve Amerikalı meşrutiyetçi demokratlar hep bu mantıkla düşünmüşlerdir. Paine'in deyişiyle "Toplumu ihtiyaçlarımız, hükümeti kötülüğümüz yaratır... Toplum, her haliyle bir nimettir, Hükümet en iyi haliyle bile zorunlu bir şerdir"[86]. Bastiat içinse yapılacak tercih "özgür toplum, basit hükümet" *(société libre, gouvernement simple)* ile "kısıtlı toplum, karmaşık hükümet" *(société constrainte, gouvernement compliqué)* arasındaydı[87].

Smith, Jefferson'dan Herbert Spencer'a ve Von Mises, Hayek ve Milton Friedman'a kadar her çeşit liberal gibi, "doğa"nın-(hükümetin tersine kısıtlamaları gayrî şahsî olan) toplumun iktisadî hayatının-kendi başına bırakılmasını savundu.

Bütün bu görüşlerde, otorite ile iktidar arasında daha önce ele aldığımız görüşlerde olduğundan farklı bir karşıtlık olduğu ileri sürülür. Burada otorite Locke'un hakeminde olduğu gibi "katı kurallar"la sınırlıdır ve rızaya dayanır; iktidar zorlayıcı ve şahsidir, toplumun "doğal" düzenini tehdit eder.

Diderot'nun *Encyclopédie*'sinde dendiği gibi *"otoriteyi* kanunlar tarafından, iktidarı kanunların ellerine emanet edildiği kişiler iletir." Böylece:

"Hükümdarın uyrukları üzerindeki otoritesi uyruklarından kaynaklanır; ve bu

> otorite doğanın ve devletin kanunlarıyla sınırlandırılmıştır. Doğanın ve devletin kanunları, uyrukların bu yönetime boyun eğdikleri veya boyun eğmiş sayıldıkları şartlardır. Bu şartlardan biri, hükümdarın, uyruklarının tercihi ve rızasıyla sahip olduğunun dışında hiçbir otoritesi veya iktidarı olmadığından, otoritesini hiçbir zaman kendisine bu otoritenin verilmesini sağlayan akdi veya sözleşmeyi bozmak için kullanamaz".

Hükümdarın "otoritesi, bu otoriteyi veren tayin çerçevesinde devam edebilir ve hükümdar "bu nedenle ulusun rızası olmadan ve itaat sözleşmesinde belirtilen tercihlerden bağımsız olarak iktidarı veya uyrukları üzerinde tasarrufta bulunamaz"[88].

Ne var ki bu, otoritenin, iktidarın kullanılmasına kesin sınırlar getirmesi anlamını taşımıyordu. Kendiliğinden üstlenilmiş yükümlülük olarak görülen rızanın fiilen nasıl tesis edildiğinin hikâyesi daima otoritenin, iktidarın kullanılması koyduğu sınırların çok esnek olmasına yetecek ölçüde esrarengizdi.89 Locke'un açık rızadan zımnîye geçişine daha önce işaret etmiştik. Adam Ferguson'un rızanın tesisi üzerine söyledikleri daha da az sınırlayıcıydı:

> "Emretme hakkının dayanağı olan rıza, hükümetin kurulmasına öngelmeyebilir (takaddüm etmeyebilir); bu, cemaatteki her kişinin alışılagelmiş bir himayeyi kabul etmekle alışılagelmiş bağlılık ve itaati borçlu olduğu fiilî bir iktidarın makul bir şekilde uygulanmasıyla elde edilebilir. Burada hiç de belirsiz olmayan işaretlerle, gündelik hayatın bütün uygulamalarıyla, yani süregelmesiyle onaylanmış bir anlaşma söz konusudur"[90].

Bütün liberal-demokrat düşünürler, otoritenin şu veya bu şekilde, gönüllü, kendiliğinden üstlenilmiş bir yükümlülük biçimi olduğunu varsayarlar. Ama bu yükümlüğü *kim* üstlenir ya da bu yükümlülük nasıl üstlenilir?

Toplumsal sözleşme geleneği, bu yükümlülüklerin gönüllü anlaşma yoluyla yaratılışını, rızaya dayalı otoriteye ilişkin çeşitli kuramlar ise bireylerin eyleminin veya eylemsizliğinin nasıl bu yükümlülüklerin kabulünün devamının işareti sayılacağını anlattılar. Madison'a göre "halk" "seçim tarzı" yoluyla kurulu (ve gücü denetim düzenekleriyle, federalizmle ve Amerikan halkının uyanık ve mert ruhuyla sınırlı) olan[91] siyasal iktidarın biricik meşru kaynağıdır. Benzer şekilde Bentham, "yetkilerini kullanması... birşey yapılması ya da yapılmaması yolundaki talimat ve emirlerin verilmesinden ve buna bağlı olarak ödüllerin ve cezaların uygulanmasından ibaret olan ve otoritesinin temeli dönemsel olarak yapılan seçimlerde ortaya çıkan "yöneticilerin iradesi"nin ifadesi olan hükümetin iktidarı kötüye kullanmasını önlemenin çaresini aradı[92]. James Mill de benzer bir görüşü savundu[93]. Fakat John Suart Mill'in görüşleri daha karmaşıktı. Comte'dan, Tocqueville'den ve Coleridge'den çok şey öğrenmişti. J.S. Mill'e göre "devamlılık arzeden bir siyasal toplum"un "bağlılık *(allegiance)* veya sadakat *(loyalty)* duygusu, "durmuş durulmuş *birşey*, daimi, sorgulanmayacak birşey" gerektirirdi. "Halkın güçlü kesimlerinin yakın çıkarları ve tutkularının çarpışmadığı hiç bir toplum durumu yoktu ve hiç varolmamıştı". "O halde, toplumun bu fırtınalara dayanmasını mümkün kılan, ... insanların peşine düştükleri çıkarlar ne denli önemli olursa olsun,

varolan toplumsal birlik sisteminin temel ilkeleri her ne idiyse çatışmasının o ilkeleri etkilememiş ve cemaatin büyük bölümlerinin hesaplarını dayandırdıkları, ümitleri ve amaçlarıyla bir tuttukları şeyin yıkılması tehlikesiyle karşı karşıya bırakmamış olmasıdır."

Mill'in diğer liberaller gibi, iktidarı zorlayıcı gördüğü, özgürlükten mahrumiyetle ilişkilendirdiğine şüphe yok. Ama, o da Tocqueville gibi, bireyin "baskın kanaat ve duygunun tahakkümü"ne karşı korunma ihtiyacında olduğunu düşünüyordu. Siyasal otoritenin dayanağı konusundaki görüşleri de aynı şekilde karmaşıktı. Demokratik otorite rızaya dayalıydı, ama ideal olarak genel katılım biçimindeki rızaya dayalı olmalıydı. Başka bir deyişle bu "bütün halkın katılması" demekti. Mill, Hobbes, Locke, Madison ve Bentham'dan farklı olarak hükümetin sadece bireysel çıkarların izlenmesi için gerekli çerçeveyi sağlamakla yetinmemesi gerektiği görüşündeydi; hükümet, "cemaatin genel zihinsel gelişmesini teşvik etme"nin yolunu aramalı ve halen mevcut olan ahlaki zihinsel ve aktif zenginliği" düzenlemeliydi. Mill'in kendini, Anglo-Sakson geleneğindeki Green ve Hobhouse gibi izleyicileri gibi "şartlı bir sosyalizm"e yöneldiğini kabul etmişti.[94]

Bütün liberal-demokrat gelenek, uzlaşım yoluyla otoriteyi gönüllülükle, asimetrik iktidarı zorlamayla açıkladı. Rawls'un sözleriyle liberal demokrasi "toplum gönüllü bir proje olmaya olabildiğince yaklaştığında, ...üyeleri özerk olduğunda ve yükümlülüklerini kendilerinin üstlenmiş olduklarını kabul ettikleri"nde meydana gelir[95]. Kendi üzerine böyle yükümlülükler koyan "ben"ler, birbirine ilgisiz ve birbiriyle çatışma içindedirler; hareketleri üzerindeki, rıza gösterdikleri söylenen, otorite onların aksi halde karşılıklı olarak bağdaşmayacak ve gerçekleşemeyecek olan çıkarların peşine düşmeleri için serbest bırakır.

Burası, yine özerklik ile otoriteyi uzlaştırmak isteyen ama karşılıklı olarak birbiriyle ilgisiz çatışan 'ben'ler tablosunu reddeden bir geleneğin başlangıç noktasıdır. Rousseau, bu şekilde toplumsal sözleşme nosyonunu ve rızaya dayalı otorite düşüncesini yepyeni bir perspektife dönüştürmüştür.

İlk çağ ve orta çağ düşünürleri, otoriteyi, geleneksel ve ilahî kaynakların yanısıra uyrukların rızasından da türettiler. 16. ve 17. yüzyıllarda sözleşmeyi ve rızayı esasdan bireyci kuramların ortaya çıkışı ve mutlakiyetçiliğin ilahî hak kuramlarına karşı çıkılmasıyla birlikte, otorite, özerk bireylerin haklarını koruyan ve çatışan çıkarlarının peşinde koşmalarını sağlayan bir anlaşmaya dayalı birşey olarak görülmeye başlandı.

Rousseau'un otorite görüşü, bireyciliğin kazançlarını-özerk birey- elde tutmak isterken ilk çağ düşüncesinde olduğu gibi kollektif bir iradeye erişmek üzere bireyi başkalarıyla birleştiren yeni bir çıkış noktasıydı. Toplumsal sözleşmenin çözüm getirdiği temel sorun "her bir kişi diğerleriyle birleştiğinde kendi iradesine itaat etmeye devam edecek ve eskiden olduğu kadar özgür kalacak şekilde, topluluğun bütün gücünün kişinin ve onu oluşturan her bir üyenin mülkünün korunması için toplanması"yla sonuçlanacak "bir birlik biçimi"nin bulunmasıdır. Vatandaşlık "ahlâkî özgürlük" verir ve "insanı kendi efendisi yapan yalnız ve yalnız budur"; "toplumun koyduğu kanunlara itaat etmek özgür olmak" demektir. Rousseau'nun özerkliğin bulunduğu cemaat nosyonunun anahtarı, *başkalarının iktidarından* özgür olma düşüncesidir: "insanlara bağlı olma, düzen dışı olma, her türlü kötülüğe yol açar ve bu yolla efendi ve köle karşılıklı çürürler." Kimliği ve çıkarları ahlâkîleştirilmiş, uyum içine girmiş bireyle topluluğunun gayrî

şahsî otoritesi, bu bireylerin genel iradesinin ifadesinden çıkar. "Her kişi herkesin önünde eğildiğinde kimseye eğilmez"; toplumsal eşitlik ve doğrudan demokrasi şartlarında herkes hem yönetici hem uyruktur. Denetim, bağımlılık ve eşitsizlik olarak asimetrik iktidar ortadan kaldırılır ve otorite içten gelen bir tenbih olduğunda eşitlik, özerklik ve akılla bağdaşır [96].

Hegel, bu patlayıcı düşünce bileşimini daha da ileriye götürdü. Rousseau gibi, Hegel'in de devlet düşüncesi devletin kanunlarının "uyruğa yabancı birşey olmadığı" sonucunu içinde taşıyordu:

> "Tersine, uyruğun ruhu kendi özüne, içinde kendi olmasının duygusunu taşıdığı ve kendisinden ayırt edilmeyen kendi öğesinde hayatını sürdürdüğü öze tanıklık edermişçesine onlara (devletin kanunlarına) tanıklık eder. Uyruk böylece etik düzene bir iman veya güven ilişkisinden çok bir özdeşliğe benzeyen bir ilişkiyle doğrudan bağlanır."

Devlet böylece öznel bilinç ile nesnel bilinci birleştirir ve bu şartlarda "insanların kendi çıkarları, amaçları ve niyetleri aleyhine yönetilmelerine izin verdiklerini söylemek mantığa sığmaz." Hegel, Rousseau'yu güçlü bir biçimde çağrıştıran bir tarzda "etik birşey olan, tözsel ile özelin içiçe geçmesi olan devlette benim tözsel olana karşı yükümlülüğüm aynı zamanda benim özel özgürlüğümün cisimleşmesidir" der.

"Modern devletin özü evrenselin, özel üyelerinin tam özgürlüğüyle ve kişisel refahla sınırlı olmasıdır". Hegel, devletin otoritesini geleneğe ve iktidara dayandırmak isteyen restorasyon düşüncesini (Haller, Müller, Savigny) reddetti. Devleti, mahiyeti itibariyle zorlayıcı ve en fazlası özçıkarların peşinde koşulmasını sağlayan bir çerçeve olarak gören liberallerin devlet görüşüyle de uyuşmuyordu. Hegel, tersine otoritesi birbirlerinin hedeflerini-yani ortak yararı-istedikleri için katiyen birbirine ilgisiz olmayan bireylerin ussal (rasyonel) iradesine dayandığından, devleti insanın öz-bilincinin olumlu cisimleşmesi-"tözsel iradenin fiilî mevcudiyeti"-olarak görülüyordu. Hegel'e göre "birey kurtuluşunu" etik hayatın farklılaşmış alanlarında-ailede, (iktisadî öz çıkarın karşılıklı bağımlı alanı olan) uygar/sivil toplumda ve devlette-bulur. Uygar/Sivil toplum, kendi başına bırakıldığında "fizikî ve etik yozlaşma"ya yol açar. Fakat devlet insan iradesinin somut ussal tezahürü olma rolünü ancak içinde farklılaşmış bir uygar/Sivil toplum barındırarak yerine getirebilir.[97]

Rousseau, ideal bir cemaatte gönüllü ussal iradelerin kendisini yok eden otoritesinin ancak Tanrılara yakıştığını söylemişti. Hegel'e göre, Napoleon sonrası meşrutî devlette kamu alanında böyle bir otorite uygulanmalıydı[98]. Fichte'den başlayarak başka düşünürler ussal iradelerden kaynaklanan bu birleşmiş otoriteyi ulus bağlamında gördüler. Milliyetçiliğin çoğu çeşitleri bu fikri şu ya da bu biçimde kullandı.[99] Bu otorite-aşkın hedeflere erişmek için uyarlanmış bu kollektif kapasite - iktidarın çıkış noktası olarak görüldü.

Faşist doktrin bu fikri daha da ileri götürdü. Mussolini "faşizmin otorite kuramı"nı geliştirirken faşist devletin "iktidara ve hükümete yönelmiş bir irade" olduğunu ilan etti. Faşist devletin "kendine ait bir bilinci, kendine ait bir idaresi" vardır; bu nedenle "etik devlet" adını alır ve "güçlüdür, organiktir ve aynı zamanda geniş bir halk temeli üzerine kuruludur."[100]

Rousseau'nun ve Hegel'in yorumlanmasından ve yanlış yorumlanmasından kaynakla-

nan, otoriteyi birleşmiş ussal iradeye, iktidarı ise otoriteye dayandıran otorite ve iktidar fikirleri 19. yüzyılda yaygın bir etkiye sahipti. Milliyetçilik tarihinden ayrı olarak çeşitli noktalarda liberalizme (özellikle İngiltere'de Green ve İtalya'da Croce) ve hem muhafazakâr hem de sosyalist düşünceye nüfuz ettiler. Anarşist gelenek de, gerek otorite niteliksiz inanç geleneğini gerekse liberal geleneği, gönüllü iradeleri içeren ideal bir cemaat koyutuyla *(postulat)* pazar toplumunu güvenceye alan uzlaşım yoluyla otorite geleneğini aşmanın yolunu aradı. Fakat anarşistler bunu otoritenin gerçekleşmesi olarak değil, ortadan kaldırılması olarak gördüler.

Proudhon'un projesi "hükümetsiz yaşamak, her türlü otoriteyi kesinlikle ve kayıtsız şartsız ortadan kaldırmak"tı; hükümetin yerini "sınaî örgütlenme", kanunların yerini sözleşmeler, "siyasal yetkiler'in yerini "iktisadî güçler" ve polisin yerini "çıkarların aynılığı" alacaktı.101 "Bireylerin ve birliklerin alabildiğine tam özgürlüğü"nü amaçlayan Bakunin "her çeşit düzenleyici otoritenin tesisi"[102] ni reddetti; benzer şekilde Kropotkin ilerlemeyi *"hükümetin bütün otoritesinin ortadan kaldırılması,* eskiden kilise ile devletin işlevi olan her şeyin yerine *serbestçe anlaşmanın gelişmesi* ve her bireyde ve her grupta *özgür inisiyatifin* gelişmesi"[103] olarak görülüyordu. Gerek inanç üzerindeki otoritenin (Proudhon "eski sistem"in "otorite ve İman" üzerinde durduğunu söylemiştir)[104] gerekse davranış üzerindeki *siyasal* otoritenin reddi anarşist geleneğin ayırt edici özelliğidir. Anarşist toplum koordinasyona ve dolayısıyla idarî işlevlerin yerine getirilmesine gerek duyacaksa da, siyasetten ari olacaktı. Ayrıca, anarşistler bilimin otoritesini sayma eğilimi göstermişlerdir. Bugüne kadar varolmuş bütün toplumlardaki iktidarı asimetrik ve mahiyeti itibariyle zorlayıcı olarak görürler ve iktidarın doğal yerinin devlet olduğu düşüncesindedirler; örneğin Rudolp Rocker'ın sözleriyle "modern devlet... siyasal iktidarın mülksüz sınıflara zorla boyun eğdirme ve saldırma organı"dır.[105] Fakat iktidar aynı zamanda gizilgüç olarak kollektif ve selimdi; halkla "büyük bir ilksel iktidar, bütün yönetici sınıflarla birlikte alındığında hükümetin sahip olduğundan bile daha fazla iktidar" olduğunu söylemişti; "ama organizasyonu olmayan ilksel bir güç gerçek bir iktidar değil(di)."[106]

Marxist gelenek de otorite ve iktidarı tarihsel olarak aşılması mukadder sınıflı toplumların bir özelliği olarak görmekle birlikte bunların mahiyeti ve karşılıklı ilişkileri hakkında çok daha karmaşık açıklamalar verir. Herşeyden önce, iktidar sınıf iktidarıdır (Marx ve Engels siyasal iktidarı "bir sınıfın ötekini ezmekteki örgütlü gücü" olarak tanımlamışlardır) ve otorite iktidarın bir biçimidir. Her ikisi de üretim tarzının koyduğu iktisadî kısıtlar içinde uygulanır ve aynı zamanda bu kısıtları güçlendirir. Bu kısıtları dayatan "ağır zorlamalarıyla... emekçinin kapitaliste tâbi kılınmasını tamamlayan" iktisadî ilişkilerdir. Üretimdeki bu sömürü ilişkilerinin mahiyetini üretimin taşıyıcılarından gizleyen ideolojidir-yani "kapitalist üretimin ve dolaşımın taşıyıcılarının zihninde üretim kanunları hakkında oluşan... ve gerçek kanunlardan kesinlikle farklı olacak olan... anlayışlar" vardır.[107] Genel olarak, herhangi bir çağın fikirleri "yönetici sınıfın fikirleri" olduğu için bu fikirler sınıflı toplumun dinamiğini ve dönüşüm olasılıklarını tâbi sınıflardan gizler. Bu şekilde-ister din, ister ekonomi politik, ister sosyal bilim olsun-inanç üzerindeki otoriteyi sınıf iktidarı başarıyla dayatır. Üstelik, özgür ve eşit yurttaşların hükümete gönüllü olarak verdikleri uzlaşım yoluyla otorite yanılması aynı şekilde burjuva demokrasisinin ideolojisi olarak dayatılır. Buna bütün yönetim araçları

cephaneliği de eklenmelidir-fakat, Marxizmin genel olarak gereğince getirilmiş bir tahakküm kuramına sahip olmadığını belirtmek gerekir. Elde olsa olsa Marx ve Engels'in belli tarihsel bağlamlara oturttukları bir dizi bakış, Engels ve Lenin'deki birkaç ham genelleme ve sadece Gramsci'nin daha gelişmiş bir kuram yolundaki (eksik) girişimi vardır.

Marx ve Engels'e göre (mahiyeti itibariyle asimetrik olan) sınıf iktidarı, hâkim sınıflar tarafından tâbi sınıflar üzerinde, özendirme, ikna, nüfuz ve -aile yoluyla, eğitim ve hukuk sisteminde, işgücü pazarı ve iş süreci içerisinde-çeşitli denetim kurma biçimlerinin tümü yoluyla ideolojik yutturmacadan (mistifikasyon) başlayıp, genellikle devlet eliyle uygulanan dolaysız zorlamaya ve kuvvete kadar değişen bir dizi yolla yürütülür. Şüphesiz kapitalist ülkeler arasında gerek devletin uygar/sivil toplum üzerinde kurduğu denetimin kapsamı, gerekse devletin sınıf denetiminden göreli özerkliği bakımından hatırı sayılır farklar vardır. Bu Marxist düşünürlerin karşısına çetin bir sorun olarak çıkmıştır. Bunlar sınıf hakimiyetinin çeşitli biçimlerinden mi ibarettiler, yoksa bazı biçimler -yani parlamenter burjuva demokrasisi- işçi sınıfının ileri kapitalizme (dayatma sonucu olmaktan çok gerçekten) rıza göstermesi temeline mi dayanıyordu? Şayet öyleyse "parlamenter yoldan sosyalizm" mümkündü. Başka bir deyişle, burjuva demokrasisi Lenin'in düşündüğü gibi sadece aldatmaca ve ödün yoluyla halka boyun eğdirmenin bir yolu muydu ("öz alıkonulurken öze ilişkin olmayan ödün vermek")[108] yoksa Engels'in zaman zaman da Marx'ın kuşkulandığı üzere, sınıf iktidarının barış içinde işçi sınıfına devredilebileceği bir çerçeve miydi?

Bu tartışmanın odağında, iktidar ve otorite hakkındaki kuramsal düşünceleri, ima içerikli karmaşıklıklarına burada yalnızca değinip geçebileceğimiz, çok tartışılan "hegemonya" kavramına sığdırılmış olan Gramsci'nin yapıtı yeralır. Gramsci İtalyan düşüncesinin geleneksel, (Machiavelli'de, seçkinci Makyavelcilerde, ve Gentile'de görülen) "güç ve rıza" ikileminden yola çıkarak buna paralel" hakimiyet ve hegemonya", "şiddet ve uygarlık" zıtlıklarını eklemiş ve hegemonyadan "güç, sınırlama, veya devlet - yasama veya polis müdahalesi momenti"nin tersi olmak üzere, "fikrî ve ahlakî yönlendirme" ve "rıza momenti, kültürel yönlendirme momenti" olarak söz etmiştir. Gramsci bu şekilde konuşurken sınıf iktidarını, kültürel ve ideolojik ve uygar/sivil toplumun içinde ("kilise, sendikalar, okullar ve benzerleri yoluyla") yürütülen iktidar olarak görüyordu. Başka bir yerde hegemonyadan *"güç ve rızanın, güç rızadan* fazla önde gelmeksizin oluşturacakları çeşitli dengelerin bir bileşimi" olarak sözetmiştir. Hegemonya bu anlamda hem devlet hem de uygar/sivil toplum içinde yürütülmekteydi; bu, Gramsci'ye devletin ideolojik işlevlerini hesaba katma olanağını vermiş ve önceleri kültürel hegemonyaya verdiği aşırı ağırlığı dengelemiştir. Üçüncü bir çeşitlemede ise hegemonya yine güç ile rızanın bir karışımı olarak görülmekte, fakat bu sefer hem siyasal hem de uygar/sivil toplumu -"yalnızca yönetim aygıtını değil, hegemonyanın veya uygar/sivil toplumun 'özel' aygıtını da[109] "-bünyesinde topladığı düşünülen devlet içinde yürütülmektedir. Bu son, genişletilmiş devlet kavramı, devletin "baskıcı" ve "ideolojik" aygıtlarından söz eden Louis Althusser tarafından devralındı.(110) Gramsci'nin, sınıf iktidarının devlet dışında işleyen karşılıklı oydaşma (consensus) boyutuna başlangıçta getirdiği bakış, hatta bu iktidarın devlet dışında ve içinde yer aldığı durumlar arasındaki canalıcı farklar kayboldu. Gramsci'nin sonucu belirsiz ve kaygan hegemonya incelemesi, ik-

tidarla otorite arasındaki ilişki tartışmasını, Marxist gelenek içerisinde yeni bir düzeye çıkardı. Özel olarak da, Batı'daki parlamenter kurumların meşruiyeti ile devletin güç tekelini elinde tutması arasındaki ilişki sorusu ile, bu soruyla yakından ilgili olan, işçi sınıfının diğerleri ile ittifak halinde iktidar için verdiği mücadelede oydaşmaya dayalı yönlendirme ve zorlamanın rolü sorusunu (cevap vermiş olmasa bile) ortaya koymuştur.

Anarşist gelenek gibi Marxist gelenek de, denetim kurma, bağımlılık ve eşitsizlik anlamındaki iktidar ile -eşitlik, özgürlük ve akılla çatıştığı ölçüde-otoritenin ortadan kaldırılması gerektiği önerisine bağlıdır. (Marx her ne kadar sosyalist toplumda iktidar ve otoritenin nasıl olacağı konusuna hiç bir zaman doğrudan yaklaşmamışsa da, bunun sosyalist toplumdan çok komünist toplumda olması gerektiği kuşkusuzdur). Geleceğe ilişkin projeksiyonlarda, Marxizmin kurucuları arasında ilginç farklılıklar vardır.

Marx (özellikle ilk dönemlerinde), her tür tâbi kılma ve tâbi olmanın ortadan kaldırılacağından sık sık sözetmiştir. Komünizm, insanları "başkalarının emeğini edinim (temellük) yoluyla... boyunduruk altına alma kudretinden" yoksun bırakacak ve "sınıf farkları yok olduğu ve her türlü üretim bütün ulusun geniş birliğinin ellerinde toplandığı zaman kamu iktidarı da siyasal niteliğini kaybedecektir"[111]. Engels aynı şeyi, "gelmekte olan toplumsal devrimin sonucu olarak siyasal devlet ve bu devletle birlikte siyasal otorite yok olacak, yani... kamu işlevleri siyasal niteliklerini yitirerek, toplumun gerçek çıkarlarını gözetmek biçimindeki basit idarî işlevlere dönüştürülmüş olacaktır"[112] sözleriyle tekrarlamıştır. Engels ve *Devlet ve Devrim*'de bu düşüncelerin izinden giden Lenin, burada Saint-Simon'a katılmaktadırlar. Lenin şöyle yazar:

> "Toplumun bütün üyeleri, veya en azından büyük çoğunluğu devleti *kendi başlarına* yönetmeyi öğrendiği, bu işi kendi eline aldığı, önemsiz büyüklükteki kapitalist azınlık üzerinde, kapitalist alışkanlıklarını korumak isteyen kibar takımı *(gentry)* üzerinde ve kapitalizmin tümüyle yozlaştırdığı işçiler üzerinde denetim kurduğu andan itibaren, her tür yönetime olan ihtiyaç bütünüyle ortadan kalkmaya başlar. Demokrasi ne kadar tamsa, gereksiz olacağı an da o ölçüde yaklaşır.[113]

Fakat Marx'ın iktidar ve otoritenin kalkmasına ilişkin çizdiği tablo (zaman zaman) bizzat iş sürecini de içine alır. Kapitalizmde "dolaysız üreticiler kitlesi, üretimlerinin sıkı sıkıya düzenleyici otorite biçimindeki toplumsal niteliği ile, iş sürecinin, tam bir hiyerarşi halinde örgütlenmiş toplumsal mekanizması ile karşı karşıyadır." "Fizikî gereklilik"-yani doğa- sınırlamalar getirmekle birlikte Marx'ın özgürlük anlayışı, "toplumsallaşmış insan, doğayla alışverişlerini akılcı bir biçimde düzenleyen ve doğa tarafından, doğanın kör güçleri tarafından olduğu gibi yönetilmek yerine, doğayı kendi denetimlerine almış birleşmiş üreticiler" anlayışıydı. "Geleceğin atölyelerinde iş sürecini koordine etme ve birleştirme" ihtiyacı "bir orkestra yöneticisi tavrıyla yerine getirilecektir. Sonunda: "... insan, üretim sürecinin bizzat kendisiyle daha çok bir gözetici ve düzenleyici olarak ilgilenmek durumuna gelir. Üretim sürecinin baş aktörü olmak yerine, yan tarafına geçer. Bu dönüşümde üretimin ve refahın büyük temel taşı olarak ortaya çıkan, insanın bizzat sarf ettiği doğrudan emek, veya çalıştığı süre değil toplumsal bir vücut olarak varlığı dolayısıyla kendi genel üretken gücünü, doğayı kavrayışını ve doğa üzerindeki efendiliğini edinmesi-tek sözle, toplumsal bireyin gelişimidir.[114]

Oysa Engels, anarşistlere karşı otorite olmaksızın örgüt olamayacağını ("otorite" ile

kastettiği başka birinin iradesini bize dayatmasıdır) savunarak daha "gerçekçi" bir ses çıkarmış ve bunun "tâbi olmayı gerektirdiğini" ileri sürmüştür. Doğa güçlerinin, işgücünün örgütlenmesinin "otoriter" bir biçimde çözümlenmesini gerektirdiğini savunmuştur. Böylelikle, "üretimi ve ürünlerin dolaşımını gerçekleştirdiğimiz maddî koşulların yanısıra, nasıl edinildiği önem taşımayan belli bir otorite ve ..... belli bir tâbi olma, bize her tür toplumsal örgütlenmeden bağımsız olarak dayatılan şeylerdir" Bu nedenle:

> ".... Otorite ilkesinin mutlak bir biçimde kötü olduğundan ve özerklik ilkesinin mutlak bir biçimde iyi olduğundan söz etmek saçmalıktır. Otorite ve özerklik, toplumun gelişmesinin çeşitli aşamalarına göre alanları değişen göreli şeylerdir. Özerklikçiler geleceğin toplumsal örgütlenmesinin otoriteyi yalnızca üretimin koşullarının kaçınılmaz kıldığı sınırlar içinde tutacağını söylemekle kalsalardı birbirimizi anlayabilirdik..."[115]

Engels böylece, bizzat üretim süreci içerisinde (denetim kurma olarak) iktidarın ve (dayatma yoluyla) otoritenin ortadan kaldırılmasına ilişkin (Marx'da değinmeyi aşan ölçüde bulunan) anarko-sendikalist rüyayı reddetmiştir. Bununla birlikte, başka yerlerde, özellikle de siyasal alanda-otoriterlik ve baskı bu mutlu son aşamasına varmak için gerekli araçlar olabilmekle birlikte-bu i ktidar ve otoritenin ortadan kalkacağına ilişkin inancı, Marx'la ve bütün diğer klâsik Marxistlerle paylaşmıştır.

Selim bir kollektif iktidar ile oydaşma niteliğinde otoritenin var olduğu böyle bir hedef durumu öngörenlerin hepsinin -radikal demokratlar, anarşistler, Marxistler ve başkalarının-tam karşısında iktidar ve otoriteye bakışta "realist" adı verebilecek bir gelenek saptanabilir. Modern çağda belli başlı savunucuları neo-Makyavelci seçkin kuramcıları, özellikle Pareto, Mosca ve Michels olan bu gelenek, iktidara duyduğu güvensizliği paylaşmadığı ve otorite meşrulaştırması putunu kırdığı liberal demokrasinin de en az eşit ölçüde karşısında yer alır. Otorite taşıyan inanç doktrinleri karşısındaki tavrı, bu inanç ister gelenekçi veya dinsel ister lâik olsun, indirgemecedir: Mosca'ya göre "yönetici sınıflar iktidarlarını sadece fiilen iktidara sahip olmakla meşru göstermezler, genel olarak kabul edilmiş ve tanınmış doktrinlerin ve inançların mantıkî ve zorunlu sonucu olarak göstererek bu iktidara ahlâksal ve hukuksal bir dayanak bulmaya çalışırlar". Ama Mosca için bu gibi siyasal formüller "kitleleri itaat etmeye kandırmak için ustaca uydurulmuş şarlatanlıklar" değildir; "insanın toplumsal doğasında gerçek bir ihtiyaca... yönetme ihtiyacına ve sırf maddî veya düşünsel bir güce dayanılarak değil ahlaksal bir ilkeye dayanılarak yönetildiğini bilme ihtiyacına" cevap verirler. Mosca, "her yönetici sınıfın... zamanımızda bilimsel tuzaklara düşen şu ya da bu evrensel ahlaksal ilkeye dayandırarak fiilî iktidar uygulamasını haklı çıkarma eğiliminde" olduğunu belirtir. "Bir toplum"un "bu büyük batıl inançlardan biri olmaksızın birarada kalması"nın mümkün olup olmadığını - evrensel bir yanılsamanın siyasal örgütlenişinin pekiştirilmesine ve halkların, hatta bütünüyle uygarlıkların birleştirilmesine güçlü bir biçimde katkıda bulunan büyük bir toplumsal güç olup olmadığını sorar[116].

Pareto'da da kanıt aracı olarak otorite ile ikna aracı olarak otorite üzerine birkaç putkırıcı paragraf vardır. Otorite "mantıkî olmayan eylemler ile bu eylemlerin kaynaklandıkları duyguları mantıkîleştirme"nin aracıdır; otorite, Protestanının, Katoliğinin, "Rousseau'nun bir pasajıyla kendinden geçen hümanistinin", "Marx ve Engels'in adı

üzerine yemin eden sosyalistinin", ve "sınırlı ya da genel oy hakkı, daha da kötüsü parlamentolar ve kanun koyucular denilen sunaklar önünde saygıyla başını eğip muhakemesini ve iradesini teslim eden sofu demokratının" hoşuna gider. Otorite, "günümüzün toplumlarında sadece cahiller için ve sadece din ve ahlâk gibi dokunaklı konularda değil, bilimlerde bile özellikle insanın doğrudan aşina olmadığı dallarda geçerlidir"[117].

Bu realist yazarlar inanç üzerindeki otoritenin ve uzlaşım yoluyla otoritenin asimetrik boyutunu ortaya koymakta ve liberal yanılgıları gözler önüne sermekte Marksistler ve anarşistlerle görüş birliği içindedir; ama denetleme, bağımlılık ve eşitsizliği ve dayatma yoluyla otoriteyi, sosyalist ve demokrat olduğunu iddia edenleri hiç de geride kalmamak üzere bütün toplumların kaçınılmaz ve ortadan kaldırılmaz özellikleri olarak görerek bu hücumu genelleştirirler. Buradan hareketle Michels "çeşitli demokrasi biçimleri içinde oligarşilerin oluşmasının organik zorunluluğun ürünü" olduğunu "ve dolayısıyla sosyalist olsun, hatta anarşist olsun her örgütü etkile(diğini)" iddia etmiştir. Hükümet veya devlet "bir azınlığın örgütlenmesinden başka birşey olmaz." Çoğunluk ise "kendini yönetmekten hep acizdir":

> "Kitlelerin hoşnutsuzluğu artıp burjuvazinin elinden iktidarı alma yolundaki başarılı bir girişimle sonuçlandığında bile, bu, Mosca'nın ileri sürdüğü gibi sadece görünüşte olur; kendini yönetici sınıf mertebesine yükselten örgütlü bir azınlık kitlelerin içinden her zaman ve zorunlu olarak çıkar. Böylece, ezelî bir veyaset altında bulunan insanların çoğunluğun kaderi, elem verici bir zorunluluğun sonucu olarak küçük bir azınlığın hakimiyetine boyun eğmektir ve bir oligarşinin üstünde durduğu tabanı oluşturmakla yetinmektir."[118].

Pareto daha da merhametsizdir:

> "Bütün hükümetler kuvvet kullanırlar ve hepsi akıl temelinde kurulduklarını ileri sürerler. Gerçekte, genel oy hakkı olsa da olmasa da yönetim 'halkın iradesi'ne azınlığın istediği ifadeyi verme yollarını bulan bir oligarşidir..."

Pareto "kısmen güç yoluyla kısmen de daha kalabalık olan tâbi sınıfın rızasıyla iktidarda kalan bir yönetici sınıfın her yerde bulun(duğunu)" ileri sürer. "Esas olarak fark, güç ve rızanın nisbî oranlarındadır; biçimlere ilişkin olarak ise gücün nasıl kullanıldığına ve rızanın nasıl elde edildiğine ilişkindir". Ama Pareto rızanın mahiyetine ilişkin en sinik, "realist" görüşe sahiptir: Rıza her zaman manipüle edilir, otorite her zaman iktidar aracılığıyla dayatılır. Pareto'ya göre hem rıza hem güç "hükümet etmenin araçları"dır-rıza-"duyguların ve çıkarların" ustalıkla güdülmesi sonucu elde edilir[119].

Michels "aşırı iyimserlik" adını verdiği şeyden hiç de daha az bıkıp usanmış olmayan, fakat iktidar ve otorite konusunda daha yuvarlak, daha az indirgemeci açıklamalar veren başka yazarlar da "realist" gelenek içine dahil edilebilir. Simmel, tâbi kılma ve (bir bireye, bir çokluğu (plüralite) ve bir ilkeye) tâbi olma biçimlerini, "sosyalizmin ve anarşizmin sosyolojik hatası" üzerine yorumda bulunarak hassasiyetle inceledi.[120] Freud'ün da toplumsal denetlemenin alabileceği birçok biçimi, zorlama ve bağımlılık ile otoritenin kabulünü "insanın saldırı ve kendini yoketme içgüdüsü" zemininde birey düzeyinde araştırdığı söylenebilir[121].

Ne var ki, toplum ve siyaset kuramlarının oluşturulması tarihi boyunca iktidar ve otoritenin en ince ve en zengin açıklamasını yapan "realist" Max Weber'di. Weber'in asimetrik iktidar görüşünün denetim, bağlılık ve eşitsizliği kapsadığını görmüştük: Ona

göre iktidar "bir toplumsal ilişki içindeki bir aktörün, hangi temele dayandığına bakılmaksızın karşı koymaya rağmen kendi iradesini gerçekleştirme konumunda olması olasılığı"ydı. Weber bu türden temellerin son derece çeşitlilik gösterdiğini vurguladı. "Bir kişinin tasarlaması mümkün bütün nitelikleri ve şartların tasarlaması mümkün bütün bileşimleri o kişiyi belli bir durumda kendi iradesini dayatma konumuna getirebilir"di. Bu nedenle Weber iktidar kavramını "sosyolojik bakımdan şekilden yoksun" saydı ve "iktidarın özel biçimi" olarak gördüğü *Herrschaft*, yani hakimiyet kavramını önerdi. Peki Weber'in *Herrschaft* kavramıyla kastettiği neydi?[122].

Kavramının "en genel" anlamı ile "daha dar bir anlamı"nı ayırt etti. Herrschaft'ın ilk anlamı sadece bütün iktidar ilişkileri yapılarını ifade etmekteydi; böyle geniş bir tanımla hâkim konumlar "bir çizim odasındaki ya da pazardaki toplumsal ilişkilerden; bir anfi kürsüsünden ya da bir alayın komuta mevkiinden; bir erotik ilişkiden ya da bir merhamet ilişkisinden; ve akademik tartışmalardan ya da spordan çıkabilir(di)"[123].

Bu nedenle Weber "bir çıkar kümelenmesinden (özellikle tekelci bir konumdan) dolayı hakimiyet, yani emretme yetkisi ve itaat görevi" ayrımını yaptı. Dar anlamıyla hakimiyet ilkini-yani ("sırf kuralların olmaması nedeniyle... çok daha ezici olduğu hissedilse" bile) "pazardan veya başka çıkar kümelerinden kaynaklanan hakimiyet"i-içermezdi ve "*otorite emretme yetkisi*"yle aynı şeydi. Weber, daha da özele inerek, şunları yazdı:

> .... *hakimiyet* bu nedenle *yöneticinin* veya yöneticilerin açıklanmış iradesinin *(emrinin)* başka bir veya birkaç kişinin *(yönetilenler)* hareketini etkileme amacı taşıdığı ve yönetilenlerin toplumsal bakımdan anlamlı hareketlerini bunlar emrin içeriğini sanki sırf kendi hatırına hareketlerinin düsturu yapmışlarcasına etkilediği bir durum anlamına gelecektir"[124].

Bunlar şüphesiz Weber'ci "tipler"dir ve gerçek dünyada birbirleri arasındaki sınır akışkandır: "Somutta kesin farklılaşmalar çoğu zaman imkansız" olduğundan "geçişler tedricîdir" (ve bu "analitik ayrımlardaki kesinliği daha da önemli kılar"). Bu nedenle "çıkarların kümelenmesi dolayısıyla ortaya çıkan herhangi bir hakimiyet ilişkisi", iktisadî, pazara dayalı bağımlılıkların norma tâbi otorite ilişkileri olarak şekle bağlanmasında olduğu gibi, "otorite dolayısıyla hakimiyete dönüştürülebilir"; örneğin vasal feodal senyörle özgürce bir biat ilişkisine girer ve senyör o andan itibaren onun üzerinde otorite elde eder; veya işverenin önerdiği şartların "gönüllü" kabulü yoluyla şeklen "eşit" taraflar arasında işgücü piyasasında yapılan sözleşmeler (kamusal veya özel) kurumsal hiyerarşilerde resmileşmiş konumlara dönüşür. Üstelik "tâbi olanın itaatinden belli bir asgarî çıkar sağlaması tamamen otoriter bir görev ilişkisinde bile normal olarak itaatin vazgeçilmez güdülerinden birini oluşturacaktır"[125].

Herschaft'ın nasıl anlaşılması gerektiği konusunda epeyce akademik tartışma olmuştur. Parsons (Weber'i Parsons-öncesi bir düşünür olarak yorumlayarak) hakimiyet teriminin "etkin işleyiş yararına topluluğun bütünleşmesinin değil de... önderin takipçileri üzerinde iktidarı olmasının... Weber'in bakış açısından kritik olduğunu" düşündürmesi nedeniyle bu terimi hakimiyet olarak değil otorite olarak çevirdi[126]. Tersine, haklı olarak "hakimiyet"i tercih eden Bendix, "iktidar çözümlemesinde bir realist olarak (Weber'in) üstlerle astlar arasındaki bütün ilişkilerde mevcut olan "güç tehdidi"ni gizleme eğilimi gösteren bir çeviriye iyi gözle bakmayacağını" ileri sürdü[127].

Weber'in (dar anlamıyla) Herrschaft'la tanımlamak istediği, riayetin ("en basit

alıştırılmışlıktan en katıksız ussal (rasyonel) yarar hesabına uzanan") çok çeşitli güdülere dayanabileceği ve çok çeşitli yollarla sağlanabileceği yapılaşmış ast-üst ilişkileridir. Bütün yaklaşımının en önde gelen meziyeti bu çeşitliliğe hassasiyeti ve dolayısıyla bu ilişkilerin nasıl kurulup sürdürüldüğü hakkında ortaya çıkardığı sorulardır. Weber'in genel hipotezi şuydu:

> "... hakimiyet hiçbir durumda devamının dayanağı olarak maddî, duygusal veya ülküsel güdülere başvurmakla gönüllü olarak yetinmez". Ayrıca her hakimiyet sistemi meşruiyetine duyulan inancı kurmak ve geliştirmek ister. Fakat, itaat tipi, itaati güvenceye almak üzere geliştirilen idarî kadro çeşidi ve otoritenin uygulanma tarzı, ileri sürülen meşruiyet iddiasının çeşidine göre temelli farklar gösterir".

Meşruiyet iddialarının çeşitleri arasındaki farkların iktidar ilişkileri ile idare biçimlerinde temel önem taşıdığı, bu ilişkilere ve biçimlere göre değiştiği ve bunları açıkladığını kabul eden Weber bu nedenledir ki hakimiyet tiplerini, her hakimiyet tipinin ileri sürdüğü meşruiyet iddiasına göre sınıflandırmaya karar vermiştir. Bir başka deyişle "hakimiyetin sosyolojik kimliği bellibaşlı meşrulaştırma tarzlarındaki temel farklara göre değişir"[128].

Bu nedenle Parsons *Herrschaft'ı* "otorite" olarak çevirmekle önemli bir yanlış yapmıştır. Aslında, ünlü "üç katıksız otorite tipi" otoriteye itaatin, hakimiyet yapıları *içindeki* geçerli rasyonellerinin çeşitlerine göre ayrılmasıdır.[129] Üstelik bunlar itaat güdüleriyle veya iktidar yapılarıyla ilgili değildir. Weber'e göre insanlar ikiyüzlülükten fırsatçılıktan, maddî çıkarları yüzünden veya "kişisel zayıflıktan veya kabul edilebilir alternatif olmadığından çaresizlikten" itaat edebilirler. Önemli olan "belli bir durumda eldeki meşruiyet iddiasının anlamlı bir ölçüde olması, hangi tipteyse ona göre 'geçerli' sayılmasıdır; bu, otorite iddiası ileri süren kişinin konumunu destekler ve otoritenin yürütülme aracının seçiminin belirlenmesine yardımcı olur."[130]

Otorite tipleri kimin ve neyin otorite sayılacağını belirleyen norm tiplerini ortaya çıkarır. Böylece geleneksel, ussal (rasyonel) veya hukukî ve karizmatik otorite, her biri Weber'e göre belli şartlar altında hüküm sürme eğilimi gösteren, iktidar ilişkileri ve idare biçimleriyle bağlantılı olan ve bu ilişkileri ve biçimleri açıklayan alenen söylenmiş itaat nedenlerinin veya "gerekçeleri"nin tiplerini temsil eder. Weber belli bir siyasal birlikte veya kurumsal düzende şu ya da bu tipin hâkim olma eğilimi göstereceğini kabul etti. Modern devlette ve gerek kamu gerekse özel bürokratik örgütlenme biçimlerinde ussal (rasyonel)-hukukî otorite, ataerkil, (patriyarkal) patrimonyal ve feodal toplumlar ile Ortaçağ malikanesinde geleneksel otorite vardır; modern dünyaya kadar bütün cemaatlerde ise karizmatik otorite geçiş dönemlerinde ortaya çıkar ve sonra gündelik hale gelir. Fakat belli bir hakimiyet yapısında sadece bir otorite tipi geçerliyse de "tarihsel gerçekte olan hakimiyet biçimleri bu 'katıksız' tiplerin bileşimleri, karışımları, uyarlamaları ve değişkeleridir."[131]

Bu durumda Weber'in iktidar ile otorite arasındaki ilişkiler hakkındaki nihaî görüşü neydi? Buna basit bir cevap verilemez de, aşağıdaki dört husus Weber'in bu konularda bakış açısı hakkında bir fikir verebilir.

Birincisi, iktidarın kapsamının otoriteden çok daha geniş olduğu ve özellikle dar anlamıyla hakimiyetin içermediği bütün hakimiyet durumlarını-yani "en katıksız biçimi...

pazardaki tekelci hakimiyet olan" fakat aralarında "gayrî maddî kıymetlerin değiştokuşu dahil bütün değiştokuş ilişkileri"de bulunan, "çıkarların kümelenmesine dayanan... iktidarın biçimleri"ni kapsadığı görüşündeydi. Weber, pazar ilişkilerinden ayrı olarak-örneğin bir *salonun* konumu gibi-"toplumun ürettiği" ilişkileri ve-Alman Gümrük Birliği içinde Prusya'nın rolü ya da Birleşik Devletler içinde New York'un rolü gibi - siyasal birimler arasındaki ilişkileri de bunların arasında sayıyordu. (Bütün koruyucu-korunan ilişkilerini de listesine dahil edebilirdi.) Şüphesiz, Weber iktisadî kudretin değiştokuş şartlarının sözleşmenin taraflarına dikte edilmesi yoluyla "uygar/sivil toplum" içinde yürütülmesi konusunda son derece hassastı; ona göre iktisadî kudret" sırf şu ya da bu şekilde güvenceye alınmış olan mallara veya pazarlanabilir becerilere sahip olmaktan kaynaklanan ve biçimsel olarak özgür olup sadece kendi çıkarlarıyla harekete geçen hakimiyet altındakilerin üzerinde işleyen nüfuz"du. Weber'in sınıf kuramının temeli bu fikirdi.[132]

İkincisi, neo-Makyavelcilerin tersine, otoriteye rızanın her türlüsünün yöneticilerce dayatıldığı görüşünde değildi. Örneğin:

> "Kural olarak... iktidarı atasından devralan (patrimonyal) siyasal yönetici yönetilenlerle, bağımsız askerî kuvvetin dışında var olan ve yöneticinin yetkilerinin geleneksel olduğu sürece meşru olduğu inancına dayanan rızaya bağlı bir cemaat yoluyla bağlantı içindedir."

Öte yandan özellikle "demokratik" otorite biçimleriyle ilişkili olarak "realist" bir iktidar çözümlemesine tabiatıyla eğilimliydi. "Doğrudan demokratik idare"yi "istikrarsız" ve "muteber kişilerce yönetime dönüşme" eğilimi gösteren "marjinal (bir) tip durumu" olarak görüyordu. Michels ve diğer seçkinler kuramcıları gibi "az sayıda kişi kanunu"nu (karmaşıklık, uzmanlaşmış becerilere duyulan ihtiyaç ve örgüt dinamiği nedeniyle) ister tek kişinin ister bir kurulun yönetimi olsun yönetici azınlıkların örgütün varlığı açısından elzem olduğu ilkesini-kabul ediyordu. Dolayısıyla ister doğrudan ister dolaylı olsun demokrasi iddialarından sistematik olarak kuşku duyuyordu: "Şef ve idarî kadrosunun biçimsel olarak yönettiklerinin hizmetkârları veya temsilcileri olarak sık sık görünmeleri, üstün oldukları gerçeğini hiçbir biçimde çürütmez... akla gelebilecek hemen her durumda belli bir asgarî ölçüde güvenceye alınmış emretme yetkisi ve dolayısıyla belli bir asgarî ölçüde hakimiyet öngörülmelidir". Weber daha genel düzeyde yüksek ayrıcalıkların doğal üstünlüğü "mitos"unun "iktidarın istikrarlı dağılımı ve dolayısıyla statü düzeni şartlarında" negatif ayrıcalıklılarca kabulünden söz etti. Ona göre "sürekli yürütülen her hakimiyetin ... en güçlü ihtiyacı kendi meşrulaştırma ilkelerine müracaat yoluyla daima kendini haklı çıkarmak"tır.[133]

Üçüncü olarak, gördüğümüz gibi, otorite tipinin ("bir hakimiyetin geçerliliğinin nihai gerekçeleri") her özel hakimiyet durumunda "efendi veya efendiler ile aygıt arasında ilişkinin çeşidinin, bu ikisinin yönetilenlerle ilişkisinin çeşidinin ve ... özgül *örgütsel* yapısının, yani emir yetkilerinin dağıtmaktaki özgül biçiminin aslî unsuru olduğu ve bu ilişkileri büyük ölçüde açıkladığı"[134] varsayımını yaptı.

Son olarak Weber, iktidarın zorlama veya kuvvet biçimindeki nihaî rolünün otoritenin uygulanması için vazgeçilmez bir destek olduğu, çünkü "bireylerin çoğunun cemaatin kendilerine dayattığı yükümlülükleri sırf bu yükümlülüklerin ardındaki fizikî zorlama olasılığını bildikleri için yerine getirecek şeklide kurulmuş olma" niteliğini "siyasal ce

maatin kurumsal olarak örgütlenmiş bütün öteki cemaatlerden çok daha fazla" taşıdığını vurguladı.[135]

III

Günümüzde iktidar ve otorite kavramları üzerine yapılan tartışmalarda, bu kavramların tarihinde zaten zımnen bulunmayan pek az şey vardır. Bu bölümde bu tartışmalardan dördüncüyü ele alacağım; bunlardan birincisi, biri kollektif diğeri asimetrik iktidar anlayışları, ikincisi ve üçüncüsü farklı asimetrik anlayışlar, dördüncüsü ise alterantif iktidar anlayışları arasındaki tartışmalardır.

Talcott Parsons ile C.Wright Mills arasında çifte bir anlaşmazlık vardır. Bu anlaşmazlığın her iki yönü Parsons'ın "Mills'de iktidar, bir sistem olarak toplumda ve toplum adına işlev görecek bir araç değil, fakat sadece bir grubun, yani iktidar sahiplerinin öbür grubun, yani 'dışardakiler'in istediklerini elde etmelerini önleyerek istediklerini elde etmelerine yarayan bir araç olarak görülür" cümlesinde içerilmiştir.[136]

İlk anlaşmazlık iktidarın asimetrik olup olmadığı - ya da (Mills'in değil) Parsons'ın deyişiyle "sıfır toplamlı" olup olmadığı, çevresinde döner. Bu konuda Mills, Weber ve öteki asimetrik iktidar kuramcıları gibi iktidarı denetim, bağımlılık ve eşitsizlikle özdeşleştirir. Mills, "Güçlüler... derken tabiî ki başkaları karşı koysa bile isteklerini gerçekleştirebilenleri"[137] kastettiğini söyler. Parsons'a göre bu görüş "epeyce seçici"dir ve "bütünsel bir olgunun ikincil ve türemiş bir yönünü merkezî bir yere oturtmaya yarar"[138]. İktidar parayla karşılaştırılabilir. Bir toplumun üyelerinin, sistemin amaçlarının gerçekleştirildiği önderlik konumlarında bulunanların bu konumlarını meşrulaştırmakta anlaşmaları yoluyla kollektif hedeflere ulaşmanın bir aracı olur. Böylece, ekonomide nasıl kredi yaratılabiliyorsa sistemdeki iktidar miktarı da arttırılabilir. Bu iktidar ve otorite anlayışı iktidarın başkaları üzerinde de uygulandığı, otoritenin başkaları üzerine dayatıldığı bütün durumlardan ve genelde iktidar farklılıkları ile çıkar çatışmalarından dikkatleri uzaklaştırır. Söz konusu olan bireyler ile gruplar arasındaki bir ilişki değil sistemik bir özellik, üzerinde mutabık kalınmış, kollektif hedefleri gerçekleştirmek üzere otorite taşıyan kararlar verme kapasitesidir.

Bu, iktidarın sistemlere mi yoksa toplumsal aktörlere mi atfedileceği konusundaki ikinci anlaşmazlığa yol açar Parsons iktidarı sistemik bir kaynak - "toplumdaki genelleştirilmiş bir araç ya da kaynak"[139]-olarak görür. Otorite, "önderlerin, topluluğun üyelerinden destek bekleme 'hakları'nın kurumsallaştırılması"dır. Bir başka deyişle önderlerin destek talep etmesini mümkün kılan haklar kümesi ve dolayısıyla sistemin iktidarının kullanılabilmesinin ön koşuludur. Demek ki otorite bir iktidar biçimi (örneğin meşru iktidar) değil, iktidarın temellerinden biri, hatta yegâne temelidir. Bu yüzden "gayrimeşru iktidar" diye birşey yoktur; iktidar, tanım itibariyle meşrudur. Bu nedenle "... zorlayıcı tedbir veya zorlama tehdidi, meşrulaştırılmadıkça veya gerçeklendirilmedikçe hiç de iktidarın kullanımı olarak adlandırılmamalıdır..."[140].

Tersine, Mills iktidarı toplumsal aktörlere atfeder, "iktidar ...insanların tâbi oldukları düzenlemeler ve yaşadıkları çağların tarihini oluşturan olaylar hakkında verdikleri her

türlü kararla ilgilidir... bu kararlar verildiği ölçüde, iktidarla ilgili temel sorun bu kararların alınmasına kim(ler)'in katıldığıdır. Bu kararlar verilebilecekken verilmedikleri ölçüde sorun, bu kararları kimin almadığıdır" der. Diğer seçkin kuramcıları gibi Mills iktidarın-bugün "insanların rızasını gütme ve yönetme gücü bulunan" -"bireysel veya kollektif aktörlerce kullanıldığı görüşündedir. Bu görüş çerçevesinde hakimiyet iktidarın gönül rızasıyla itaat edenlerin inançlarıyla meşrulaşan iktidar"ın yanısıra gütme (manipülasyon) ("kudretsizlerin üzerindeki görünmez tahakküm olan iktidar") ve zorlama-biçimlerinden biridir.[141]

Marksist düşünce geleneği içinde Nicos Poulantzas ile Ralph Miliband arasındaki tartışma Parsons ile Mills arasındaki tartışmayla bazı bakımlardan paralellikler taşır. Bu tartışmada da, anlaşmazlığın bir bölümü iktidarın aktörlere mi yoksa içinde hareket ettikleri yapılara ve sistemlere mi atfedileceği üzerinedir. Poulantzas'a göre Miliband:

> "... toplumsal sınıfları ve Devlet'i *nesnel yapılar* ve bunların ilişkilerini *nesnel bir düzenli bağlantılar sistemi*, yani aktörleri, ya da Marx'ın deyimiyle taşıyıcıları **trager** insanlar olan bir yapıyı ve bir sistemi kavramakta güçlük..." çekiyordu. Miliband, hep toplumsal sınıflara veya "gruplar"ın şu ya da bu şekilde *kişiler arası ilişkilere* indirgenebileceği, Devlet'in, Devlet aygıtını oluşturan çeşitli "gruplar"ın üyelerinin kişiler-arası ilişkilere indirgenebileceği ve sonunda toplumsal sınıflar ile Devlet arasındaki ilişkinin kendisinin de toplumsal grupları oluşturan "bireyler" ile Devlet aygıtını oluşturan "bireyler" arasındaki ilişkilere indirgenebileceği izlenimini sürekli olarak vermektedir."

Poulantzas'a göre bir anlayış, "... konunun, Marxist düşünce tarihinde daha önce sürekli yankılar yaratmış bir sorunsalından kaynaklanmışa benzer. Bu sorunsalda, toplumsal kuruluşun (formasyon) aktörleri, yani "insanlar", (Marx'ın düşündüğünün tersine) nesnel örneklerin "taşıyıcıları" olarak değil, toplumsal bütünün düzeylerinin genetik ilkesi olarak düşünülmektedir. Bu, bireylerin *toplumsal eylem*'in kökeni olduğu bir *toplumsal aktörler* sorunsalıdır: Bu nedenle sosyolojik araştırma sonunda taşıyıcıların toplumsal sınıflara dağılımını ve bunlar arasındaki çelişkileri tanımlayan nesnel koordinatların incelenmesine değil, bireysel aktörlerin *davranış güdüleri*'ne dayalı sonulcu (finalist) açıklamalara götürür.[142]

Miliband, bu eleştiriye verdiği cevapta Poulantzas'ın: "... bu konuda epeyce tek yönlü kaldığı(nı) ve devlet seçkinlerinin mahiyetini hiç önemi olmadığı gerekçesiyle bir yana itmekte fazla ileri gittiği"ni savunur. "Çünkü "nesnel ilişkiler"e verdiği *münhasır (exclusive)* ağırlık, devletin yaptığı her şeyin en ince ayrıntısına kadar ve her zaman, tamamen bu "nesnel ilişkiler"ce belirlendiğini düşündürür; başka bir deyişle, sistemin yapısal kısıtları, devleti idare edenleri "sistem"in kendilerine dayattığı politikanın basit memurları ve uygulayıcılarına çevirecek kadar zorlayıcı niteliktedir."

Miliband, Poulantzas'ın "yönetici sınıf" nosyonu yerine (nesnel yapılar nosyonuna koyduğu(nu) ve "taşıyıcılara hiç bir seçme özgürlüğü ve manevra imkanı vermeden etkileyemeyecekleri nesnel güçlerin "taşıyıcıları"na çeviren "hiperyapısalcı" bir tuzağa düştüğü"nü yazar. "Bu perspektif, Marx izme yabancı ve daha da ciddi olarak her du-

rumda yanlış olan- bir başka gerekircilik (determinizm) biçimidir. Hükümetler içinde bulundukları "yapısal kısıtlar"ı zorlamaya muktedirler ve zorlarlar da"[143].

Poulanzas ile Miliband'ın bir başka tartışma konusu bütün iktidarın sınıf iktidarı olup olmadığıdır. Gerçekten de Poulantzas iktidarı *"bir toplumsal sınıfın belli nesnel çıkarlarını gerçekleştirme kapasitesi"*. olarak *tanımlar*.[144] Miliband ise, (göreli özerk) devlet iktidarı için (tarihsel bakımdan değişken) bir yer ayırmak ister: *Sınıf iktidarı* ile *devlet iktidarı* arasındaki bulanıklaştırılmaması önemli olan ayrımın hiç bir şekilde birbirine karıştırılmaması"nı ister.[145] Fakat her iki yazar da "otorite"nin meşrulaştırılmasını bir iktidar biçimi olarak görürse de, Poulantzas, otoritenin "devletin ideolojik aygıtları" içinde meşrulaştırıldığından söz ederek Althusser'i ve Gramsci'nin üçüncü hegemonya modelini izler. Miliband ise şöyle der:

"... burjuva demokratik toplumlarında devletin bir parçası olmayan kurumlardan devletin ideolojik aygıtları olarak söz edilmesini destekleyecek hiç bir şey katiyen yoktur ve esas itibariyle, uygar/sivil toplumun ürünleri olan ideolojik aygıtlar ile devlet aygıtının ürünü ve parçası olanlar arasındaki ayrımın ortadan kaldırılması bu toplumların hayatında önemli olan birçok şeyin gözden kaçırılmasına neden olur"[146]

Son zamanların Amerikan siyaset bilimi içindeki "cemaat iktidarı tartışması" itaatin sağlanması veya denetim anlamıyla genel bir asimetrik iktidar anlayışını paylaşmakla birlikte bunun nasıl tanımlanacağı ve ölçüleceği üzerine anlaşmazlığa düşenler arasında bir tartışmadır. Daha özelde, A,B'yi A'nın çıkarları doğrultusunda ama B'nin çıkarları aleyhine etkilediğinde bunu bir iktidar uygulaması olarak görmekte anlaşırlar, ama bu görüşün nasıl kavranıp, araştırmada uygulanması gerektiği konusundaki görüşleri ayrı ayrıdır-ve bu anlaşmazlık, büyük ölçüde, nelerin çıkar sayılacağı ve bunların nasıl aleyhte etkilenebileceği konusundaki farklı anlayışlardan, anlayışların farklılığı ise felsefî ve metodolojik konumlarındaki ve nihaî olarak dünya görüşlerindeki temel farklardan kaynaklanır.

Robert Dahl, Nelson Polsby ve meslektaşları iktidara "tek boyutlu" bir perspektifle bakarlar; bu perspektifin odak noktası, çevresinde (öznel) çıkarların çatışmasının gözlenebildiği (kilit konulara ilişkin kararların verilmesindeki davranıştır ve çıkarların çatışması siyasal katılımın ortaya koyduğu apaçık politika tercihleri olarak görülür. Polsby şunları yazar.

> "...'iktidar'-'nüfuz' ve 'denetim' işe yarar eşanlamlı kelimelerdir-bir aktörün bir başka aktörü etkileyen ve gelecekteki belli olayların muhtemel akışını değiştiren birşey yapması olarak düşünülebilir. Bunun zihinde en kolay canlandırılabilecek örneği bir karar verme durumudur".

Polsby, "aktörlerin arasında dolaysız çatışmanın, sonuçları etkileme kapasitelerini ölçecek bir deneye en çok yaklaşan durum olduğundan, hangi kişilerin ve grupların toplum hayatında daha 'fazla(kudrete sahip olduklarını saptamanın en iyi yolunun... karar verme işinde kimin üstün çıktığı'nın belirlenmesi" olabileceğini ileri sürer.[147] Aynı şekilde *Who Governs?* (Hükmeden kim?) adlı kitabında Dahl'ın merkezî yöntemi

> "... her karar için, katılanlardan hangilerinin sonuçta kabul edilen alternatifleri or-

taya attığının, başkalarının ortaya attığı alternatifleri reddettiğinin ve kabul edilmeyen alternatifler önerdiğinin bulunması"dır. "Daha sonra kişilerin eylemleri "başarılar"ı ve "yenilgiler"i olarak sınıflandırıldı. Toplam başarı sayısı içinde en çok başarı sayısı olan kişilerin en fazla nüfuz sahibi oldukları kabul edildi"[148].

Peter Bacharch ve Morton Baratz bu iktidar görüşünü, kısıtlayıcı olduğunu ve bu yüzden de Amerikan siyaset hayatının yanıltıcı ölçüde iyimser bir çoğulcu portresini verdiğini söyleyerek eleştirirler. Onlara göre iktidarın iki yönü vardır. Birinci yön Dahl ve meslektaşlarınca incelenmiş olan ve "iktidarı 'somut kararlar' veya bu kararların verilmesiyle ilişkili olan faaliyette bütünüyle içeren ve tam olarak yansıtan" yönüdür.

Fakat "... A, siyasal sürecin kapsamını kamunun, karşılaştırmalı olarak bakıldığında A'ya zarar vermeyecek konulara eğilmesiyle sınırlı tutan toplumsal ve siyasal değerlerin ve kurumsal uygulamaları oluşturmak veya güçlendirmek için çaba harcadığında" da bu bir iktidar uygulamasıdır. "A bunu yapmayı başardığı ölçüde, B'nin hemen her bakımdan, karar aşamasında A'nın tercih kümesine ciddî zararlar verebilecek herhangi bir konuyu ortaya atması önlenir".

İktidarın ikinci yüzü, bir kişi ya da grup "karar verilmemesini sağlama"-yani "karar verenin değerlerine veya çıkarlarına karşı gizli ya da açık itirazların bastırılması veya önüne geçilmesiyle sonuçlanan "karar verme-yoluyla, bilerek veya bilmeyerek-politika çatışmalarının kamu katında ortaya çıkmasını önleyen engeller yarattığı ya da bunları güçlendirdiği ölçüde mevcuttur. Fakat, bu iktidar ancak açık ya da gizli çatışma olduğunda kendini gösterir; çatışma olmadığında" hâkim değer bölüşümü üzerinde uyuşma olduğu varsayılmalıdır"[149]. Özetle, iki boyutlu iktidar görüşü, tek boyutlu görüşün davranışlar üzerinde odaklaşmasının sınırlı bir eleştirisini içerir (bu, karar verilmesini sağlamanın bir karar verme biçimi olduğunu varsaydığından sınırlı bir eleştiridir) ve üzerinde siyasal katılımla ortaya çıkan açık politika tercihleri ya da gizli veya sapmış siyaset-altı şikâyetlerde içerildiği düşünülen gözlemlenebilir (öznel) çıkar çatışmaları olan muhtemel konulara ilişkin kararların alınmasının engellenme yollarının ele alınmasını mümkün kılar.

Ben, bu iki boyutlu görüşü hem fazla davranışçı hem de fazla bireyci olmakla ve iktidarın varolabilmesi için, gözlemlenebilir bir çatışmanın bulunması ve örtülü bile olsa şikâyetlerin varlığı üzerindeki ısrarı nedeniyle eleştirdim[150]. Bu iki boyutu içeren ama (bireylerin karar vermeleri açısından çözümlenemeyen ve aslında bireylerin eylemsizliğinde gözükebilen) grupların davranışı ve kurumların uygulamaları vasıtasıyla muhtemel konuların siyaset alanı dışında tutulmasını sağlayan daha ince ve daha az aşikâr yolların incelenmesine imkân veren üç boyutlu bir iktidar görüşü geliştirilebilir. Üstelik, bu iktidar gözlemlenebilir çatışma ve şikâyetler yokken uygulanabilir; iktidarın ideal uygulanışı başkalarının algılama tarzlarını ve tercihlerini etkileyip, biçimlendirip belirleyerek çatışma ve şikâyetin önüne geçmek değil midir? Böyle bir görüş iktidarı uygulayanların çıkarları ile ses çıkarmadan rıza gösterenlerin gerçek çıkarlarının çeliştiği varsayımını gerektirir. Şüphesiz, bu varsayım kuram ve araştırma alanında birkaç ciddî güçlük çıkarır. Fakat, bu çeşit iktidarın mevcut olamayacağı yolundaki metodolojik

açıdan daha kolay olan alternatif varsayımın kabulüyle bu güçlüklerin üstesinden gelinemez.

Otoriteye gelince, ilk görüşün taraftarları siyasal otoriteyi, klâsik liberal - demokratik terimlerle uzlaşım yoluyla otorite olarak görme eğilimindedir; otorite, düzenli olarak yapılan (ve seçmenlere "önderlerin kararlarını dolaylı olarak etkileme" imkânını veren) seçimlerde yenilenmiş rıza biçiminde verilir[151]. Ne var ki, Bachrach ve Baratz'ın otorite konusundaki görüşleri açık-seçik belli değildir. Otoriteyi, "[A]'nın emri"nin içeriği veya verilme usulü bakımından meşrû ve mâkul olması nedeniyle "B'nin bu emri kendi değerleri açısından mâkul saydığı durumda" (yaptırım tehdidi, nüfuz, güç ve gütmenin yanı sıra) bir denetim kurma aracı ya da itaat sağlama aracı olarak görürler. Fakat bunun "olası bir değer çatışması içeren bir iktidar biçimi mi yoksa" akla dayalı bir anlaşma"mı[152] olduğundan emin olmadıkları izlenimini verirler. İktidarın üçüncü boyutunun ele alınması otorite taşıyan gerekçelerin kuralları ile tanıma kurallarının içsel kabulünün üstler tarafından astlara nasıl ve de ne ölçüde dayatılabileceği sorusunu bütün anlamıyla ortaya çıkarır.

Son olarak, düşünsel oluşumlarında pek çok ortak yan bulunan iki düşünür-postklâsik siyaset kuramcısı Hannah Arendt ile neo-Marxist toplum felsefeci Jürgen Habermas-arasındaki ilginç bir görüş ayrılığından söz edeceğiz. Tartışma, kollektif ya da komünal iktidar anlayışı ailesi içindedir.

Arendt "iktidar, güç, otorite, şiddetin... insanın insanı yönetme araçlarını anlatmaktan başka (anlam taşımayan) sözcükler olduğu"nu kabul etmez. "Kamu işlerini hakimiyet sorununa indirgeyen" düşünce geleneğini reddederek "en az o kadar eski ve geçerli" bir başka geleneğe, "özü emir-itaat ilişkisine bağlı olmayan ve iktidar ile yönetimi ya da kanun ile emri özdeşleştirmeyen bir iktidar ve kanun kavramı kullanan "Atinalıların, Romalıların ve 18. yüzyıl devrimcilerinin paylaştığı, geleneğe başvurur. Arendt'e göre, iktidar:

> "... insanın sırf hareket etmesi ötesinde uyum içinde hareket etme yeteneğine tekabül eder. İktidar hiçbir zaman bireyin mülkü değildir; gruba aittir ve grup birarada kaldığı sürece varlığını sürdürür. Birisinin "iktidar"da olduğunu söylediğimizde aslında o kişinin belli sayıda insan tarafından kendi adlarına hareket etmeye yetkili kılındığını söyleriz"[153].

Arent, otoritenin "modern dünyadan silindiği kanısındadır". Otorite, "Roma'nın kuruluş deneyiminden ortaya çıkmış, Yunan siyaset felsefesi ışığında anlaşılmış ve "hiçbir yerde yeniden kurulmamıştır". Arendt'e göre Fransız Devrimi'nden bu yana bütün modern devrimler otoriteyi yeniden kurmaya yönelik sonuçsuz kalmış girişimlerdir. Otorite "kutsal bir başlangıç konusunda beslenen dinî inanç" ile "geleneğin ve dolayısıyla aşikâr davranış standartlarının korunması"nı içerirdi. Alâmeti "itaat etmesi istenenlerce sorgusuz sualsiz tanınması"ydı; "ne zorlamaya ne de iknaya ihtiyaç var"dı.[154]

Habermas, Arendt'in iktidar anlayışının *"bir başkasının* iradesinin araçlaştırılmasını değil, anlaşmaya varmaya yönelik bir *ortak* idarenin-anlaşmaya yönelik iletişimin oydaşma üretme gücü-oluşturmasını" anlattığını kabul eder. Bu, Habermas'ın kendi

"kısıtlanmamış iletişimde ortaya çıkan oydaşma" nosyonunu çağrıştırır: Bu nosyonda "katılanlar öncelikle bireysel başarılara değil anlaşmaya varmaya yönelmiştir". Fakat bu "iletişimli iktidar kavramını dayandırdığı temel ve bu kavrama yüklediği tarihsel ve siyasal anlam bakımından Arendt'ten ayrılır. Arendt'e göre böyle bir iktidar, modern dünyada 1776'da Amerika'daki şehir meclisi toplantıları, 1789-93 arasında Paris'teki halk dernekleri *(société populaire)*, 1871 Paris Komünü'nün seksiyonları ve 1905 ve 1917'deki Rus Sovyetleri ve 1918'de Almanya'daki konsey demokrasisi *(Rätedemokratie)* gibi siyasal özgürlük kurmaya yönelik devrimci girişimlerde, antitezinin ise totaliter yönelimde ifadesini bulduğu klâsik siyasal modellere dayalı çarpıtılmamış bir "kamu alanı"ndan türer. Habermas, bu konumun "modern koşullara uygulanamayacak" çağa uymayan bir modele, eski Yunan polisine dayandığı görüşündedir. Arendt'in siyaset görüşü "stratejik eylem"i ve "siyasal iktidar için mücadele"yi dışlar ve idarî sistemin her tarafına yerleşmiş bulunan iktisadî ve toplumsal ortamla ilişkisizdir. Ona göre siyaset "ortak hareket etmek için birlikte yürüyenlerin *Praxis*'yle aynı şeydir. Öte yandan Habermas, Arendt'in tezinde (edinilmiş, sürdürülen ve kullanılan iktidardan farklı olarak) meşru iktidarın "kısıtlanmamış iletişime hep birlikte inanılması" yoluyla üretildiği düşüncesinin bulunduğunu ileri sürer.[155]

Habermas'a göre siyasal yönetim nadiren böylesi kısıtlanmamış bir oydaşmanın ifadesi olmuştur. Tersine, sistematik olarak kısıtlanan iletişim ve yanılsamak ideolojiler "öznel olarak kısıtlamadan kurtulmuş olsa da yanılsamalı olan kanaatler" yoluyla iktidarı meşru kılmaya yaramıştır.[156]

İktidar ile otorite üzerine anlatılan bu eski masala neo-Marksist yoldan yapılan bu dönüş hiç de şaşırtıcı değildir. Habermas, karmaşık bir gerekçeler kümesine dayanarak geç-kapitalizmin, sınıf niteliği gittikçe saydamlaşan devletin meşruluğunu sürdürme yeteneğinin gittikçe azaldığını ileri sürer. Ona göre, çarpıtılmamış iletişime dayanan meşru iktidar eleştirel kuramın temelindeki olana-aykırı *(counterfactual)* kurtuluş idealini temsil eder.157 Çağımızın diğer iktidar ve otorite anlayışları gibi bu anlayışda kökleri toplum ve siyaset kuramının derinlerinde yatan bir "insan hayatının doğal zorunlulukları ve fırsatları" görüşü ile bir "toplumsal işbirliği" anlayışı içerir.

NOTLAR

1- R. Dahrendorf, *Class and Class Confict in an Industrial Society* (London: Routledge Kegan Paul, 1959) 166.

2- J. Rawls, *A Theory of Justice* (Oxford: Clarendon Press. 1972) 9-10.

3- T. Hobbes, *Leviathan*, Ayrım I, Bl.10

4- H. Arendt'ın, *On Violence* (London: The Penguin Press, 1970) adlı yapıtının 36. sayfasındaki alıntı.

5- B. Russell, *Power: A New Social Analysis* (London: Allen Unwin, 1938) s.35

6- Bk. S. Lukes, "Power and Structure", *Essays in Social Theory* (London: Macmil-

lan ve New York: Columbia University Press, 1977)

7- Bazen bkn.örneğin Talcott Parsons'ın yaptığı gibi, sıfır toplamlı bir iktidar nasyonu olarak anlatılır. Fakat "sıfır-toplam" oyunlar kuramının bir terimi olduğundan ve bu kuram içinde kullanımı, içinde sadece oyuncuların bulunduğu kapalı bir sistemi ve iktidarın tek bir ölçekte ölçülebileceğini varsaydığından bu zihin bulandırıcı bir anlatımdır. Üstelik toplamı sıfır olanın *ne* olduğu -oyuncuların kazançları mı yoksa iktidarları mı- belli değildir. "Asimetrik" terimiyle sadece, iktidarı nedeniyle, A'nın B'yi, B'nin A'yı etkilediğinden daha fazla etkileyebileceğini veya etkilediğini kastediyorum.

8- T. Hobbes, *Elements of Law, Natural and Politic* Ayrım 1, kısım 3 ve 4.

9- Montesquieu, *L'Esprit des Lois*, kitap I, bl.III.

10- A. Etzioni'nin, *A Comparative Analysis of Power* (New York: Free Press, 1961) adlı kitabının xv. sayfasındaki "üstlerin astları denetim altına almak için kullandıkları yetki ile astların bu yetkiye yönelmesinden oluşan bir ilişki" olarak ifade ettiği riayet tanımıyla karşılaştırın.

11- D. Cartwright, "A Field Theoretical Conception of Power," Cartwright (der.), *Studies in Social Power* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1959).

12- G. Simmel, *The Sociology of Georg Simmel*, K.H. Wolff (der.), (Glencoe, III Free Press. 1950), S.183.

13- G. Karlsson, "Some Aspects of Power in Small Groups," J.H. Criswell, H. Salomon, and P. Suppes, (der.) *Mathematical Methods in Small Group Processes* (Stanford: Stanford University Press 1962), s. 193-202.

14- W. Riken "Some Ambiguities in the Notion of Power," *American Political Science Review*, 58 (1964) s. 341-49; S. Shapley and M. Shubik, "A Method for Evaluating the Distribution of Power in a Committee System," *American Political Science Review*, cilt 48 (1954) s. 787-92.

15- N. Luhmann, *Macht* (Stuttgart: Enke, 1975).

16- H. Lasswell ve A. Kaplan, *Power and Society* (New Haven: Yale University Press, 1950) s.76.

17- P.M. Blau, *Exchance and Power in Social Life* (New York: John Wiley Sons. 1967), s.117.

18- James Mill, *An Esay on Government*, ayrım IX, E. Barker, (der) (Cambridge: Cambridge University Press, 1937) s. 17.

19- T. Dos Santos, "The Crisis of Development Theory and the Problem of Dependence on Latin Amerika", H. Bernstein (der.), *Underdevelopment and Development* (Harmondsworth: Penguın, 1973) s.76. Dos Santos "Her iki durumda da temel bağımlılık durumu bu ülkelerin hem geri olmasına hem de sömürülmesine yol açar. Hâkim ülkeler bağımlı ülkeler karşısında teknolojik, ticarî, sermaye ve sosyo-politik üstünlüğe sahiptir -bu üstünlüğün biçimi özel tarihî ana göre değişir- ve bu nedenle onları sömürüp o ülkelerde üretilen artığın bir kısmını çekebilirler. Demek ki bağımlılık, bazı ülkelerde sınaî gelişmenin olmasını mümkün kılarken büyümeleri dünyanın iktidar merkezlerine tâbi olan ve onlar tarafından koşullandırılan bazı ülkelerdeki sınaî gelişmeyi kısıtlayan

bir uluslararası işbölümüne dayanır" (s.76-77).

20- Bkz. Brian Barry, "Power: An Economic Analysis, "B.Barry (der.), *Power and Political Theory: Some European Perspectives* (London: John Wiley, 1976) s.67-101.

21- M. Weber, *Economy and Society,* G. Routh and C. Wittich (der.) (New York: Bedminster, 1968) cilt 2, s.927.

22- G. Lenski, *Power and Privilege* (New York: McGraw-Hill, 1966) s.45.

23- F. Parkin *Class, Inequality and Political Order* (London: MacGibbon and Kee, 1971) s.46.

24- Weber, *Economy and Society,* cilt 1, s.53.

25- B. Constant, *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes,* kendi *Oeuvres Politiques*'inde C. Louandre, (der.) (Paris, 1874) s.260.

26- F. Neumann, "Approaches to the Study of Political Power", *The Democratic and Authoritarian State* (New York: Free Press, 1964) s.5.

27- Cicero, *De Re Publica,* Kitap 1, m. 31.

28- *Digesta Justiniani Augusti,* kitap 1, Bl. 4. Ayrım 1.

29- Aquinas, *Summa Theologica,* ayrım III (ek.) q.34 mad.1.

30- E. Burke, *Reftections on the Revolution in France,* Everyman edition, (London: Dent, 1910) s.7.

31- W. von Humboldt, *The Sphere and Duties of Government,* çev. J. Coulthard London: Trubner, 1854) s.189-90. Rawls, *Theory of Justice* adlı yapıtının 523-24. sayfalarında Humboldt'a atıfta bulunur.

32- T.H. Green, "Lecture on Liberal Legislation and Freedom of Contract", *Works,* 6. baskı (London: Longsmans Green, 1911) cilt III, s.370-73

33- V.I.Lenin, "What is Soviet Power?" *Selected Works* (tek ciltte) (London: Lawrence Wishart, 1969) s. 476-477.

34- Arendt, *On Violence,* s.40-44.

35- T. Parsons, *Structure and Process in Modern Societies* (New York: Free Press, 1960) s. 221.

36- Aşağıdaki çözümlememde R. Friedmann, "On the Concept of Authority in Political Philosophy", R. Flathman (der.), *Concepts in Social and Political Philosophy* (New York: Macmillan, 1973) s. 121-46 ile meslektaşım Joseph Raz'ın yayımlanmamış makalesi "On Legitimate Authoriy"den çok yararlandım.

37- Aquinas, *Summa Theologica,* ikinci ayrımın ikinci bölümü, II. i, Friedman, "On the Concept of Authority in Political Philosophy"de alıntı.

38- Hobbes, *De Cive, bl.* 14, ayrım 1, aynı yapıtta alıntı.

39- Bkz. R.S. Peters, "Authority,*"Proceedings of the Aristotelian Society,* ek cilt 32 (1958)

40- Weber, *Economy and Society,* cilt 3, s. 946-47, 948.

41- Bu Raz'ın formülasyonudur.

42- C.J. Friedrich, "Authority, Reason and Disaction," C.J. Friedrich, (der.) *Authority. Nomos 1,* The American Society of Political and Legal Philosophy (Cambridge:

Harvard University Press, 1958) s.35. Diderot'nun *Encyclopèdie'si* rasyonel hedeflere götürmek için yararlı bir beşerî buluş sayılan otoritenin daha grafiksel bir resmini verir: akıl "tabiatın yaktığı ve bizi aydınlatması mukadder olan bir meşaledir"; otorite "insan eliyle yapılmış, zayıf olduğumuzda aklın bize gösterdiği yolda yürümemize yardım eden bir değnekten başka birşey değildir" *(Autorité* maddesi).

43- Bkz. Friedmann, "On the Concept of Authority in Political Philosophy" ve Robin Horton, "African Traditional Thought and Western Science", *Africa,* cilt XXXVII (1967) s.50-71 ve 155-87. B.R. Wilson, (der.) *Rationality* (Oxford: Blackwell, 1970) içinde tıpkı basım.

44- Hobbes, *Leviathan,* 7, Oakeshott der (Oxford University Press, ty.), s. 41-42. bl.18, ibid., s. 118; karş. ibid., bl. 26 s.178 Friedmann, "On the Concept of Authority in Political Philosophy" de alıntı .

45- J. Bentham, *A Fragment on Government,* W. Harrison (der.) (Oxford: Oxford University Press, 1948) s. 99 Friedmann, "On the Concept of Authority in Political Philosophy"de alıntı.

46- *The Conpect of Law* (Oxford: Clarendon Press, 1961) bl. VI.

47- Perde I, sahne IV.

48- Bkz. L. Krieger, "Authority," P.P. Wiener, (der.) *Dictionary of the History of Ideas* (New York: Scribners, 1973) cilt 1, s.141-62.

49- Matta 7:29.

50- Augustinus, *Contra epistolam quam vocat fundamenti* Krieger, "Authority"de alıntı.

51- Hooker, *Laws of Ecclesiastical Polity* cilt II, bl, VII kitap 2. Friedmann, "On the Concept of Authority in Political Philosophy"de alıntı.

52- Bkz. A. MacIntyre *Secularisation and Moral Change* (London: Oxford University Press for the University of Newcastle upon Tyne, 1967).

53- J.F. Stephen, *Liberty, Equality, Fraternity,* (London Smith, Elder Co. 1874) s. 234.

54- Bkz. R. Dahrendorf, "In Praise of Thrasymachus," *Essays in the Theory of Society* (London: Routledge Kegan Paul, 1968)

55- Hobbes, *Leviathan,* ayrım II, bl. XVII.

56- Bkz. S.S. Wolin, *Politics and Vision* (London: Allen Unwin, 1961) s.265-72.

57- E. Burke, *Reflections on the Revolution in France* (London: Dent 1910) s.32.

58- Aquinas, *Summa Theologica,* ayrım III, (ek) q.34, art 2, ad. 2.

59- L. Kriger, "Authority" s.149.

60- J. de Maistre, *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines,* bk. 1, chap. X, XII, J. Lively (der) *The Works of Joseph de Maistre* (London: Allen Unwin, 1965) içinde çeviri, s.108-11, *Les Soirées de Saint-Petersbourg.*ler.*Entretien,* çeviri, ibid. s.192.

61- L. de Bonald,*Théorie du pouvoir politique et religieux,Oeuvres,* (Paris, 1854) cilt

I. s. 122-494-95, 157-159.

62- T. Carlyle, *Past and Present* (London: Chapman Hall, 1888), s.207.

63- E. Burke, *Reflections on the Revolution in France*, s. 32, 93-94, 83, 73, 74, 89-90, 75, 179. Burke'a göre "Toplum sadece bireylerin ihtiraslarına gem vurulmasını değil, insanların hem kitlesel hem de bireysel eğilimlerinin sık sık önüne geçilmesini, iradeleri üzerinde denetim kurulmasını gerektirir. Bu ancak *kendileri dışında bulunan* ve işlevini yerine getirirken dizginlemek ve boyun eğdirmekle görevli olduğu iradeye ve ihtiraslara tâbi olmayan bir *kudret* tarafından yapılabilir. Bu anlamda, insanların üzerindeki kısıtlar, özgürlüklerinin yanı sıra haklarının bir parçası sayılmalıdır" (ibid. s.57-58.)

64- R.A. Nisbet, *The Sociological Tradition* (New York: Basic Books, 1966) s. 112.

65- Nisbet, ibid, s. 109, 108'de alıntı.

66- Nisbet, ibid, s.112-114-116.

67- Montesquieu, *L'Esprit des Lois*, kitap III.

68- Saint-Simon, *Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin* (Paris: Dentu 1865-78) cilt XX, s. 38-43, cilt 1, s.219; cilt XXXIX, s. 125-32.

69- *The Positive Philosophy of Auguste Comte*, çev. H. Martineau, (London: Trubner, tarihsiz) cilt II, s.480-83, 485-87; Saint-Simon, *Oeuvres*, cilt XX, s. 156; Wolin, *Politics and Vision*, s. 397; G.Lenzer (der.) *Auguste Comte and Positivism; The Essential Writings* (New York: Harper Torchbooks, 1975) s.26-27.

70- A. de Tocqueville, *La Démocratie en Amérique*, kitap II, ayrım I, bl. II, kitap II, ayrım III, bl.XXI; kitap II, ayrım I, bl. III, kitap II, ayrım IV. bl. VI: "Lettre a Eugene Staffels," *Oeuvres et Correspondance Inédite*. G. de Beaumont, (der.) (Paris, 1861) cilt 1.s.427-49.

71- E. Durkheim, "L'Individualism et les Intellectuels" *Revue bleue*, 4e série, cilt X (1898) s. 7-13; *L'Education morale*, (Paris, 1925) s. 62, 136-37.

72- F.C. von Savigny, *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung*. J. Stern, (der.) (Berlin: Thibaut Savigny, 1914) s.78.

73- Sidney ve Beatrice Webb, *A Constitution for the Socialist Commonwealth of Great Britain* (London: Longmans, Green Co. 1920) s. 350-56.

74- D. Bell, *The Coming of Post-Industrial Society* (New York: Basic Books, 1973) s.118, 426, 453, 455.

75- T. Parsons, *The Social System* (London: Routledge Kegan Paul, 1951) s. 41; "Authority, Legitimation and Political Action" C.J. Friedrich, (der.) *Authority, Nomos I*, The American Society of Political and Legal Philosophy (Cambridge: Harvard University Press, 1958) s. 199.

76- S.M. Lipset, *Political Man* (Garden City, N.Y. Doubleday, 1960) s.77.

77- Parsons, "Authority, Legitimation and Political Action," s. 210-216.

78- Bkz. Wolin, *Politics and Vision*, bl.IX, ve S. Lukes *Individualism* (Oxford: Blackwell ve New York: Harper Row 1973).

79- Hobbes, *Leviathan*, bl. XLII.

80- Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, bl. XX.

81- Hobbes, *Leviathan*, XIII; *The Elements of Law I*, VIII, 4; *Leviathan*, XVII, XVI.

82- Hobbes, XXI; *Elements of Law, I,* XIX, 8; *Leviathan,* XXX; Spinoza, (uygulama şartlarıyla ilgili olarak) rızayla verilen bu otoritenin Hobbes'un düşündüğünden daha mutlak olduğu görüşündeydi: Birey hükümdara "istisnasız her hususta itaat etmeye karar vermiştir." Spinoza'ya göre otorite, nihaî amacı insanları korkudan kurtarıp onların "zihinlerini ve bedenlerini güven içinde geliştirmelerini ve akıllarını serbestçe kullanmalarını" mümkün kılmaksa da, "herkesi zorlamak için yüce bir yetki verir. *(Tractatus Theologico-Politicus)* bl. XVI.

83- J. Locke, *Two Treatises of Government: Second Treatise,*

84- Ibid.

85- A. Smith, *Wealth of Nations,* Everyman edition (Londra: Dent 1961) cilt II, s. 203.

86- T. Paine, *Common Sense, The Political and Miscellaneous Works of Thomas Paine in Two Volumes,* (London: R. Carlile, 1819) cilt, 1, s.5.

87- F. Bastiat, *Oeuvres Complètes* (Paris, 1862-75), cilt, I, s. 427, Wolin, *Politics and Vision*'da alıntı. Wolin'in, bu düşünce tarzını mükemmel biçimde ele alan bu yapıtına da ayrıca bakınız.

88- Diderot, *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (Paris, 1752-72) cilt I.

89- Carole Pateman'ın "siyasal yükümlülük sorunu" üzerine henüz yayımlanmamış yazısından bu konuda çok yararlandım.

90- A. Ferguson, *Principles of Moral and Political Science* (London: 1792) cilt II, s. 245-46.

91- A. Hamilton, J. Madison ve J Jay, *The Federalist,* passim.

92- J. Bentham, "The Constitutional Code", *The Works of Jeremy Bentham,* J. Bovering. (der.) (Edinburg, 1843) cilt IX.

93- Bkz. James Mill. *Essay on Government.* Aslında Bentham'ın demokrasi taraftarlığının başlangıcını James Mill'in etkisi altına girdiği 1809 yılı civarına koymak makuldür.

94- Bkz. *Mill on Bentham and Coleridge,* F.R. Leavis, (der.) (London: Chatto Windus, 1959) p. 123; J. Mill *On Liberty: Principles of Political Economy,* 3. basım.

95- J. Rawls, *A Theory of Justice,* s. 13.

96- J.J. Rousseau, *Le Contrat Social,* passim, çev. Emile, B. Foxley (London: and New York: Dutton, 1911) s.149.

97- G.W.F. Hegel, *Philosophy of Right,* s. 147, 281, 261, 260'a ve sona Ek

98- Bkz. *Hegel's Political Writings,* Z.A. Pelezynski, (der.) (Oxford: Oxford University Press, 1964)

99- Bkz. E. Kedourie, *Nationalism* (London: Hutchinson, 1960).

100- B. Mussolini, "The Doctrines of Fascism," *The Social and Political Doctrines of Comtemporary Europe,* M. Oakesholtt; (der.) (London: Cambridge University Press, 1940) s. 175-79'da çeviri.

101- P.J. Proudhon, *General Idea of the Revolution in the Nineteenth Century,* çev. J.B. Robinson, (London: Freedom Press, 1923) s. 245-77.

102- M. Bakunin, *Ouevres,* (Paris: P.V. Stock 1895) s. 54-59.

103- P. Kropotkin, *Modern Science and Anarchism* (London: Freedom Press, 1912) I.L. Horowitz, (der.) *The Anarchists*'de (New York: Dell, 1964), s. 168.

104- Proudhon, *General Idea of the Revolution* s. 245-47.

105- R. Rocker, "Anarchism and Anarcho-syndicalism," Horowitz, *The Anarchists*'de, s. 190.

106- M. Bakunin, "Science and the Urgent Revolutionary Task," Horowitz, *The An-*

archists içinde tıpkı basım, s. 132.

107- K. Marx ve F. Engels, *The Communist Manifesto;* K. Marx, *Capital* (Moscow: Foreign Language Publishing House, 1962) cilt 1, s. 737; cilt III, s. 307.

108- V.I.Lenin, *Collected Works* (London: Lawrence Wishart, 1960-1970) cilt 24, s. 163-64.

109- A. Gramsci, *Selections From the Prison Notebooks,* Q. Hoare ve G. Nowell-Smith, (der.) (London: New Left Books, 1971) s. 169-70, 57; *Lettere del Carcere,* Torino 1965, s. 116, 481; *Selections from the Prison Notebooks,* s. 80vd., n. 242. Bunlar Perry Anderson'ın *New Left Review*'da çıkan [100, 1976-77, s. 78] son derece değerli denemesi "The Antinomies of Antonio Gramsci"de yaptığı alıntılardır.

110- Bkz. Althusser, *Lenin and Philosophy, and Other Essays,* (London: New Left Books, 1971)

111- K. Marx ve F. Engels, *The Communist Manifesto,* ayrım II.

112- F. Engels, "On Auhority," Marx and Engels, *Selected Works,* 2 cilt (Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1962) cilt 1, s. 639.

113- V.I. Lenin, *State and Revolution, Selected Works* (London: Lawrence and Wishard, 1969) s. 337.

114- K. Marx, *Capital,* cilt III. s. 859, 800, 376. *Grundrisse,* çev. Martin Nicolaus, (Harmondsworth: New Left Review'un işbirliğiyle Penguin Books, 1973) s. 705.

115- F. Engels, "On Authority", s. 635-39. Engels "büyük ölçekli sanayide otoriteyi ortadan kaldırmayı istemek sanayiinin kendisini ortadan kaldırmayı, çıkrığa dönmek için dokuma tezgâhını yok etmeyi istemek demektir" diye yazmıştır. (s. 637).

116- G. Mosca, *The Ruling Class (Elementi de Scienza Politica)* çev. H.D. Kahn, A. Livingston, (der.) (New York: McGraw-Hill, 1939) s. 70, 71, 62, 71.

117- V. Pareto, *The Mind and Society: A Treatise on General Sociology* (New York: Dover, 1963) 583, 585, 590.

118- R. Michels, *Political Parties,* çev. E. ve C.Paul, (New York: Dover, 1959) s. 102-390.

119- Pareto, *Mind and Society,* 2183, 2244, 2251, 2252.

120- G. Simmel, "Superordination and Subordination" K.H. Wolff, (der.) *The Sociology of George Simmel* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1950) s. 282-83.

121- Bkz. S. Freud, *Civilisation and its Discontents* (London: Hogarth Press, 1961)

122- Weber, *Economy and Society,* s. 53, 941.

123- Ibid., s. 941, 946, 943.

124- Ibid., s. 943, 946.

125- Ibid., s. 944, 214, 943, 944-45.

126- T. Parsons, R. Bendix'in *Max Weber: An Intellectual Portrait* kitabının tanıtma yazısı, *American Sociological Review,* cilt 25 (1960) s. 752

127- R. Bendix, *Max Weber: An Intellectual Portrait* (Garden City, N.Y: Anchor Books, Doubleday, 1962) s. 482.

128- Weber, *Economy and Society,* s. 212, 213, 947.

129- Bkz. Denis Wrong, *Max Weber*'in giriş yazısı, D. Wrong, der. (Englewood Cliffs. N.J. Prentice-Hall, 1976) s. 50.

130- Weber, *Economy and Society.,* s. 214.

131- Ibid., s. 954.

132- Ibid., s. 946, 943, 947, 943.

133- Ibid., s. 1020, 949, 950, 952, 215, 953, 954.

134- Ibid., s. 953.

135- Ibid., s. 903.

136- T. Parsons, "The Distribution of Power in American Society", C. Wright Mills'in *The Power Elite*'i üzerine inceleme, *World Politics* (Ekim 1957) *C. Wright Mills and the Power Elite* G.W. Domhoff ve H.B. Ballard (der.) (Boston: Beacon, 1965) içinde tıpkı basım, s. 82.

137- C. Wright Mills, *The Power Elite* (New York ve London: Oxford University Press, 1956) s. 9.

138- Parsons, "The Distribution of Power in American Society," s. 82 vd .Karş. Talcott Parsons'ın *Studies in Social and Political Theory*'deki (London Hatchinson, 1977) yazıları hakkında A. Giddens, "Power".

139- Parsons, "The Distribution of Power in American Society," s. 83.

140- T. Parsons, "Authority, Legitimation and Political Action" s. 181; "On the Concept of Political Power", *Proceedings of the American Philosophical Society*, cilt 107 (1963) s. 250.

141- C. Wright Mills, "The Structure of Power in American Society" *Power, Politics and People The Collected Essays of C. Wright Mills*, I.L. Horowitz, der. (New York ve London: Oxford University Press, 1963) s. 23.

142- N. Poulantzas, "The Problem of the Capitalist State," *New Left Review*, cilt 58 (Kasım, Aralık 1969) s. 70.

143- R. Miliband, "The Capitalist State: Reply to Nicos Poulantzas,"*New Left Review*, cilt 59 (Ocak-Şubat 1970) s. 57; ve *Marxism and Politics* (Oxford University Press, 1977) s. 73. Karş. S. Lukes, "Power and Structure".

144- N. Poulantzas, Political Power and Social Classes, çev. T.O. Hagan, (London: New Left Books and Sheed Ward, 1973) s. 3-4.

145- R. Miliband, *Marxism and Politics*, s. 54.

146- Ibid. s. 57.

147- N.W. Polsby, *Community Power and Political Theory* (New Haven ve London: Yale University Press, 1961) s. 3-4.

148- R.A. Dahl, *Who Governs?: Democracy and Power in an American City* (New York Oxford University Press, 1970) s. 336.

149- P. Bachrach ve M.S. Baratz, *Power and Poverty in Theory and Practice* (New York Oxford University Press, 1970) s. 7, 8, 44, 49,

150- S. Lukes, *Power: A. Radica' View* (London: Macmillan ve Atlantic Highlands, N.J. Humanities Press, 1974.)

151- R.A. Dahl, *Who Governs?* s. 101.

152- Bachrach ve Baratz, *Power and Poverty*, s. 34, 37, 20.

153- Arendt, *On Violence*, s. 43, 44, 40, 44.

154- H. Arendt, "What Is Authority?", H. Arendt, *Between Past and Future* (New York Vikings Press, 1968 bas.) s. 91, 141; *On Violence*, s. 45 Arendt, otoritenin tanımlanması gerekiyorsa bu "hem güç kullanarak zorlama hem de neden göstererek iknanın karşıtı olarak yapılmalıdır" der. ("What Is Authority?" s. 93.)

155- J. Habermas, "Hannah Arendt's Communications Concept of Power," *Social Research*, cilt 44, no.1, (bahar 1977) s. 4, 5, 14, 17, 21, 18.

157- Bkz. Habermas, *Legitimation Crisis*, çev. T. McCarthy (London: Heinemann, 1975).

17

SOSYOLOJİK ÇÖZÜMLEME VE SOSYAL POLİTİKA

James Coleman

Çeviren: Ali Kartal

Bu başlık altında iki tür gelişmeyi incelemeye çalışacağım. Bunlardan biri, toplumun işleyişi üzerinde bir etki yaratma amacını güden fiilî sosyolojik araştırmaların gösterdiği gelişmedir. Bu tür araştırmalar, dar anlamıyla politika oluşturma, geniş anlamıyla da toplumsal hareketleri biçimlendirme amacına göre tasarlanmış olmalarının ifadesi olarak, "sosyal politika araştırmaları" diye adlandırılabilir. Bu tür araştırmanın en son ve önemli örnekleri, A.B.D.'nde uygulanan negatif gelir vergisi, konut yardımı ve sağlık sigortaları gibi toplumsal deneylerdir. (Bkz. Pechman ve Timpane, 1975).[1] İkincisi ise, sosyolojinin sosyal politika üzerinde oynaması gereken veya oynaması olası rollerle ilgili düşünce üretimi düzeyinde meydana gelen gelişmelerdir. Bunlardan birincisi sosyal politika araştırmalarının, ikincisi ise sosyolojinin toplumsal gelişme ve değişme üzerinde etkilerine ilişkin kuramların tarihidir.

Bu ikinci tür gelişmeden ne kastedildiğini anlamak için en iyi yol, sanıyorum ki, toplumu tek bir eyleyici (aktör) gibi kabul ederek, ussal (rasyonel) eylemin bileşenlerini göz önüne sermektir. Doğrusu, bu yöntemin aşırı derecede basitleştirilmiş bir bakış açısı doğuracağını kabul etmek gerekiyor (üstelik birazdan görüleceği gibi, sistematik açıdan yanlı bir tutuma da götürebilir), ancak sosyal politika araştırmaları konusundaki düşünsel birikimin genel toplumsal kuram içinde nereye oturduğunu bu yöntemle gün ışığında çıkarabiliriz. Ussal eylem, belirli bir amaca yöneltilen, bu amaçtan saplmaların bilgi biçiminde saptandığı ve bu bilginin ışığında yeniden yönlendirilen ve bu şekilde tekrarlanan bir eylem silsilesi olarak canlandırılabilir.

Yani, "toplum"u ya da "yönetim"i tek bir eyleyici olarak tasavvur ediyorsak, bunların eylemleri, yukarıda belirtilen bileşenleri içermelidir. Böyle bir silsilede sosyolojik çözümlemenin yeri–tabiî, sosyolojik çözümlemenin toplumun işleyişinde bir rol oynadığı kabul edildiği ölçüde–toplumsal eylemin yeniden yönlendirilmesini sağlayan geri besleme (*feedback*) bilgisinin üretilmesidir. Böylece toplumsal kuram, bir ussal toplumsal eylem kuramını da kapsadığı sürece, bilginin üretilmesi ve toplumsal eylemi biçimlendirmekte kullanılması süreci hakkında da birtakım önermeler içermelidir. Yani

sosyolojik çözümlemenin sosyal politikayı biçimlendirmede oynadığı role ilişkin pozitif veya normatif bir kuram ortaya koymalıdır. Özet olarak, bu düşünceler ya da kuramlar tarihini gözden geçirirken, toplumsal kuramcıların, sosyolojik bilginin toplumsal rolü hakkında söylediklerini gözden geçirmiş olacağım. Buna, sosyolojinin toplumsal rolüne ilişkin kuramların tarihi adını veriyorum.

Sosyolojinin Toplumsal Rolüne İlişkin Kuramlar

İlk sosyologların ve toplumsal düşünürlerin sosyolojik bilginin toplumsal rolü hakkında söylediklerini gözden geçirirken dikkati çeken ilk nokta, bu konuda ne kadar az şey söylemiş olduklarıdır. Değer yargısı yönelimlerinin hiç eksik olmadığı bu ilk çalışmalarda, toplumda neyin doğru veya neyin yanlış olduğuna dair pek çok şey söylenmiş. Görülen o ki, pek çoğunun çalışmaları toplumun işleyişini etkilemek dürtüsü ile ortaya konmuş, oysa bu etkinin gerçekleşme sürecine ilişkin olarak söyledikleri pek nadir. Sosyolojik araştırmanın, nasıl olup da toplumsal değişme sürecinin içine girerek onun bir parçası haline geleceği sorusuna pek az zaman ayırmışlar.

Oysa Auguste Comte'un, sosyolojinin toplumsal rolüne ilişkin oldukça açık bir kuramı vardı. Comte'un ve bu arada ilk toplumsal kuramcıların hemen hemen tümünün dürtüsü, toplumun çizdiği rotayı etkileyebilmekti -ünlü deyişi "*Savoir pour préoir, préoir poir pouvoir*" da yansıdığı gibi [öngörmek için bilmek; yapabilmek için öngörmek, Ç.N] Comte'un tarih felsefesinde izleyicilerinin çoğunun aksine, sosyolojik bilginin önemli bir yeri vardır. Bu bilginin ve sağlayacağı uzak görüşün "bilimsel hümanizma"nın yolunu açacağına dair bir inancı vardır. Fakat bu sürecin nasıl gerçekleşeceğine dair olan tasarımı pek ilkeldi. Safça, Platon'un ikibinyıl önce tasarladığından pek az farklı bir ütopya kurmuştu kafasında. Comte, toplumun işleyişi hakkındaki pozitif bilginin (normatif veya ideolojik inançların karşıtı olarak), sosyal bilimcilerin önderliğinde ussal toplumsal planlamanın temelini oluşturacağını savunuyordu. Comte'un yapıtının son aşamasında, bir "hümanizma dini" tasarımında, sosyal bilimciler dinin en yüksek rahipleri durumundaydı. Özetle, Comte'un geleceğin toplumuna ilişkin tasarımlarında toplumun işleyişi hakkındaki pozitif bilginin merkezî bir rolü bulunuyordu; ancak bunun bu bilginin toplumu etkileme süreci hakkındaki düşünceler çok basit varsayımlara dayanıyordu.

İlk sosyologlardan diğer birçoğu fiilen politikayı etkileme amacına göre düzenlenmiş araştırmalar yaptılar, bunlar modern "politika araştırmacıları"nın öncüleriydi; fakat kuramlarında, bu tür araştırma toplumsal değişme sürecinin bir öğesi olarak ele alınmış, buna yer ayrılmamıştı. Frederick Le Play, toplumsal kuram ile toplumsal araştırmanın birbirinden ayrılmasına iyi bir örnek teşkil eder, çünkü Le Play hem bir kuramcı, hem de sistematik ampirik araştırma yöntemini başlatanlardan biri idi. Onun toplumsal değişme kuramı hem inanç ve fikirlerin (özellikle dinsel inançların) etkisine hemde coğrafî ve teknolojik gerekirciliğe (determinizme) ilişkin kavramlar içeriyordu. Hem mevcut gerçekliğin gözlenmesinde, hem de gelecekte arzu edilen toplumsal yapılaşmada, aile, toplumun temel kurumuydu.

Le Play ayrıca aile üzerinde araştırmalar yaptı, farklı ülkelerdeki ve farklı toplumsal

düzeylerdeki ailelerin bütçelerini inceleyerek yeni ufuklar açan araştırmalara girişti.[21] Le Play bu araştırmanın sosyal politikadan ziyade, "toplumun temel ahlâk kuralları" konusunda bilgilenmek açısından bir gösterge değerini taşımasını amaçlıyordu.

Fakat burada konumuz açısından özellikle önemli olan nokta, Le Play'in araştırmasının çağdaşlarının çoğundan çok daha ileri düzeyde ve kuramsal çalışması ile yakın ilişkili olmasına karşın, kuramında, toplumsal araştırma ve sosyolojik bilginin toplumsal değişme sürecinde oynadığı role değinilmemiş olmasıdır. Comte'dan farklı olarak, tarih felsefesinde de sosyolojik bilginin rolüne yer yoktu. Dolayısıyla, konumuz açısından, tikel düzeydeki modern sistematik nicel araştırmaların öncüsü olarak anılmalıdır, bu araştırmaların sonuçlarının toplumsal rolünün kuramcısı olarak değil.

Karl Marx'ın da, başka bir biçimde de olsa, sosyal bilimin toplumsal rolüne dikkatini yöneltmemiş olduğu görülür. Yapıtları, sosyal bilimin toplumu nasıl biçimlendireceği konusunun kavranmasında ilginç bir paradoks sergilemektedir. Hayatının bir bölümünü, radikal bir evlemci olarak toplumun tarihsel gelişme süreci içinde, kendi gördüğü biçimiyle, bir sonraki aşamayı gerçekleştirme çabasına adamıştır.[3] Ancak, toplumsal kuramlar arasında belki de en geniş kapsamlı ve bütüncül olan kuramı, yalnızca maddî etkenlerin rol oynadığı bir kuramdır. Bunu aşırı derecede basitleştirerek özetlemek gerekirse, teknoloji ekonomik üretimin biçimini belirler, üretim biçimi sınıfsal yapıyı, sınıfların üretim amaçlarıyla ve birbirleriyle olan ilişkilerini belirler, bu, süreç içinde, üretim sistemine olan yönelimlerini (örneğin yabancılaşma) oluşturur ve sınıfların dönüşüme yol açacak eylemlerini doğurur. Marx'ın tarih kuramında fikirler ve toplumsal bilgi, insanların kendilerini içinde buldukları maddî ve somut koşullardan türeyen üstyapı gibi, bağımlı ve türevseldir. Bu açıdan Marx, toplumsal varoluş koşullarının toplumun işleyişine dair bilgi, inanç ve değerleri nasıl oluşturduğuna ilişkin kuramıyla, bilginin sosyolojisine kaynaklık etmiştir; fakat bu bilgi, inanç ve değerlerin toplumsal koşulları nasıl etkilediğine ilişkin bir kuram ortaya koymamıştır.

Marx'ın toplumsal değişme kuramında sosyolojik bilginin rolü için bakılması gereken en önemli yer, toplumsal sınıfların kendi içinde bir sınıf olmaktan kendisi için sınıf olmaya dönüşmesi, yani sınıf bilincinin gelişmesidir. Kuşkusuz Marx'ın kendi eylem çabaları da bu yöne, yani 19.Yüzyıl Avrupasındaki işçi sınıfında sınıf bilinci uyandırmaya yönelmişti. Burada dahi, kuramsal önermelerinde başrolü insanların içinde bulundukları yapısal koşullara vermiştir. Bir toplumsal sınıfın sınıf bilinci kazanması sürecinin biçimi ve fikirlerin buradaki ikincil rolü, Marx'ın, kuramın bu süreç içindeki rolünü tartıştığı aşağıdaki alıntıda oldukça belirgindir:

> "Nasıl *ekonomistler* burjuva sınıfının bilimsel temsilcileriyseler, *sosyalistler* ve *komünistler* de proletarya sınıfının kuramcılarıdır. Proletarya kendisini bir sınıf olarak tanıma ve oluşturma aşamasına erişmediği sürece bu kuramcılar ezilen sınıfların gereksinimine yanıt verebilmek için sistemler tasarlayan ve kendini yeniden üreten bir bilimin arayışı içinde olan ütopyacılardan başka bir şey olmayacaklardır. Fakat tarih ileri gittiği ve bununla da proleteryanın mücadelesi kesin çizgilere kavuştuğu oranda, bilimi kafalarının içinde aramak zorunluluğundan kurtulacak ve gözlerinin önünde olup biteni kaydederek onun sözcüsü olmakla yetineceklerdir.[4]

Dikkat edilirse "kuramcı"nın rolü proletaryanın sınıf bilinci düzeyi ile belirlenmekte ve olayların akışı geliştikçe "sözcülük"den ibaret kalmaktadır.

Marx bir noktada bilgi ve fikirlerin toplumsal değişmedeki rolünü tanımıştır.

Aşağıdaki altıntı *Grundrisse*'dendir:

> "... lokomotifler, demiryolları, elektrik... insan çalışmasının ürünüdür...bilginin gücünün nesneleşmesidir. Sabit sermayenin gelişmesi genel toplumsal bilginin ne dereceye kadar *doğrudan üretim gücü* haline geldiğini gösterir, dolayısıyla, toplumsal yaşam sürecinin ve koşullarının da ne dereceye kadar zekânın kontrolü altına girerek onunla birlikte dönüşüme uğradığını gösterir."[5]

Fakat burada Marx teknolojik bilginin sanayii dönüştürmedeki rolünden bahsetmekte, sosyolojik bilginin sosyal politikayı değiştirmekteki rolü sorusuna değinmiş görünmemektedir. Marx'ın toplumsal değişme kuramında maddî olmayan güçlere en fazla buradaki kadar yer verilmiştir.

Fakat görüldüğü gibi bu düşünsel açıdan geliştirilmemiş bir kuramsal noktadır ve sosyolojinin toplumsal rolü kuramını inşa etmek için bir başlangıç noktası sağlamamaktadır. Yapıtlarında, üst sınıfların (örneğin kendisi, Engels ve diğerleri) kaynaklık ettiği fikirlerin ve önderliğin, çalışan sınıfları nasıl, ne yollarla sınıf bilincine ve sosyalizme ulaştıracağına dair bir kavrayış veya tartışma bulunmamaktadır. Marx ussal veya planlı bir toplum öngörmüştü, ancak, bunu sağlayacak ussal toplumsal eylemin oluşmasında sosyolojik bilginin yeri ve rolü hakkında bir kuramı yoktu, tıpkı "sınıfsız" toplumun nasıl bir işleyişe sahip olacağına ilişkin bir kuramı olmadığı gibi.

Max Weber de sosyal bilimin toplumsal rolüne ilişkin bir kuram oluşturmamış önemli bir kuramcıdır. Weber de en az Comte ve Marx kadar, toplumu değiştirebilme dürtüsü ile sosyolojik araştırmalarını yürütmüştü. Üstelik toplumsal değişme hakkındaki kuramsal çalışmaları, sosyolojinin toplumsal rolüne ilişkin bir kuram için Marx'ınkinden çok daha elverişli bir çerçeve sağlıyordu. Görünüşte, Weber'in toplumsal değişmeye ilişkin birbirinden farklı iki savı bulunuyordu ve her ikisi de, değişik biçimlerde, bu tür fikirler için bir temel oluşturabilecek nitelikteydi. Weber'in bir yönü, dünya dinleri üzerinde yaptığı çalışmasında ve özellikle bunların en ünlüsü olan Protestanlık ve kapitalizmin yükselişi üzerine yaptığı çalışmada açıkça görülmektedir. Weber'e göre dinden kaynaklanan fikirler, inançlar ve değerler, (Protestanlıkta) komünal bağları zayıflatarak, kapitalizmin ve sanayinin gelişmesini sağlayacak bireyci bir ruh halinin temellerini içinde taşıyordu.

Fakat Weber, (Marx'ın maddî güçlerinin karşıtı olarak) bu "ideal" güçler hakkındaki kavrayışını, sosyolojik çözümlemenin toplumsal değişmede nasıl bir öğe haline geleceğini düşünecek kadar ileri götürmemiştir. Sosyolojik çözümleme yapıyor ve çalışmasının konusunu oluşturacak sorunların seçiminde, toplum hakkında sahip olduğu değer yargılarının dürtüsü ile hareket ediyordu; fakat o da, çağdaşları gibi, sosyolojik çözümlemenin toplumsal değişmede bir rol oynayacağını öngörmüyordu.

Weber'in toplumsal değişme savının diğer yönü de, toplumun giderek daha ussal olacağı inancıydı. Otorite sistemleri üzerine yaptığı çalışma, geleneksel otoriteden ussal otoriteye doğru bir kaymayı işaret ediyordu (karizmatik otorite istikrarlı otorite sistemleri arasında bir dolgu görevini görüyordu) ve birçok yerde pazarların (örneğin paranın giderek genişleyen rolüne dair tartışmasında) [6] ve otorite sistemlerinin ussallaştığı kavramını ifade ediyordu. Hatta, bir yerde, bu ussallaştırım (*rationalization*) sürecinin devamı dolayısıyla gelecek hakkında içine düştüğü umutsuzluğu dile getiriyordu:

> "Sanki... göz göre göre 'düzen' aşığı, hiçbir şeye olmadığı kadar düzene gereksinimi olan insanlar haline gelecek gibiyiz, düzen bir an için aksadığı zaman sinirli ve korkak, düzenin bütüncül bir parçası olmaktan koparıldığı zaman tamamen çaresiz kalacak insanlar. Öylesine

ki, dünyada bunlardan başka insan olmayacak: İçine kapıldığımız evrim girdabı böyle bir şey işte, sorun bunu nasıl hızlandıracağımız, yükselteceğimiz değil; insanlığın hiç olmazsa bir parçasını bu ruh kasaplığından, bu tamamen bürokratik yaşam biçiminin sınırsız egemenliğinden kurtarabilmek için bu mekanizmanın karşısına ne ile çıkabileceğimizdedir."[7]

Weber'in toplumsal değişme anlayışı, ilke olarak, sosyolojik çözümlemenin toplumsal değişmede bir yeri olabileceğini kabul eder. Çünkü ussal eylemin öğelerinden biri (bu ister bir insan, ister bürokratik bir kurum, isterse bürokratik bir yönetim olsun), daha önce de belirtildiği gibi, eylemin yeniden yöneltilmesi için bilgi sağlanmasıdır. Üstelik, daha ilerde göreceğimiz gibi, örgütlerin sosyal politika araştırmasını kullanma biçimi de budur. Fakat Weber ussal otorite kuramında, eylem için bilgi girdisini sağlayacak bir geri besleme düzeneği (mekanizma) öngörmemişti. Bu durum, Weber'in ussal veya bürokratik otorite anlayışının tamamen statik bir nitelikte olmasından ileri geliyor olsa gerek. Bu, bir makine işlevi gören insanların işgal ettiği sabit yapıdaki statülerin oluşturduğu, herhangi bir değişme düzeneğine yer vermeyen bir anlayış idi. Sebebi ne olursa olsun, ussal otorite kuramında, bilginin politikaya yol gösterme rolüne yer verilmemişti.

Bir başka klâsik toplumsal kuramcının, Emile Durkheim'ın yapıtlarında incelediğimiz türden kuramsal bir yönelime çok daha az yer vardır. Değişmenin temel itici gücü olarak Marx'ın ekonomik koşulları göz önünde tuttuğu noktada, Weber değer yargılarını (hiç olmazsa yapıtlarının bir bölümünde), Durkheim toplumsal ve demografik koşulları (aynı zamanda emeğin parçalanmasına ve uzmanlığın artmasına yol açan teknolojik gelişmeyi) görmüştür. Durkheim, toplumun öğrencisiydi, kendisinin ya da başkalarının sosyolojik çözümlemelerinin toplumsal değişme sürecine nasıl gireceği, ya da gelecekte bu tür çözümlemelerin ne şekilde toplumsal eylemin bir parçasını oluşturacağı sorusunu hiçbir zaman sormamıştı. Gelecekteki toplumsal gelişmelerle ilgili tahminlerde bulunmaktan geri durmadı, hatta kimini açıkça destekledi (özellikle ilkel toplumdaki mekanik dayanışmanın yerini alacak meslek gruplarının oluşturulmasını önerdiği, *Emeğin Bölünmesi* kitabının ikinci baskısının önsözünde), fakat toplumsal değişme anlayışında sosyolojik çözümlemeye yer yoktu.

Kuşkusuz, klâsik toplum kuramcılarının yapıtlarının daha derinlemesine incelenmesi ile, sosyolojik çözümlemenin toplumsal rolüne ilişkin birçok başka fikir günışığına çıkarılabilir. Fakat genelde, ilk sosyologların bu konuda pek çalışmadıkları görülmektedir. Aslında bu duruma pek şaşırmamak gerek, sosyolojik çözümleme daha emekleme dönemindeyken ona toplumun işleyişinde önemli bir rol yüklemeye çalışmak haddini bilmeyen, veya hiç olmazsa hayalci bir tavır olurdu. Politika araştırmasının yaygın olduğu günümüzde, bunun toplumsal rolüyle ilgili sorular kendiliğinden ortaya çıkıyor; çünkü bu rol ihmal edilebilecek kadar küçük ya da zayıf değil. Fakat klâsik kuramcıların döneminde, toplumsal kuramın kendisine yönelmesi için pek bir sebep yoktu.

Klâsik Avrupa kuramcılarıyla çağdaş olan Amerikan sosyolojisinin başlangıç dönemi ise, sosyolojinin toplumsal rolüne daha değişik bir yaklaşım getirmiştir. Amerikan sosyologları pragmatik reformculardı: Avrupa'da kimi zaman sosyoloji ile sosyalizm birbirinden ayırdedilemezken, Amerika'da sosyoloji toplumsal sorunlar ve reformlarla içiçe gelişiyordu.

Ross, Ward ve Small gibi ilk Amerikan sosyologları, araştırmacı değil, reformcuy-

dular. Pek çoğu papazlık eğitiminden gelmişlerdi ve burada edindikleri çalışma üslubu dersler, yazma ve vaazlar- sistematik araştırmadan çok farklı idi. Bunlardan sonra gelenlerin -özellikle Park ve öğrencilerinin- başlattıkları araştırmalar, daha ziyade toplumsal sorunlarla, özellikle kentle ilgili idi. Bu çalışmalar, Charles Booth[8] ve Henry Maylew[9] gibi birkaç Avrupalı toplumsal reform sosyoloğunun çalışmalarına benzer biçimde, çok daha ampirik temellere oturuyordu. Bu haliyle, politika için veri oluşturabilecek sağlam ve somut araştırmalar ortaya konuyordu. Ancak, dayandıkları kuramsal varsayımlar, bu çalışmanın politikayı nasıl etkileyeceği konusunda pek basit bir anlayışı yansıtıyordu. Bu çabaların ardında yatan üstü kapalı yöneltilmiş değişme kuramı, sergileme (exposé) kavramına dayanıyordu: Kötü koşulları sergilemek onu düzeltecek güçleri harekete geçirir.

Böylece, değişik bir biçimde ve değişik nedenlerle de olsa, Amerikan sosyolojisi, başlangıçta, sosyolojik çözümlemenin toplumsal rolünü belirleyen bir kurama, Avrupa sosyolojisinden daha fazla yaklaşamıyordu.

Amerikan sosyolojisi, ilk dönemleri ile yakın geçmişi arasındaki geçiş döneminde (yani kabaca 1930 ile 1960 arasında) toplumsal sorun ve toplumsal reform yaklaşımını reddederek, düşünsel açıdan zengin Avrupa geleneğini özümsemeye çalıştı. [Bu yeni yönelimdeki en önemli adımlar, Sorokin'in Harvard'a atanması (1960) ve Parsons'ın *Toplumsal Eylemin Yapısı*'nı yayımlaması idi (1937).[10]] Düşünsel yönünün böylece giderek ağır basması ile kendisine bilimsel bir özgörünüm *(self-image)* atfeden sosyoloji, toplumsal sorun yaklaşımlarını reddederken, sosyolojik çözümlemenin toplumsal rolüne dair bir kurama bünyesinde yer ayırmıyordu.

Aynı zamanda, sosyolojinin bu yeni bilimsel özgörünümü, disiplinin kendi içinde bilgi dağarını arttırma amacına yönelmiş ampirik araştırmaları teşvik etti. Bu, bilimsel bir yapının inşası görevine aykırı düştüğü gerekçesi ile sosyolojik çözümlemeye siyasal bir rol yüklemenin üstü kapalı olarak reddedildiği anlamına geliyordu. Ampirik araştırmaların mikrososyolojik, kuramsal çalışmanın ise makrososyolojik düzeyde olması önemli değildi; araştırma ile kuram arasındaki ayrılık vurgulansa dahi, her ikisi de bu disiplinin yaratılması için çaba harcıyordu ve -aslında temel bir sosyolojik soru olan- bu disiplinin oluşturduğu bilginin toplumdaki gelişmeleri nasıl biçimlendireceği sorusuna ayıracak vakitleri yoktu.

Bu dönem içinde, sosyolojinin bir dalı farklı bir yol izledi (ve bu yüzden disipline hakim olan akım tarafından önemsenmedi). Bu, başlıca Tarım Bakanlığının ve eyalet üniversitelerinin bakanlığa bağlı tarım okullarının idaresi altında tarımdaki yeni gelişmelerin uygulamaya nasıl yansıdığı konusunu araştırmak görevini yürüten, kırsal kesim sosyolojisi idi. Bu araştırmada politikaya yön vermesi beklenen bilgi aslında sosyolojik değil, teknolojikti: Gübre teknolojisindeki, arazi kullanımındaki, melez tahıllardaki ve bilimsel yöntemlerle besicilikteki gelişmeler gibi. Fakat, yazımızın konusunu oluşturan sosyolojik soru, yani politika ile yakın ilişkisi olan bu araştırma sonuçlarının toplumsal değişmeyi nasıl etkileyeceği sorusu, burada da geçerliliğini koruyordu.

Kırsal kesim sosyologlarının bu çalışmaları, plânlı toplumsal değişme içindeki özgül bir süreci, toplumsal yayınımı *(diffusion)* gün ışığına çıkarmaya başladı (bkz. Rogers ve Shoemaker, 1971).[11] Tarımda politikayı belirleyenler tek bir merkezî otorite

değil, dağınık bir alana yayılmış çiftçilerdi, kırsal sosyologlar, bu tür bir toplumsal karar mekanizmasında bilginin uygulamayı hangi toplumsal süreçlerden geçerek etkilediğine dair geniş bir bilgi birikimi elde ettiler. Yerel topluluktaki farklı statüdeki kişilerin farklı rolleri, değişme âmillerinin, "uzman"ların ve iletişim araçlarının etkileri keşfedildi.

Bu araştırmanın sonuçları yalnızca tarımdaki yeniliklerin plânlı değişmeye dönüştürülmesinde değil, politika bağlamındaki araştırmanın (ister toplumsal, ister ekonomik, ister teknik olsun) tek bir otoriteden ziyade dağınık karar odakları tarafından uygulamaya geçirileceği her türlü alan açısından önem taşımaktadır. Elde edilen sonuçlar üzerinde uzun uzadıya çalışılmış ve yalnızca modern toplumlarda değil,[12] gelişmekte olan ülkelerde de sağlık, tarımsal değişme ve diğer olgular üzerinde de uygulanmıştır.[13] Bu çalışma, yeni fikirlerin ve bilgilerin toplumsal eyleme dönüşmesi süreci hakkında en gelişmiş, ve yaygın uygulama alanı bulmuş sosyolojik birikim olma özelliğini taşımaktadır.

Öte yandan şu da aşikâr ki, bu tür çalışma, sistematik bilginin sosyal politikada rolü sorununa sağlıklı ve geniş kapsamlı bir kuramsal yaklaşım getirmekten uzak kalmaktadır. Sonuçları, politikanın uygulama alanına geçirilmesi sürecinin dağınık ve çok odaklı özellikler taşıdığı alanlarla sınırlı kalmaktadır. Bir yandan da, tam aksine, toplumsal araştırma sonuçlarının yayılımına özgü kalmamaktadır. Yani, sosyolojik bilginin toplumsal rolüne ilişkin bir kuramdan bir bakıma daha dar, bir bakıma daha geniş bir anlam taşımaktadır.

Son zamanlarda, sosyolojik araştırmanın toplumdaki rolüne ilişkin olarak, plânlı toplum tasarıları kuran 19. yüzyıl ütopyacı sosyalistlerinin yaklaşımına pek yakın yeni bir yaklaşım oluşmaya başladı. Fizik sistemlerdeki denetim kuramından aktarılan bu yaklaşım, aşağıdaki tabloyu çizmektedir: Yönetim kararları alır, uygulanan politikanın sonuçları sistematik olarak gözlenir ve veri girdisi olarak karar merkezine geri döner, bu geri besleme *(feedback)* dayanak alınarak politika yeniden yönetilir. Bu durumda geri besleme halkasının bir yarısını sosyal politika araştırması oluşturmaktadır.

Bu yaklaşım en azından Keynes'den beri ekonomi alanında uygulanmaktadır. Makroekonomik düzeydeki politikalar işsizlik belli bir noktaya ulaştığı zaman kamu harcamalarının arttırılması, merkez bankasınca para arzının denetlenmesi gibi öğeleri içerir. En önemlileri, fiyat endeksleri ve işsizlik istatistikleri olan ekonomik göstergeler, birçok ülkede (A.B.D.'nde İşgücü İstatistikleri Bürosu tarafından) düzenli bir biçimde derlenmektedir. Buna ek olarak Federal Reserve Board, para arzını kısma veya arttırma politikasını belirlemek için tüketici beklentileri üzerinde araştırmalar yaptırmıştır.[14] Ekonomik politikanın bu bilgi ihtiyacı, açıkça politika ile bağlantılı olan araştırmanın ilk örneklerini doğurmuştur.

Ancak sosyal politika için bu yaklaşım oldukça yenidir. Bu konuda en açık seçik görüşleri ortaya koyan toplumsal düşünürlerden biri, sosyal politikanın alışılagelmiş çıkarların etkileşimi yolu ile değil de, açık toplumsal deneylerle oluşturulacağı bir "deneyen toplum" kavramını geliştiren Haworth'dur.[15] Buradaki anafikir, toplumsal deneylerle pilot çalışmalardan politikayı belirleyenlere doğru akan geri beslemenin, sosyal politikanın temeli olan bilgi tabanını oluşturacağı bir toplumdur. Bu, uygun politikaya varmak için, sosyal bilim yöntemlerini kullanarak optimumu arama süreci içindeki us-

sal bir toplumun görüntüsüdür. Donald Campbell bu yaklaşımı geliştirerek, Haworth'un öngördüğü rolü üstlenebilecek toplumsal deney örnekleri ve yöntemleri ortaya koymuştur.[16]

Yalnızca sosyal bilimin ürettiği bilginin değil, aynı zamanda politika bağlamında bilimsel süreçlerle üretilen her türlü bilginin rolüne dair yazmış olan Jürgen Habermas, sosyal politikada gözlenen bu geri besleme olgusu ile ilgili olarak, Haworth'unkine çok benzer bir anlayışa sahiptir. Ancak Habermas, geleceğin bu olası toplumunu iyi bir şey olarak değil, kötü, tehditkâr bir manzara olarak görür (Aşağıdaki alıntı oldukça uzundur, zira Habermas'ın geleceğe ilişkin düşünceleri oldukça karmaşıktır ve yüzeysel bir fikir edinmek için dahi uzun bir alıntıya gerek vardır):

> "Toplumun plânlı yeniden inşası için kullanılacak model, sistem analizinden alınmıştır. Kural olarak, tek tek girişimleri ve örgütleri, hatta politik ve ekonomik alt sistemleri ve bütünü ile toplumsal sistemleri dahi kendi kendini düzenleyen sistemler şablonuna göre kavramak ve çözümlemek mümkündür. Kuşkusuz, sibernetik bir gönderme çerçevesini (frame of reference) çözümlemenin amaçları ile sınırlı olarak mı kullandığımız, yoksa belirli bir toplumsal sistemi bu şablona göremi örgütlediğimiz önemli farklar doğurabilir. Fakat bir yandan, analitik modelin toplumsal örgütlenme düzeyine aktarılması, sistem analizi yaklaşımına içkindir. Toplumsal sistemlerin bu şekilde, neredeyse içgüdüsel olarak kendi kendilerini dengelemesi amacını uygulamaya çalıştığımız zaman, garip bir perspektifle karşılaşıyoruz, şöyle ki, iki tür eylemden biri, adlı adınca, amaçsal-ussal *(purposive-rational)* eylemin davranışlar sistemi, kurumsal çerçeveye hakim olmakla kalmıyor, giderek iletişim eylemini de kendi yapısı içine alıyor. Bu düşünceye göre toplumun, daha önce başka tür bir eylemde köklenen kurumsal yapısı, bu kez, temel bir tersine dönme ile, daha önce kendisinin bir öğesi olan amaçsal-ussal eylemin alt sistemleri tarafından soğuruluyor. (*absorb*).
>
> Tabii bu teknokratik özlem, başlangıç halinde dahi hiçbir yerde gerçekleşmiş değildir. Fakat, teknik sorunlara uyum sağlayan ve pratik olanları saf dışı bırakan yeni politikalar için ideolojik bir temel yaratmaktadır. Dahası, kurumsal çerçeve dediğimiz şeyin giderek aşınmasına yol açabilecek belli bazı gelişme eğilimlerinde açıkça gözlemlenebilmektedir. Otoriter devletin hâkim görüntüsü, teknik ve işletmeci kafalı yönetimin gütme (manipülatif) hırsına geniş fırsatlar tanımaktadır. Normatif bir düzenin ahlâksal düzeyde gerçekleşmesi, kültürel anlamın paylaşılmasına yönelmiş olan ve değerlerin içselleşmesini gerektiren iletişim eyleminin bir işlevidir. Bu, giderek artan bir hızla yerini şartlı davranışa bırakırken, büyük örgütler de bu etkiyle amaçsal-ussal eylemin yapısına uyum sağlamaktadır.[17]

Habermas da, Haworth gibi, geleceğin olası toplumunun, sosyal bilim araştırmasını kendi kendini dengeleme sürecinde geri besleme olarak kullanacağı görüşündedir. Ancak, toplumsal yönetim sürecinin bu dönüşümünün, muhalefeti ve bunun toplumsal yeniden örgütlenmedeki gücünü ortadan kaldıracak bir merkezî denetim olgusuna kaynaklık edeceği düşüncesindedir.[18]

Habermas ve Haworth'un tasarladıkları (fakat farklı değerlendirdikleri) gibi bir geleceğin toplumu görüşüne sahip olunsun veya olunmasın, giderek toplumun bir parçası

haline gelen sosyal politika araştırmasının sağlam bir çerçeveye oturtulabilmesi için, geleceğe ilişkin tasarımlara, tarih felsefesine veya toplumsal değişme kuramına kesinlikle ihtiyaç vardır. Kuşkusuz bu, çerçevenin yalnızca bir öğesi, en makrososyolojik olanıdır. Buna ek olarak mikrososyolojik çalışmaya da -yani sosyal politika araştırmasının yaratılma ve kullanılma sürecinin yapısal açıdan çözümlenmesi- gerek vardır. Mikrososyolojik çalışma, politika araştırmasının içinde yaratıldığı, uygulandığı ve kullanıldığı toplumsal yapının, sonuçları ve kullanımı nasıl etkilediği sorusuna cevap verecektir. Örneğin, sorun kaynağının karar otoritesine göre toplumsal konumunun, araştırmanın gelişimini nasıl etkilediğini bilmek gereklidir. Veya ilgili bir tarafı politika araştırmasına girişmeye iten koşulları anlamak, taraflardan hangisinin sosyal bilimle daha donanmış olduğunu saptamak, önemlidir.

Bu ikinci öğeyle ilgili bazı çalışmalar yapılmıştır. Hayatının son bir kaç yılında Paul Lazarsfeld, "toplumsal araştırmanın kullanımı kuramı" adını verdiği kuram üzerinde çalışmaktaydı. Bu çalışma, başlangıç halinde de olsa, kullanım üzerine[19] bazı fikirlerin ve genellemelerin ortaya çıkmasını sağlamıştır.

Sosyal bilimin gelecekteki rolüne ilişkin makrososyolojik kuramlara dönersek, "deney yapan toplum" veya "sibernetikle denetlenen toplum" tasarımının mümkün olan tek tasarım olmadığını, hatta sosyolojik açıdan çok gelişkin bir düzeye ulaşmadıklarını dahi söyleyebiliriz. Bunların olası kusurlarını ve ayrıca alternatif görüş açılarını göz önüne sermek için, alternatif bir tasarım hakkında fikir vermek uygun olur.

İlk göze çarpan şey, Habermas'ın da belirttiği gibi, "deney yapan toplum" kavramının, toplum sanki gerçekten de tekil amaçlara sahip tek bir eyleyiciymişçesine (aktör), tekparçalı (monolitik) ya da tekil bir niteliğe sahip olmasıdır. Sosyal politika araştırması da açıkça, ya da farkında olmadan, bu tekparçalı toplumun, daha doğrusu merkeziyetçi devletin ajanıdır. Toplumdaki çıkarların devamlı bir kaynaşma içinde olduğu göz önünde tutulmamıştır. Bu kavramın tersine, toplum kuşkusuz farklı çıkarlara ve birbiriyle çatışan amaçlara -ki Habermas buna kurumsal çerçeve adını vermektedir- sahip belirgin eyleyicilerden oluşmaktadır. Bu eyleyicilerin kimi kişiler, kimi de sendikalar, şirketler, meslek örgütleri, tüketici örgütleri, ırksal, etnik ve dinsel kuramlar gibi örgütlerdir.

Sosyal politikalar, çıkar gruplarının baskısından tamamen soyutlanmış "karar vericiler" tarafından belirlenebilir, o çıkarlarla doğrudan bağlantılı olabilir (kongre üyelerinin durumunda olduğu gibi), veya, en uçta, çıkarı bulunan tarafların eylemlerinden doğan sonuçlardan çıkarsanabilir. (Bu sonuncuya bir örnek; eğer aileler çocuklarını gönderecekleri okulu seçme konusunda tam bir serbestliğe sahip olsalardı, okul politikaları, velilerin, politikasını tercih ettikleri okul lehine yaptıkları seçimin birikmiş sonucu ile belirlenecekti.) "Deney yapan toplum" kavramı, bu üç durumdan yalnızca birincisi, yani karar verenin tamamen soyutlandığı durum için geçerli ve uygundur.[20] Diğer durumlar için uygun olan, çıkarlarını gerçekleştirmek için nasıl bir politika izlemeleri gerektiğini bilmek için geri beslemeye ihtiyaç duyan birden çok ussal eyleyicinin, birden çok karar vericinin bulunduğu bir modeldir. Böyle bir modelde toplumsal deney kavramı ve sosyal bilimin ürettiği geri besleme, "deneyen toplum" modelinde sosyal politika araştırmasının yaptığı gibi, siyasal sürecin yerini almaz. Aksine, eyleyicilerin her birine, özgül politikalar ile çıkarları arasındaki ilişkiyi güçlendirmesini sağlayacak bilgi

tabanını sağlayarak, politik sürecin bir tamamlayıcısı olur. Hastane çağrışımı yaratan "deneyen toplum" modelinde olduğu gibi politik çatışmayı azaltmaz, yalnızca daha iyi bilgilendirir. Burada belirtilen türde yaklaşımlar, son zamanlarda ortaya çıkarak biçimlenmeye başlamıştır. Bu konuda en gelişmiş tasarımı ortaya koyan, muhtemelen *Sosyal Bilimin Toplumsal İşlevi* ile Duncan MacRae'dir.[21] MacRae'nin kitabına, sosyal bilimi kendi toplumsal rolüne ilişkin olarak yeni bir bilinç çağına taşıyacak bir türün ilk temsilcisi gözüyle bakılabilir.

Ancak, eğer toplumdaki politika sürecine ilişkin bu görünüm ve modellerin, politika sürecinin bizzat politika araştırması ile çarpıtılmasına yol açması istenmiyorsa, politika araştırmasına ilişkin daha derin ve ayrıntılı bazı kuramların da incelenmesi gereklidir. Özellikle, çıkar sahibi tarafları, politika araştırmasını kullanmaya veya kullanmamaya veya daha az veya daha çok kullanmaya iten nedenlerin bilinmesi önemlidir. Örneğin politika araştırması sonuçlarının kamunun malı olması (genel olarak bilginin öyle olduğu gibi), politika araştırmasının yaratılmasında çıkar sahibi tarafın tekil örgütlenme düzeyinin önemli bir etken olduğu anlamına gelir. Bu konuda bir örnek, federal hükümetin, okullarda ırk ayrımının ortadan kaldırılmasına ilişkin olarak yaptırdığı araştırmalardır ki, ayrımcılığa ilişkin anlaşmazlıklarda şehirler genellikle federal hükümetin karşısında yer almaktadır. Başka bir örnek de, tüketicinin sağlıklı bir seçim yapabilmesi için tüketim maddeleri ile ilgili hemen hiç araştırma yapılmazken, buna karşılık daha güçlü ve örgütlü üreticilerin pazar araştırmalarına sık sık başvurmalarıdır.

Mikrososyolojik toplumsal araştırma kuramını burada ayrıntılı olarak incelememiz mümkün olmamakla birlikte, bu konuda yapılan bazı çalışmalarla[22] ilgili olarak birkaç noktaya dikkati çekmek yararlı olacaktır.

Toplumsal Araştırmanın Toplumsal Rolü Hakkındaki Mikrososyolojik Kurama İlişkin Bazı Noktalar:

Farklı normlarla yönetilen ve farklı özelliklere sahip iki ayrı dünya bulunduğunu tasarlamak yararlıdır. Bunlardan biri sosyolojik araştırmanın yapıldığı ve toplumsal kuramların geliştirildiği, sosyolojik bilginin ya da disiplinin dünyasıdır. Diğeri ise politikaların uygulandığı ve sonuçta bazı oluşumların ortaya çıktığı eylem dünyasıdır.

Eylem dünyası çeşitli taraflar arasında bir eylemler ve tepkiler sürecinden oluşur. Bu nedenle, disiplin dünyasında bulunmayan iki önemli özelliğe sahiptir: Belli bir eylemdeki çıkarları farklı olan, hatta bazen çatışan ilgili taraflar bunlardan biridir: İkincisi ise, eylemler bir süreç içinde geliştiğinden ve sonraki eylemler öncekilere bağlı olarak ortaya çıktığından, zaman öğesidir. Disiplin dünyası eylem dünyasından soyutlanmış bir bilgi dünyasıdır kendine özgü bir varlığa ve yapıya sahiptir.[23] Disiplinin normları ve değerleri tarafsız araştırmayı, gerçeği aramayı ve bilginin serbestçe iletişimini öngörür. Eylem dünyası ise gizliliğe, çıkar çabasına, değerlerin farklılaşmasına cevaz verir.

Bu ayrımın önemi şurada yatar: Politikaya ilişkin sosyolojik çözümleme disiplin dünyasında yapılırken, sorunlar eylem dünyasında ortaya çıkar, sosyolojik çözümleme sonucunda elde edilen bilgi de, tekrar eylem dünyasına döner. Demek ki politika araştırması, "saf" ya da "disipline özgü" araştırmaların tersine, her iki dünyayı ve bunlar arasındaki geçiş noktalarını da kapsar. Bu durumdan bazı sonuçlar çıkarabiliriz. En

önemlilerinden biri, sosyal politika araştırmacısı ile eylem dünyası arasındaki ilişki konusudur. Eylem dünyasında çıkar sahibi taraflar bulunduğuna göre, kimi durumlarda bağımsız hareket etse de, politika araştırmacısı bu taraflardan birinin adamı durumundadır. Politika araştırmacısı karakteristik olarak şu üç rolden birindedir:

a) İzleyici politikayı belirleme sorunu ile karşı karşıya olan bir tarafın adamı (işçisi, danışmanı veya müteahhidi olabilir). Pazar araştırmasında olağan durum budur, söz konusu taraf, politikayı uygulamakla görevli olan bir kurum olduğu zaman da durum böyledir (örneğin konut yardımı deneylerinde İmar ve İskân Dairesi, gelir garantisi ve sağlık sigortası deneylerinde Sağlık, Eğitim ve Sosyal Yardım Dairesi).

b) Politikayı belirleyen taraf olmamakla birlikte, izlenecek politikadan etkilenecek kişileri şu veya bu şekilde temsil eden "üçüncü tarafların" adamı. Vakıflar genellikle bu durumdadır. Örneğin Vera Vakfı, kefaletle serbest bırakılmada istenen kefalet miktarlarının azaltılabileceği umudu ile, halen bağlı bulunan kefalet senetlerinin etkisi üzerinde bir araştırma başlatmıştı.

Bazen de federal hükümet, yurttaşlarını temsilen, yerel yönetimlerin ya da özel şirketlerin politikaları üzerine araştırma yaptırırken "üçüncü taraf" durumunda olmaktadır. Bu, özellikle, araştırmayı yaptıran kurumun NIMH (Ulusal Akıl Sağlığı Enstitüsü) ya da NIE (Ulusal Eğitim Enstitüsü) gibi, idarî yetkiye sahip olmayan, yalnızca araştırma ve gelişmeyi destekleme işlevine sahip bir kurum olduğu durumlarda geçerlidir. Örneğin NIE, eğitim programları, sınıf düzeni, okulların finansmanı, ırk ayrımının ortadan kaldırılması, meslek eğitimi gibi konularda, sonuçların çocuklara (bazı durumlarda öğretmenlere) daha yararlı eğitim politikalarının ortaya çıkmasını sağlaması amacıyla yapılan araştırmalara kaynak sağlamaktadır. Aynı şekilde, NIMH *Fakirler Daha Çok Ödüyor*[24] adında bir kitap ortaya çıkarmıştı, Harlem'deki perakendeci dükkânları üzerine bir araştırma yaptırarak,NIMH'in üstü kapalı amacı, Harlem sakinlerine yarar sağlamaktı. Şurası ilginçtir ki, bu tür araştırmaların NIE veya NIHM gibi kurumlar aracılığıyla örgütlenmesi, bu araştırmaların sonuçlarının toplumsal eylem için sağlıklı bir bilgi tabanı oluşturmasına ilişkin üstü kapalı bir kurama dayanmaktadır. Bu üstü kapalı kuram doğru değilse, sosyal politika araştırmasının değeri de pek fazla olmayacaktır.

c) Bağımsız araştırmacı. Bu durumda da, araştırmacının kendi değer yargıları, araştırma konusu sorunu ve incelenen özgül konuları etkileyecektir.

Politika araştırmasının kimlerin himmeti altında yapıldığına dayanan bu sınıflandırma oldukça kabadır ve bazı çeşitlemeleri dışlar. Örneğin, politika araştırmacısı genellikle politikayı belirleyen örgütün bir adamıdır, fakat doğrudan ilişki, bu örgütün araştırma bölümü ile kurulur, örgütün kendisi ile değil. Veya, politikanın belirlenmesi sürecinin merkezî değil de dağınık bir niteliğe sahip olduğu alanlarda, araştırmayı yaptıran politikayı belirleyen değil de, onu etkilemeye çalışan bir taraf olabilir. Örneğin, New York Öğretmenler Federasyonu (NYFT), kendi desteği ile başlatılan New York'daki "Daha Verimli Okullar" programının sağladığı veriler üzerinde bir araştırma yaptırmıştı. Federasyon bu program ve araştırmalarla, eğitim politikasını etkilemeyi amaçlıyordu.

Bu kaba sınıflandırma her şeye karşın, disiplin dünyası ile eylem dünyası arasındaki ilişkinin karmaşıklığının doğurduğu sorunlar hakkında bir fikir vermektedir. (a)'da sözü edilen durumda, araştırma konusu, politikayı belirleyen kurum tarafından algılandığı

şekli ile ortaya konur, araştırma sonuçlarından elde edilecek çıkarsamalar da, büyük olasılıkla, bu kurumun çıkarlarına ağırlık tanıyacaktır. Ayrıca, araştırma sonuçlarının gizliliği de kimi zaman sorun oluşturmaktadır. (b) ve (c)'de de, araştırma konusu yine ilgili tarafın (veya görünüşteki temsilcisinin ki, bu ikisi farklı olabilir) algıladığı biçimdedir, sonuçlar da bu tarafın çıkarlarına meyil edecektir.[25] Araştırmacının toplumsal konumundan kaynaklanan öznellik bir yana, (b) ve (c) durumlarında araştırma sonuçları politikayı belirleyenler tarafından daha az kullanıma sahip olacaktır, çünkü üretilen bilgi, politikayı belirleyenin algılanan politik ihtiyaçlarına yöneltilmiş olmayacaktır. İleride de görüleceği gibi, (b) ve (c)'de anılan türdeki araştırma sonuçlarının kullanılmayacağı anlamı çıkarılmamalıdır. Zira bu sonuçlar başkaları tarafından ulaşılabilir oldukları zaman, geniş ölçüde kullanılmışlardır.

Bu bölümde incelenen örnekler ve bunlardan yapılabilecek çıkarsamalar, sosyal araştırmanın toplumsal rolüne ilişkin bir kuramın geliştirilmesi için bir gizilgücün varolduğuna işaret etmektedir. Bu kuram henüz emekleme çağındadır, fakat politika araştırmasının giderek gelişmesi, kuramın uzun süre bu durumda kalmayacağını göstermektedir.

Bu kuramın öğelerinden biri, sosyologları uzun süre meşgul eden bir tartışma ile yakından ilişkilidir. Bu tartışmanın sosyolojisinin kendisini tanımlaması açısından önemi karşısında, durumu gözden geçirmek yararlı olur.

Sosyolojik Çözümlemenin Değerler İle İlişkisi

Sosyolojik çözümleme, sosyal politika açısından önemli etkiler yaratma gizilgücüne sahip soruların sorulduğu her noktada, sosyolojik çözümlemede değer yargıları konusu gündeme gelmiştir. Sosyoloji "değerlerden arınmış" mı olmalıdır? Üstelik "değerlerden arınmış" olmak, ne anlama gelir? İlke olarak, sosyologlar arasında bu konuda geniş ölçüde bir görüş birliği vardır, fakat pratikte, bu soruya verilecek cevabın farklı bölümleri üzerindeki farklı vurgulamalar, geniş tartışmalara yol açmıştır.

Weber, sosyal bilimle sosyal politikanın ilişkisinde değer yargılarının yeri hakkındaki görüşleri ile, ilk sosyologlar arasında bu konuda en açık tavrı ortaya koymuş olanıdır. Bu görüşleri açıklamasını sağlayan vesile, *Achiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*'in editörlüğüne getirilmesi dolayısıyla yazmış olduğu başmakaledir. *Archiv* uzun süre sosyalist öğretiye yakınlık duyan editörlerin yönetimi altında bulunduğundan, bu değişiklik, derginin politik yöneliminde de önemli bir değişiklik olmuştur.

Weber yayın politikasını açıklarken, her şeyden önce, sosyolojik çözümlemenin değerlerle, amaçlarla ve politik reçetelerle ilişkisi konusunda süregelen kavram karmaşasını gidermek çabasına girmiştir. Weber'in bakış açısını burada ayrıntısı ile incelemeyi gerekli görüyorum, çünkü içerdiği öğelerin yalnızca sosyolojik makalelerle ve Weber zamanının tarihsel çözümlemesi ile değil, günümüzde politika bağlamında uygulanan ampirik araştırma ile de yakından ilişkili bulunduğuna inanıyorum. Weber, sosyoloğun rolünün bilgi sağlayacak teknik çözümlemeler yapmaktan ibaret olduğunu ve daha ileri gitmeyeceğini öne sürmektedir:

> Ancak bu çözümlemenin sonuçlarını bir karar vermek amacıyla kullanmak, bilimin üstlenebileceği bir görev değildir, bu, eylem içindeki, bunu isteyen insanın görevidir: Kendi vicdanına ve kişisel dünya görüşüne göre, mevcut değerleri tartar ve seçer. Bilim, bu kişiye,

> eylemlerinin, tabii koşullara göre eylemsizliğinin de doğuracağı sonuçların, bir takım değerlerin yüceltilmesi, kiminin de reddi anlamına geleceği bilincini verecektir.[26]

Weber burada, bilgiyi üreten sosyal bilimci ile bunu kullanan eylemci, "politika belirleyici" arasında keskin çizgilerle bir ayrım yapmaktadır. Ancak "sosyal bilim"in bu bilgi üretici, değerlendirme işlevini üstlenmeyen bir alana sınırlamakla birlikte, "sosyal bilimcilerin" bu sınırı aşabileceklerini de kabul etmektedir. *Archiv*'in alacağı yeni görünümü açıklarken, şöyle der:

> Bu derginin sayfalarında, ister istemez, sosyal "politika"da bulunacaktır, yani "sosyal bilim"e ek olarak ideallerin belirtilmesi, yani olguların çözümlenmesi. Fakat bu tartışmaların "bilim adı altında sunulmasını elimizden geldiği kadar engelleyecek, bu ikisinin birbirine karıştırılmasına izin vermeyeceğiz. Bu nedenle, bilimsel özgürlüğün ikinci temel kuralı, böyle durumlarda bilimsel araştırmacının susarak, eylemci, değerlendirme yapan kişinin konuşmaya başladığı noktanın okuyucuya (ve tekrar söylüyoruz ki yazarın kendi kendisine) kesinlikle bildirilmesinin gerekliliğidir... Bu söylediklerim yalnızca kavram karmaşasına yöneliktir, yoksa kişinin kendi ideallerinin açıklıkla ve dürüstlükle tartışmaya dahil edilmesine değil."[27]

Görüldüğü gibi Weber, "bilimsel araştırmacı" ile "değerlendirme yapan, eylemci kişi," arasında kesin bir ayrım yapmaktadır, bu iki özellik aynı kişide birleşse dahi, Weber buna ek olarak, bilimsel olmayan değerlerin sosyal bilim araştırmasında etkinlik kazanacağı bir başka özel alanın da varlığından söz etmektedir. "Sosyal bilimlerde, bilimsel sorunsalın ortaya konmasına yol açan dürtü, gerçekte her zaman pratik sorulardan doğmaktadır" der.[28] Sosyal bilimcinin, hangi pratik soruların politik kararları etkileyeceğine ilişkin değer yargıları, kuşkusuz, sorunsalın seçiminde önemli bir rol oynayacaktır - tabii, sorunsalı seçenin sosyal bilimci olduğunu varsayarsak, bu yalnızca yukarıdaki sınıflandırmadaki (c) için geçerlidir.

Weber, sosyal bilimciyi, farklı işlevlere sahip olduğu iki durumda görür. Biri, değerlerin dışlanacağı, bilimsel araştırmacılıktır. İkincisinde ise sorunsalı seçen kişidir, izlenecek politikaya ilişkin olarak burada belirteceği tavsiyeler veya fikirler, sosyal bilimcinin değerleri ile yönlendirilebilir.

Bu anlayış, daha önce eylem dünyası ile disiplin dünyası arasında yapılan kavramsal ayrımı destekler niteliktedir. Bilimsel araştırmacı olarak sosyal bilimci, disiplin dünyasının sınırları içindedir ve bu dünyanın normlarına göre davranacaktır. Sorunsalı seçerken ve sonuçlardan çıkarsamalarda bulunurken ise, aynı kişi, eylem dünyasındaki kendi değerlerini ve çıkarlarını gözetebilir.

Sosyal bilimcinin bu iki rolü arasındaki ayrım, sosyal bilimin sosyal politikaya uygulanmasında hâlâ önemli bir sorun olarak durmaktadır. Sorunu karmaşıklaştıran bir nokta daha vardır: Bir konuya ilişkin bilgi birikiminin artmasına katkıda bulunmuş bir sosyal bilimci (ya da doğal bilimci), başkalarının gözünde, değerlerini içeren önermelerine önemli ölçüde güç kazandıracak bir saygınlığa yükselir. Örneğin, ilk atom bombasının patlatılmasından hemen sonraki dönemde, bombanın kullanılması hakkındaki görüş ve tavsiyeleri için fizikçilere başvuruluyordu, çoğu da etraflı bir şekilde görüşlerini açıklıyorlardı. *Atom Fizikçileri Bülteni*, politik bağlamdaki bu tavsiyeler için bir forum oluşturmak amacıyla çıkarılmıştı.

Son zamanlarda, araştırmalarıyla ilgili politik konularda, sosyal bilimcilerin görüşlerine, benzer bir şekilde sıkça başvurulmaktadır. Suçla mücadelede nasıl bir politika izlenmelidir? Okul otobüsleri, okullardaki ırk ayrımcılığını önlemekte bir araç olarak

kullanılabilir mi? Çocuk suçlular nasıl azaltılabilir? Yoksulların iskânı için nasıl bir politika izlenmelidir?

Günümüzde, politika araştırması yapan sosyal bilimcilerin, eylem dünyasında, değerlerini içeren önermelerini haketmedikleri ölçüde güçlü kılacak bir saygınlığa eriştikleri gözlenmektedir.[29] Örneğin çocuk sağlığı politikası, sağlık politikası, suçla mücadele, okullarda ırk ayrımı ile mücadele, sosyal yardım programları, konut politikası, ulaşım sistemleri, çevre sorunları, istihdam politikaları ve daha birçok konudaki yaşama faaliyetlerinde resmî olarak sosyal bilimcilerin görüşlerine başvurulmaktadır. Bu konuların çoğunda yasa koyucu yalnızca olgusal açıdan bilgilenmekle yetinmemekte, bu sonuçların politika açısından taşıyacağı anlama ilişkin sorular da sormaktadır.

Olgusal bilgilerin ve değerlerin bu karışımı, sosyal bilimcilerin söyledikleri basın ve yayın organlarında yer aldığı zaman daha da belirgin hale gelmektedir. Bu durum, okullarda ırk ayrımının önlenmesi konusunda, *Washington Post* gazetesinde "Kafa Karıştıran Sosyal Bilimci" başlıklı bir makalenin yayınlanmasına varacak kadar ileri gitmiştir.[30]

Her ne kadar Weber'in politika araştırması yapan sosyal bilimcinin iki rolüne ilişkin olarak yaptığı analitik ayrım belirli ve kesinse de, bu iki rolün ampirik düzlemde birbirinden ayrılması fazlasıyla zordur. Bunun sonucunda, araştırmacının politikaya ilişkin kendi değerlerinin izale edilmesi mümkün olmayabilir. Bu tür taraflılığı önlemek için, araştırmanın başlatılması ve sonuçların açıklanmasına ilişkin yeni bir toplumsal yapı yaratmak, daha uygun düşebilir.[31]

Sosyolojide değerlerin yeri konusunun önemi, sosyolojik söylemde de artmaktadır. Bir tarafta, görevlerinin yalnızca teknik nitelikte olduğunu, kendilerinin de, sorun düşünsel açıdan heyecan verici olduğu sürece onu doğuran değerlerle veya sonuçların toplumsal anlamı ile ilgilenmesi gerekmeyen bilimsel araştırmacılar olduklarını söyleyenler yer almaktadır. Bu tür araştırmacının prototipi, hiç olmazsa diğer tarafın gözünde Paul Lazarsfeld'di; "Amerikan ampirik sosyolojisi" de, II. Dünya Savaşından bu yana, prototipikti.

Bu yaklaşıma karşı olanlar ise sosyal bilimcinin diğer yönüne, sorunsal seçimini ve alacağı politik tavrı biçimlendiren (ya da biçimlendirmesi gereken) değer yargılarına ağırlık tanımaktadırlar. Bunlar karakteristik olarak sosyolojik solculardandır çoğu Marxist bir gelenekten yetişme Avrupalılar olmakla birlikte, aralarında Amerikalı sosyologlar da vardır. Bu yaklaşımı benimseyen Amerikalılara iyi bir örnek olan C. Wright Mills, teknisyenlere karşı savını polemiğe açık olan *The Sociological Imagination*'ında ortaya koyar.[32] Bu yaklaşımı en açık seçik ortaya koyan, değerlerin sosyolojik girişime dahil edilmesi gerektiğini savunduğu *Knowledge for What?* ile Robert S. Lynd'dir. Şunu da belirtmek gerekir ki Lynd, sosyal bilimcinin değerden arınmış ve değer yüklü çalışmaları arasındaki ayrımı, en az Weber kadar açıklıkla kavramıştı. Şöyle demektedir: "Değerler, araştırma için 'önemli' sayılan sorunsalın seçiminde uygulanabilir, uygulanmalıdır da. Bu aşamadan sonra, eldeki verilerin taşıyabileceği anlamları çözümler ya da yorumlarken ise, değerlere yine de başvurulabilir, fakat başvurulmamalıdır."[33]

Değer yargılarına daha güçlü roller yükleyenler de vardır. Howard Becker, "Kimden Yanayız?"[34] başlıklı, *Sosyal Sorun Etüdleri Derneği*'nin başkanlık konuşmasında, yalnızca değerlere önem verilmesini değil, sosyal bilimcilerin *belirli* ve özel bir değerler kümesine, toplumsal konumda aşağı durumda olanlardan, hükmedilenlerden yana olan değerlere bağlanmalarını savunmaktadır. Lynd de bu savı doğrular biçimde, sorunsalın

seçiminde değerlerle ilgilenilmemesinin varolan kurumlaşmış değerlerin güçlendirilmesi sonucunu doğurduğunu söylemektedir: Sosyal bilimci, bir takım değerlere önem vermemekle onlardan kaçınamaz. Böyle yaptığı zaman, "Amerikan yaşam biçimi"nin doğruluğuna ilişkin kültürel değer yargısını ve basit düzeltmelerle yetinilebileceğini zımnen kabul etmiş olur."[35]

Sorunsalın seçiminde veya araştırma sonuçlarının yorumlanmasında değerlere gereken önemin verilmemesinin, açık veya üstü kapalı biçimde statükoyu destekleme sonucunu doğurduğu, antiteknisyenlerin genel bir savı olmuştur.

Gerçekte, politika araştırmasının sonuçlarının bir sosyal sisteme zerkedilmesi, Lynd'in korktuğundan ve daha önce açıklanan ussal eylem modelinin sonuçlarından dahi çok daha karmaşık bir konudur. Bazı örnekler buna tanıklık eder: Eğitimde Fırsat Eşitliği Araştırması Kongre tarafından istenmiş, ABD Eğitim Bürosu tarafından yürütülmüştü.[36] Fakat sonuçları ne bu iki kurum, ne de yerel okul yönetimleri tarafından kullanılmıştı. Bunları kullananlar, eğitim kurumlarının dışındaki bazı kuruluşlardı: NAACP tarafından okullarda ırk ayrımı sorunlarının takibinde, okul yönetim kurullarındaki ihtilaflarda değişmeden yana olanlarca, büyüyen okul bütçelerine karşı çıkanlarca, yani genel olarak, okul yönetiminin içinde bulunup da politikayı destekleyenlerce değil, dışarda olup, izlenen politikaya karşı çıkanlarca kullanılmıştı. Benzer biçimde, "Başlangıçtaki Fırsat Eşitliği" *(Head Start)* konusunda Cicarelli[37] tarafından gerçekleştirilmiş araştırmanın sonuçları *Ekonomik Fırsat Eşitliği Bürosu* (OEO) yöneticilerince, her ne kadar araştırmayı onlar başlattırmış da olsalar, pek kullanılamadığı gibi onlara pek fazla yarar da sağlamadı; sonuçlar Fırsat Eşitliği karşıtlarınca kullanıldı. Irk ayrımının önlenmesi politikaları nedeniyle beyaz nüfusun şehirlerden göçmesine ilişkin bir araştırmanın sonuçları da, bu politikaları yürüten HEW ve NAACP tarafından değil, bu politikaya karşı olan şehir okullarınca kullanılmıştı.[38] Ekonomistlerin asgarî ücret üzerine yaptığı araştırmalar,[39] varolan asgarî ücret politikasının taraftarlarınca değil, muhaliflerince kullanılmıştır. Aynı şekilde, eğitimde başarı sağlama sözleşmeleri bağıtlanmasının sonuçları üstüne yapılan araştırmalar da, bu politikanın savunucularından çok, muhaliflerince kullanılmıştır[40]. Kriminologların rehabilitasyon kuramlarından hareketle yaptıkları araştırmalar, Amerikan ceza kurumlarında uygulanan caydırma politikasına karşı çıkanlar için önemli bir araç olmuştu. Rehabilitasyon ilkelerinin caydırma ve ibret olma ilkelerinin yerini aldığı günümüzde, başka bazı sosyologların caydırma ve ibret teorisinden yola çıkarak yaptıkları araştırmalar, bugünkü uygulamanın karşıtlarınca kullanılmaktadır. İsveç'te, 1960'ların sonunda, geçim düzeyleri üzerinde hükümetin yaptırdığı bir araştırmanın sonuçları, basın organlarınca hükümete karşı sert eleştirilerin kaynağı olmuş, sonunda bir bakanın istifasına yol açmıştı.

Bu örnekler bir soruyu da birlikte getirmektedir: Yönetsel otoritelerin başlattığı politika araştırmasının, bu otoriteden çok yönetsel otoritenin muhalifleri için kullanışlı olmasına ya da hiç olmazsa kullanılmasına yol açan nedir? Bu sorunun yanıtının, en az iki bölümü var gibi görünmektedir. Birincisi, politika araştırmasının bazı türleri, örneğin program değerlendirme ya da varolan koşulların statik olarak araştırılması, uygulanmakta olan politikaların etkisini incelemektedir—ister pilot nitelikte olsun, ister genel bir uygulama olsun. Bu etkiler ancak nadiren, araştırmayı yaptıranın plânladığı, öngördüğü ya da iddia ettiği kadar güçlü ve yararlı olabilmektedir. Sonuçlar böyle olduğunda, uygula-

nan politikanın başarısızlığını, ya da, iddia edilen ile gerçekleşenler arasındaki boşluğu göstermektedir. Böylece politikayı eleştirmek ya da değiştirmek isteyenler için çok kullanışlı hale gelmektedir. Bir anlamda, politikaya karşı çıkmayı meşrulaştırmaktadır.

İkincisi ve daha da önemli olanı, araştırma sonuçları ile otoriter politika arasında ilkesel düzeyde ortaya çıkan üstü kapalı çelişmedir. İzlenen politika, meşruiyetini, onu belirleyen otoritenin statüsünden almaktadır. Seçimle gelen otorite söz konusu olduğunda, meşruiyet, dolaylı da olsa, izlenen politikaya seçimleri ile cevaz veren seçmenlerden kaynağını almaktadır. Oysa araştırmanın meşruiyeti, tarafsız gerçekleri ortaya çıkarma iddiasından kaynaklanmaktadır. Araştırma sonuçları izlenen politikayı desteklemediği zaman yalnızca politikayı değil, politikanın meşruiyet tabanını da sarsmış olacaktır. Sonuçlar geniş ölçüde politikanın lehinde olsa dahi, ortaya çıkardığı alternatif meşruiyet tabanı, politikaya karşı olanlara, temel meşruiyet tabanını sarsmaları için önemli bir fırsat sağlamaktadır.

Bu olgu eğitim alanında açıkça gözlenebilmektedir. Araştırma sonuçları eğitim programlarının verimsizliğini ortaya çıkardıkça, bu politikaları oluşturan ve uygulayan eğitim otoritelerinin -müdürlerin, müfettişlerin, öğretmenlerin-meşruiyeti sarsılmaktadır. Öğretmenin, öğrencilerin neyi, nasıl öğreneceklerini belirleme yetkisi, öğretmenin verimliliğinde önemli bir öğedir; bu yetki, araştırma sonuçlarının bu temel soruları yeniden gündeme getirmesi ile önemli ölçüde zaafa uğrayabilir. Eğitim veya sağlık gibi bazı alanlarda otoriteye duyulan güvenin sarsılması, uyguladıkları politika her ne olursa olsun, verimliliği önemli ölçüde azaltabilir.

Bu çıkarsamalara bakıldığında, politika araştırmasının, basındaki araştırmacı gazetecilik gibi, otorite yapılarına geniş ölçüde yer veren toplumsal sistemlerin (ki bütün toplumsal sistemlerde buna yer vardır) işleyişi üzerinde kötü yan etkilere sahip olduğu gözlemlenebilir. Her türlü otoritede bulunan mistik, tartışma konusu yapılamaz, temel "doğruluk" boyutu, yaygın sosyal politika araştırması ile tahrip edilebilmektedir.

Bu durumda, şu soru geliyor akla: Sonuçları açıklandığında otorite yapısına zarar verme özelliği, politika araştırmasının doğası gereği midir? Bunun cevabı açık değildir. Demokratik seçimlerin ve kampanyaların ataerkil veya karizmatik otorite sistemlerine zararlı olması gibi, politika araştırması da belki otoriteyi elinde tutanların belli bazı tavırları karşısında otoriteyi sarsabilmektedir. Öte yandan, tıpkı demokratik seçimlerin otoriteyi sorumluluk yükleyerek güçlendirmesi gibi, politika araştırması da, tahrik ettiği değişme ile otorite sistemini daha sağlıklı kılabilir.

Ancak, politika araştırmasının otorite sistemleri üzerindeki tümel etkisi, belli değildir. Bu belirsizlik, toplumsal sistemlerde politika araştırmasının rolüne ilişkin bir kuramın yokluğuna işaret etmektedir. Politikanın belirlenmesinde politika araştırmasının rolü arttıkça, bu soru da toplumsal değişme üzerinde çalışan bilim adamı için giderek önem kazanmaktadır.

Sunduğum örnekler, konunun, Lynd ve Mills gibi sosyologların değer yargılarının sorunsal seçiminden ve sonuçların yorumlanmasından ayrık tutulması halinde statükonun korunmasına katkıda bulunulacağından kaygı duyanların düşündüğünden çok daha karmaşık olduğunu göstermektedir. Hatta, bunun tersine yakın bir durumun gerçekleşebileceğine ilişkin belirtiler taşımaktadır: Sosyal araştırma sonuçları, araştırma otorite sahiplerinin himayesinde yapılmış olsa dahi, genellikle otoriteye muhalif olan-

ların işine yaramaktadır. Bu yararlılık bir yandan, sonuçların yayınlanmasına, yani politikanın taraftarları kadar, muhaliflerince de ulaşılabilir olmasına bağlıdır.

Bu örnekler, durumun, Lynd ve diğerlerinin kaygılandığından çok daha iyi olduğunu da göstermektedir: Sosyoloğun kendi değer yargıları, sosyal politika araştırmasının kullanılış biçimini, araştırma sonuçlarının içinde ifadesini bulduğu toplumsal bağlamdan çok daha az etkilemektedir. Araştırma sonuçları, iletişim organlarına serbestçe ulaşabilen veya politik konuların karara bağlandığı forumlarda (örneğin yargı ve yasama organlarında) etkin olabilen geniş bir çıkar grupları yelpazesi tarafından elde edilebilir oldukça, etkileri de, Lynd, Haworth, Habermas ve diğerlerinin (değişik biçimlerde) öngördüklerinden pek farklı olacaktır.

Çağdaş Sosyal Politika Araştırması

Sosyal Politika araştırmasının tarihinde çağdaş dönem, sistematik örnekleme yoluyla araştırma yönteminin geliştirilmesi ile, 1930' ların sonunda ve 1940' larda başlamıştır. Bu aracın yaratılması, daha önceleri Charles Booth'un Londra'da bir zanaat olarak yaptığı işin, sosyal araştırmacının politika bağlamında bilgi üretebileceği, yönergeleştirilmiş *(codified)* yöntemlere dayanan teknik bir iş haline geldi. Bu araştırma yöntemi otuzlarda ve kırklarda ABD' nde geliştirilmişti, Avrupa'da ise ancak II. Dünya Savaşından sonra kullanıldı. Yöntemin ABD'deki ilk kullanım alanları dört tane idi: Radyolar ve dergiler için izleyici araştırması, imalâtçı firmalar için pazar araştırması, II. Dünya Savaşı sırasında askerlerin ordu hakkındaki düşünce ve davranışları üzerine bir araştırma ve politikacılar için kamu oyu araştırması."Politika" terimini, izleyici araştırması ve pazar araştırmasının kullanıldığı ticarî kararları da kapsar şekilde kullanmakla, anlamını genişletmiş oluyorum. Ancak bu genişletme, amacımız bakımından bize yararlı olacaktır, çünkü günümüzde hükümet kuruluşları ve vakıflar adına yapılan sosyal politika araştırmasının yöntemsel ve kavramsal kökeni, sözü edilen çalışmalardır. Bir başka anlamda ele alırsak, pazar araştırması diğer tür sosyal politika araştırmalarından pek az farklıdır, çünkü sosyalist ekonomilerde, tıpkı eğitim gibi, mal ve hizmetlerin pazarlanması da hükümet politikasının bir parçasını oluşturur. Kapitalist ekonomilerde bu politikanın özel şirketler tarafından belirleniyor olması, araştırmayı veya kullanımını derinden etkilemez.

İzleyici araştırmasının ilk örneklerini, Lazarsfeld ve Stanton vermişlerdir[41]; pazar araştırmaları, kimileri *Journal of Marketing Research* gibi dergilerde yayınlanmış olmakla birlikte, çoğunlukla müşterilere verilen, yayınlanmayan raporlar şeklinde yapılmaktaydı; silahlı kuvvetler araştırması ise, savaştan sonra, dört ciltlik anıtsal *Amerikan Askeri*[42] ile yayınlanmıştır. Gerçi yayından sonra çalışma bir süre daha devam etti (bkz. Janowitz 1964).[43]

Politikacılar için kamu oyu yoklamaları, müşteriye özel raporlar şeklinde hazırlanmakla birlikte, bazen *Public Opinion Quarterly* adlı dergide çıkıyordu. POQ, kırklarda ve ellilerde, uygulamadaki amaçlar için kullanılan örnekleme araştırmasının giderek gelişen tekniğinin akademik ifade ortamını bulduğu başlıca yayındı. POQ'nin resmî yayın organı olduğu AAPOR (American Association of Public Opinion Research

- Amerikan Kamu oyu Araştırmaları Derneği), üniversitelerdeki uygulamalı araştırma gruplarından ve ticarî pazar araştırması örgütlerinden üyeleri bünyesinde barındıran, örnekleme araştırması alanındaki öncülerin örgütüydü. Çoğunun akademik ve düşünsel kökenleri ortaktı, *National Opinion Research Center* (Ulusal Kamu Oyu Araştırma Merkezi) (önce Denver'da, sonra Chicago Üniversitesinde), Gallup Kurumu, Elmo Roper, Stouffer'in savaş zamanındaki araştırma birimi, Lazarsfeld'in Columbia'daki Uygulamalı Sosyal Araştırma Bürosu gibi araştırma kurumlarında lisans-üstü çalışma veya asistanlık yapmışlardı. Bunların sonuncusu, kırklarda ve ellilerde başlıca New York'da olmak üzere yaygınlaşan ve büyüyen pazar araştırması örgütleri için en önemli insan gücü kaynağını oluşturuyordu.

Güncel politika araştırmasındaki son gelişmelerin ışığında, bu çalışmanın kurumsal konumu dikkat çekicidir. Bu tür çalışma yöntemi ilk önce üniversitelerde -Columbia, Princeton ve diğerleri- başlamıştı. Fakat birkaç yıla kalmadan, doğrudan politika ile bağlantılı çalışmaların büyük bir çoğunluğu, ticarî amaçlı pazar araştırması örgütlerince yapılmaya başlandı. Akademik araştırma kurumları, bu yeni tekniği geliştirmekte ve eleman yetiştirmekte çok başarılı görünüyorlardı. Fakat iş bir kere düzene girip olağan hale geldikten sonra, üniversiteler, ya yeterince verimli olmadıklarından, ya da müşteri talepleri konusunda yeterince esneklik gösteremediklerinden, ticarî kuruluşlarla rekabet edemediler.

II. Dünya Savaşı sırasında Savaş Bakanlığı Eğitim ve Bilim Dairesi Araştırma Şubesince yaptırılan çok geniş kapsamlı silahlı kuvvetler araştırması da, otuzların ve kırkların pazar ve kamu oyu araştırmaları ile aynı düşünsel kökeni paylaşıyordu. Sosyal psikoloji alanında çok önemli etkiler doğuran kitle iletişimi deneylerinin önemli bir yer tuttuğu,[44] Samuel Stouffer'in genel gözetimi altında yapılan ve *Amerikan Askeri*'nde yayınlanan bu saha çalışması, modern politika araştırması alanına birçok eleman kazandırmıştır.[45]

Araştırma Şubesinin yaptığı bu çalışmanın önemli bir bölümü politikaya yönelikti ve sonuçların kullanımı açısından çarpıcı örnekler ortaya koydu. Örneğin, savaştan sonra askerî personelin terhisi için getirilen puanlama sistemi, bu personelin değişik terhis politikalarına gösterebileceği gizil tepkiye ilişkin araştırma sonuçlarına göre düzenlenmişti.

Pazar, iletişim ve silahlı kuvvetler araştırmaları ile aynı sıralarda, politika ile farklı bir yönden bağlantısı olan bir başka araştırma da yürütülmekteydi (bu çalışma hakkında bkz: Lionberger 1960).[46] Bu daha önce sözü edilen, tarım teknolojisindeki yeniliklerin çiftçilerce benimsenmesi ile bir politikaya dönüştürülmesi hakkındaki, kırsal alan sosyolojisi çalışması idi. Bu çalışmanın sonuçları, yukarıda da tartışıldığı gibi, bilginin yönceltilmiş toplumsal değişmede üstlenebileceği role ilişkin bir kuramın geliştirilmesi için önemli bir kaynak oluşturmaktadır. Bu araştırma, hem yöntem hem de amaç açısından, modern politika araştırmasının öncülü sayılabilecek bir sosyal politika araştırması idi. Tarımdaki yeniliklerin yaygın ve hızlı biçimde uygulamaya geçirilebilmesi için uygulanacak politikanın belirlenmesi amacına göre tasarımlanmıştı. Yöntemleri de kamu oyu ve pazar araştırmalarında boy göstermeye başlayan yöntemlere çok yakındı: Örnekleme araştırmaları ve bunu izleyen istatistik çözümlemeler Tarım Bakanlığında bu yöntemleri geliştirenlerden biri olan Rensis Likert, daha sonra Michigan

Üniversitesindeki Araştırma Merkezine geçtiğinde, sosyal politika araştırmasında daha geniş kapsamlı olarak kullanılabilecek bu yöntemleri de beraberinde getirdi. Burada yapılan politika araştırmaları, bütün alanı kapsıyordu: *Federal Reserve Board* için ekonomik koşullar hakkındaki tüketici beklentileri (bkz. Katona 1960),[47] işverenler için endüstriyel sosyoloji alanındaki çalışmalar (bkz. Kahn 1964),[48] ve diğerleri.

1960'lar ve 1970'lerde Sosyal Politika Araştırmaları

Uygulamalı sosyal araştırma, özellikle ilk önce pazar ve kamu oyu araştırmalarında ticarî uygulamaları olan örnekleme araştırması, 1950'lerden itibaren, "kamusal" nitelikteki çeşitli toplumsal sorunları çözmek için önemli bir araç olarak görülmeye başlandı. "Müşteriler" bu kez Ford Vakfı, Russel Sage Vakfı, Carnegie Kurumu gibi vakıflar ve NIMH ve ABD Eğitim Bürosu gibi kamu kuruluşlarıydı. Genel anlayış, çocuk suçluluğu, komünal parçalanma, fakirler ve eğitim sorunları gibi nedenlerden ortaya çıkan toplumsal hastalıklar gibi önemli toplumsal sorunları çözüme kavuşturma çabasında, sistematik örnekleme araştırması ve veri değerlendirme tekniklerinin uygulanabileceği şeklinde idi. Ancak önemli bir nokta vardı: Bu kuruluşlar gerçek anlamda "müşteri" değildi, çünkü konumları araştırma sonuçlarından yararlanarak bir politika oluşturmaya ve uygulamaya elvermiyordu. Bunlar yalnızca "fon kurumu" olarak tanımlanabilecek, araştırma bursları sağlayan veya doğrudan yaptıran, herhangi bir politika uygulamaları söz konusu olmayan kendine özgü yapıda kurumlardır.

Bunun sonucunda, fonların dağılmasına yol açan önemli bir yanılsama ortaya çıktı. Yanılsama, bu kuruluşların, araştırmaları malî yönden desteklemekle politikaya şu veya bu şekilde yarar sağlayacağını varsaymalarıydı. Fonların dağılmasına da, araştırmaları sosyal politikaya bilgi girdisi sağlamak için değil, akademik yayın yapmak amacına yönelik olarak tasarlayan sosyal bilimciler yol açtı. Bu dönemde yapılan, ve çoğu ne akademik ne de sosyal politika araştırması olarak pek fazla değer taşımayan araştırma, uygulama açısından işlevleri bulunmayan bu tür örgütlerin, sosyal politika araştırmasını başlatmak için pek de uygun kurumlar olmadıkları düşüncesini doğurmaktadır. Fakat, bu örgütler üstlendikleri göreve daha başka bir açıdan yaklaşımda bulundukları takdirde, durum tersine dönebilir. Bu konuya ileride tekrar değineceğim.

Değerlendirme Araştırması, Toplumsal Deneyler ve Bunlarla Bağlantılı Diğer Çalışmalar

Sosyal politika araştırması, 1960'ların ortalarında, birkaç prototipin öncülüğünde, bugünkü biçimini almaya başladı. En önemli değişiklik, politikanın uygulanmasına ilişkin işlevler ve sorumluluklar yüklenmiş kamu kurumlarının araştırma yaptırmaya başlaması idi. *Ekonomik Fırsat Eşitliği Bürosu* (OEO) tarafından yaptırılan "Başlangıçtaki Fırsat Eşitliği"[49] değerlendirmesi ile, Kongre tarafından, 1964 tarihli Yurttaş Hakları Kanunu doğrultusunda yaptırılan "Eğitimde Fırsat Eşitliği"[50] araştırmaları birer örnektir. Bu değişikliklerin uygulamadaki sonuçları şunlardı: (a) araştırmalar, sonuçları ulusal politika açısından anlamlı olabilecek kadar geniş ölçekliydi; (b) araştırma soruları araştırmacının önerileriyle değil, araştırmayı yaptıran kurumun kendisi tarafından belirleniyordu; (c) "müşteri" kamu kurumları, ticarî örgütler

dışındaki sosyal araştırmacıların o güne dek pek alışık olmadıkları biçimde, sonuçlarla yakından ilgileniyorlardı.

Sosyal politika araştırmasında en yenilikçi kurum olan OEO'nun önderliğinde, belirli bir takım araştırma tipleri oluşmaya başladı:

a) Varolan araştırmaların yeniden incelenmesi: Varolan politik sorunlar üzerinde odaklaşan, yapılmış araştırmaların yeniden gözden geçirilerek güncel bireşimler (sentez) oluşturulması. Örnek: *Gençlik:Yetişkinliğe Geçiş*[51]

b) Statü araştırması: Uygulanmakta olan özgül bir programın veya pilot programın değerlendirilmesinden ziyade, gelecekteki politikalara bir bilgi tabanı oluşturmak üzere, belli bir alanda varolan durumun araştırılması. Bu tür araşurma yalnız kamu politikaları alanında değil, pazar araştırması olarak da, örneğin pazardaki belli mallara ilişkin satın alma davranış ve eğilimlerinin araştırılmasın da oldukça yaygın olarak uygulanmaktadır. Örnekler: *Eğitimde Fırsat Eşitliği*,[52] *Büyümenin Sonu*,[53] Şiddetin Nedenleri ve Önlenmesi Ulusal Komisyonuna *Raporlar*.[54]

c) Değerlendirme araştırması: Özgül tam ölçekli ("Başlangıçta Fırsat Eşitliği" gibi) ya da pilot programların (örneğin ABD Eğitim Bürosunca başlatılan, deneysel okullar) değerlendirilmesi. Normal olarak "değerlendirme araşurması" terimi, başlangıçtaki politikada herhangi bir deneysel tasarımın uygulanmadığı, deneysel değişken ya da denetimlerin program uygulanmaya başladıktan sonra kullanıldığı izlenimini vermektedir. Çeşitli araştırma modelleri, bu arada deneysel öğeler taşıyan modeller de uygulanmaktadır (bkz. Campbell ve Stanley 1963).[55] *Formatif* veya *süreç* araştırması, bir programın uygulamaya geçirilmesi sürecini değerlendirir ve program yöneticisinin gerekli değişiklikleri yapabilmesi için hızla geri besleme bilgisi sağlama amacını taşır. *Toplumsal* ya da *ürünsel* değerlendirme, programın amacına ulaşıp ulaşmadığını, yan etkileri bulunup bulunmadığını saptamak için, programın sonuçları üzerinde uygulanır. Kimi zaman, uygulamadan sorumlu kuruluşa, programı sürdürme veya durdurma konusunda karara varması için bilgi sağlar. Örnekler: *Başlangıçta Fırsat Eşitliği*,[56] *Susam Sokağı*,[57] *Follow Through*,[58] *Abt Associates*,[59] *School Vouchers*.[60]

d) Toplumsal deneyler: Deneysel tasarımların ve modellerin uygulanması ile yürütülen, bağlantılı verilerin toplanmasını da içeren bir pilot program. Toplumsal deneylerde amaç, politika bağlantılı bilgi elde etmektir, oysa değerlendirme araştırması, programın bir parçasını oluşturmaz. Örnekler: gelir deneyi,[61] konut yardımı deneyleri,[62] sağlık sigortası deneyleri.[63]

e) İkincil çözümleme: Başka araştırmacılar tarafından, farklı amaçlar için toplanmış verilerin çözümlemesi. Bu tür çözümleme yukarıda sayılan diğer araştırma türleri için toplanan veriler üzerinde de yapılmaktadır. Örneğin Cook, *Susam Sokağı* verilerini incelemiş ve Ball ve Bogatz'ın vardığından farklı sonuçlara varmıştı.[64] *Eğitimde Fırsat Eşitliği* araştırmasının verileri de birçok kez ikincil çözümlemeye konu olmuştu, örneğin Bowles ve Levin,[65] Moynihan ve Mosteller,[66] Cain ve Watts[67] tarafından. Bunlarda da, ilk araştırmacıların vardıklarından farklı sonuçlara varılmıştı. Rossi ve Lyall, New Jersey gelir deneyleri üzerinde bir tür ikincil çözümleme yapmışlardı.[68] Amaçları deneyin vardığı sonuçları eleştirmekten ziyade, bunları daha geniş kitlelere açıklamak ve içerdikleri anlamı incelemekti.

Bazı durumlarda ikincil çözümleme başka amaçlar için toplanmış verileri, örneğin yönetim verilerini inceleyerek, politika bağlamında belirli sorulara yanıt aramak için kullanılır. Örneğin Farley,[69] Coleman, Kelly ve Moore,[70] ve Clotfelter,[71] okullardaki öğrenci nüfusunda ırkların oranları hakkında 1967-1973 arasında ülke çapında toplanan verilerin çözümlemesini yaparak, okullarda ırkların bütünleşmesi olgusunu incelemişler ve okullardaki ırk ayrımını önleme politikalarının kent-banliyö ayrımına dönüşmesi olgusu hakkında bir takım çıkarsamalarda bulunmuşlardı. Aynı şekilde, Coons, Clune ve Sugarman,[72] okulların finansmanı hakkında idarî kaynaklardan topladıkları verileri inceleyerek, bu konuda eyaletler arasında doğan eşitsizlikleri incelemişlerdi.

Kurumsal Farklılaşma

Pazar araştırmalarının başlangıcına sahne olan kırk yıl önceki durumla karşılaştırıldığında, sosyal politika araştırmasının yukarıda açıklanan farklı tipleri, bu alanda hayli ileri bir gelişme düzeyi elde edilmiş olduğunu göstermektedir. (Yukarıdaki listede, daha çok kamu politikasına ilişkin araştırmalar üzerinde durdum. Pazar ve izleyici araştırmaları alanında da aynı paralelde gelişmeler kaydedilmiş, örnekleme araştırması, test-pazarlama, ürün tercih testleri, alış veriş alışkanlıkları ve mağazada davranış biçimleri üzerinde deneysel modeller gibi birçok yöntem geliştirilmiştir.)

Farklılaşma, başka bir yönden de gelişmiştir. Pazar araştırması akademik kurumlardan büyük ölçüde ticarî örgütlere kaydığı gibi, politika araştırması da üniversitelerden, kâr amacı güden veya gütmeyen, her birinin kendine özgü bir yapısı bulunan örgütlere kaymıştır. En ünlülerinden birkaçını burada belirtiyorum: Dış politika tahlillerinde ekonomi alanındaki uzmanlığıyla tanınan *Rand Şirketi,* 1960'ların sonlarında, edindiği geniş tasarım ve tahlil tecrübesi ile, özellikle toplumsal deneylere (en kapsamlıları konut yardımı ve sağlık sigortası deneyleriydi) ağırlık vererek, ulusal nitelikte sosyal ve ekonomik politika sorunları üzerinde çalışmaya başladı. Benzer bir gelişme gösteren Şehircilik Enstitüsü, daha ziyade ekonomik çözümlemelere ağırlık tanımakla birlikte, ikincil çözümleme yöntemi ile kent sorunları ve politikaları üzerinde durmuştur. Mevcut araştırmaları yeniden inceleyerek çalışan Brookings Enstitüsü de diğer ikisine benzemektedir, fakat siyaset bilimi içeriği daha ağırlıklıdır ve federal hükümet politikası ile daha yakın ilişkilidir. Ticarî bir kuruluş olan Abt Associates, sosyolojik bilgi ve deneyim açısından daha güçlüdür ve eğitim, konut, istihdam, sağlık gibi "sosyal" nitelikte sorunlara eğilmektedir. Wisconsin Üniversitesine bağlı Yoksulluk Enstitüsü ile birlikte gelir deneyini yürüten Mathematica, çalışmaları açısından Rand ile Abt arasında yer almaktadır. SRI (daha önceleri Stanford Araştırma Enstitüsü, fakat şimdi Stanford ile ilişkisi kalmamıştır) Abt gibi, sosyolojik yaklaşıma Rand veya Mathematica'dan daha fazla ağırlık vermektedir ve çok çeşitli konularda çalışmaktadır. Westat ülke çapındaki anketör ekibi ile, bu tür personel çalıştırmayan daha önce anılan kuruluşların çalışmasını tamamlayıcı nitelikte bir veri toplama kuruluşudur. Bu sosyal politika araştırması kuruluşlarının yanısıra, yerel düzeyde, daha ziyade program değerlendirmesi alanlarında çalışan birçok başka kuruluş vardır.

Üniversitelere bağlı politika araştırması kuruluşlarını da burada anmak gerekir. Wisconsin Üniversitesindeki Yoksulluk Enstitüsü, Michigan Üniversitesindeki Sosyal Araştırma Enstitüsü, Chicago Üniversitesinde NORC, Kuzey Carolina'daki Triangle

Araştırma Enstitüsü ve diğerleri. Ancak politika araştırmasında asıl hızlı gelişme üniversite dışındaki kuruluşlarda olmaktadır. Genel çizgi, pazar, izleyici ve şimdi de kamu politikası araştırmasında olduğu gibi, yeni bir alanın ilk önce üniversite çatısı altında gelişerek, daha sonra dışarıya kayması şeklinde görülmektedir. Bundan da, üniversitelerin gevşek yapısı ve yönetiminin, yeni bir yöntemin ilk aşamalarında gerekli olan "keşfetme" etkinliği için verimli bir ortam sağladığı, fakat yeterli gelişme sağlanıp da yöntem olağanlaştıktan sonra politika araştırmasının verimli bir şekilde yapılmasına elvermeyecek ölçüde düzensiz, sorumsuz ve güvensiz bir ortam olduğu sonucu çıkmaktadır. Yukarıda anılanlar gibi üniversite çatısı altında büyük başarı sağlamış politika araştırması kuruluşlarının bağımsız örgütlere dönüşerek yapılaşması da, bu savı desteklemektedir.

Politika araştırmasının gerçekleştirildiği kuramsal yapılaşma çerçevesinde, malî destek sağlayan kamu kuruluşlarını da ele almak gerekir. ABD'nin idarî yapısında, NIE ve NIMH gibi politikaya ilişkin bir rolü olmayıp, yalnızca araştırmalara destek sağlayan kurumlar vardır. Önceleri çalışma yöntemleri, araştırmanın araştırmacı tarafından belirlenmesi ve başlatılmasına göre düzenlenmişti. Ancak daha sonra bu değişti ve üstü kapalı da olsa tekparçalı (monolitik) "deneyen toplum" tasarımını izleyerek, yönetimin politikasına doğrudan bilgi girdisi sağlayacak araştırmalara yöneldiler. Ancak bu kurumlarda, görevlerinin gerçekte yönetime dahil olsun olmasın, belli bir alandaki bütün meşru tarafların politik bağlamdaki kararları için bilgi tabanı oluşturmak olduğuna ilişkin bir anlayış henüz yerleşmiş değildir. Sonuçta, sosyal araştırmanın gerçek anlamda çoğulcu bir nitelik taşıması için gerekli olan, toplumun yapısına bağlı bir kurumsal yapı ya da kavrayış oluşamamıştır.

Sonuç

Sosyal politika araştırmasının gösterdiği hızlı gelişme ve sosyal politika açısından taşıdığı önem, son yıllarda sosyal bilimcileri ve düşünürleri, gerek klâsik gerekse modern kuramcıların ihmal ettikleri şeye yöneltmiştir: Amaçsal ya da yöneltilmiş toplumsal değişme kuramının geliştirilmesi. Haworth'un "deneyen toplum" düşüncesi, Lazarsfeld'in bir kullanım kuramı geliştirme çabası, bu yönde atılmış adımlardır.

Böyle bir kuramın önemli bir bölümünü, gerçekte, makrososyolojik düzeyde bir politika kuramı oluşturmalıdır: Büyük çoğunluğu araştırma yaptırabilecek düzeyde örgütlenmemiş birçok çıkar sahibi taraf, nasıl olup da, verecekleri kararlar ve politika bağlamındaki eylemleri için bilgisel geri besleme elde edebilmektediler? Bir başka yön de, otorite ile araştırmanın ürettiği bilgi arasındaki ilişki üzerinde durmalıdır. Bilgi, hangi koşullarda otoriteyi, hangi koşullarda onun karşıtlarını güçlendirmektedir? Bu siyasal veya makrososyolojik sorunsalların yanı sıra, sosyal politika araştırmasına ilişkin bir mikrososyolojik kuram da geliştirilmeyi beklemektedir. Araştırmacının konumu araştırmanın başlatılmasını ve kullanılmasını nasıl etkilemektedir? Eylem dünyası ile disiplin dünyası arasındaki farklar, araştırmanın yürütülmesini nasıl etkilemektedir? Siyasal bağlamdaki kararın içine verileceği toplumsal yapı (örneğin merkezî veya dağınık karar odakları) araştırmanın kullanımını nasıl etkilemektedir?

Sosyal politika araştırması nicelik bakımından büyüdükçe ve sosyal politika

üzerindeki etkisi arttıkça, sosyolojide hemen hemen yok sayılacak böyle bir kuramın geliştirilmesinin de hızlanacağı beklenebilir. Politika kuramı ile olan yakın ilişkisi dolayısıyla da, sosyal politika araştırmasının toplumda kurumlaşma süreci üzerinde de önemli bir etkisi olacaktır.

NOTLAR

1. J.A. Pechman ve Michael Timpane, *Work Incentives Income Guarantees* (Washington: The Brookings Institution, 1975).

2. Frederick Le Play, *Les ouvriers européens,* 2. baskı, 1855 (Tours: Mame, 1855-79), 6 cilt.

3. Marx politika araştırmasına zaman ayırmamış olmakla birlikte, 1880 yılında *Revue Socialiste* vasıtasıyla işçilere dağıtılan bir anket hazırlamıştı. Fakat bu girişimi tam bir başarısızlıkla sonuçlandı. Anket, okumuş ve bilgili insanların dahi cevap vermekte zorlanacakları 101 sorudan oluşuyordu. Pek az işçi cevapladı, bir daha da sözü edilmedi. Bkz. Thomas Bottomore ve M. Rubel, *Karl Marx: Selected Writings in Sociology and Social Philosophy* (Londra: C.A. Watts and Co., 1956), s. 203.

4. Karl Marx, *The Poverty of Philosophy,* 1847, (New York, International Publishers, 1963), s. 125.

5. Karl Marx, *Grundrisse,* çev. Martin Nicolaus, ilk Alman baskısı 1858 (Londra: Allan Lane, 1973), s. 706

6. Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization,* çev. A. M. Henderson ve T. Parsons, (New York: Oxford University Press, 1947).

7. Max Weber, P. J. Mayer'in *Max Weber and German Politics*'inde, (Londra: Faber and Faber, 1944), s. 97.

8. Charles Booth, *Life and Labor of the People,* (1889-91 Londra: Macmillan, 1902-03) 12 cilt.

9. Henry Mayhew, *London Labor and the London Poor,* (1851; Londra: Griffin, 1861).

10. Talcot Parsons, *The Structure of Social Action,* (Glencoe, Illinois: Free Press, 1937).

11. Everett M. Rogers ve F. Floyd Shoemaker, *Communication of Innovation,* (New York: Free Press, 1971).

12. Elihu Katz ve Paul F. Lazarsfeld, *Personal Influence* (Glencoe, Illinois: Free Press, 1955).

13. E.M. Rogers ve F. Shoemaker, *Communication of Innovation,* (New York: Free Press, 1971).

14. George Katona, *The Powerful Consumer: Psychological Studies of the American Economy,* (New York: McGraw Hill, 1960).

15. L. Haworth, "The Experimenting Society: Dewey and Jordan", *Ethics* 71, 1960, s. 27-40.

16. Donald Campbell, "Methods for the Experimenting Society", Amerikan Psikoloji Derneğinin toplantısında sunulan tebliğ, Washington D.C., Eylül 1971, baskıda.

17. Jürgen Habermas, *Toward a Rational Society* (Londra: Heinemann, 1971), s. 106-107.

18. Marx'ın sosyal kuramında bu tür bir sürecin bulunmadığını görerek, Marxist kuramı değiştirme veya düzeltme teşebbüsünde bulunuyor.

19. Paul F. Lazarsfeld, W.H. Sewell ve Harold Wilensky (der.), *The Uses of Sociology,* (New York: Basic Books, 1967), s. ix-xxxiii.

20. "Deneyen toplum" anlayışı yönündeki uygulamaların ilk önce Robert McNamara tarafından, Savunma Bakanlığı yaptığı sırada başlatılmış olması ilginçtir. Örneğin, hangi silahın yaptırılacağı konusunda karara varmak için, iki veya daha fazla firmanın yapacakları prototiplerle bir tür yarışmaya girmeleri usulünü getirmişti. Bu usul uçak ve tank gibi çok geniş kapsamlı projelerle dahi uygulanmaktadır. Böyle bir usulün, karar verme mekanizmasının sosyal politika alanına göre çok daha merkezî bir karaktere sahip olduğu Savunma Bakanlığınca başlatılması, bir rastlantı olmasa gerek. McNamara'nin bu usulü getirmekteki önemli amaçlarından biri de, büyük olasılıkla savunma silahları konusundaki karar sürecini, imalatçı firmaların kongredeki ilişkileri, veya yönetimdeki diğer bağlantıları aracılığı ile yaratabilecekleri nüfuzdan soyutlamaktı.

21. Duncan McRae, Jr., *The Social Function of Social Science,* (New Haven: Yale University Press, 1976).

22. Lazarsfeld et.al., *The Uses of Sociology,* 1967; James S. Coleman, *Methods of Policy Research,* (Mqrristown, New Jersey: General Learning Press, 1972); MacRae, *The Social Function of Social Science,* 1976.

23. Kuşkusuz disiplin dünyasında da zaman kavramının önemi vardır, çünkü bilgi zaman içinde birikmektedir. Ancak bu, disiplinin dışındaki eylemler sürecinden soyutlanmış, apayrı bir süreçtir.

24. David Caplovitz, *The Poor Pay More,* (New York: Free Press, 1963.)

25. Bu bir tahminden ibaret değil. 38 ayrı politika araştırması üzerinde yaptığım incelemede, (James S. Coleman, "Utilization of Policy Research and the Social Location of the Researcher", teksir, Chicago, University of Chicago, 1973), araştırmacının araştırma sonucunda vardığı yorumlar veya tavsiyeler ile kendi toplumsal konumu arasında aşağıdaki ilişkinin varlığını saptadım:

	Araştırmacının konumu	
Yorumun kimin bakış açısına göre yapıldığı	Politikayı belirleyenin adamı	Üçüncü kişinin adamı ya da bağımsız
	(a)	(b) , (c)
Politikayı belirleyen	11	2
Politikadan etkilenen	12	13

26. Max Weber, *On the Methodology of Social Sciences,* çev. E.A Shils ve H. A. Finch, (Glencoe, Illinois: The Free Press, 1949), s. 53. *Social Science and Social Policy*'den alınan "Objectivity" başlıklı makale, ilk kez 1904 yılında *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* de yayınlanmıştı.

27. *Ibid.*, s. 60.

28. *Ibid.* s., 61.

29. Sosyal bilimcinin politikaya ilişkin tavsiyeleri, araştırma sonuçlarına dayanan

olgusal bilgiler ile genellikle üstü kapalı biçimde dahi olsa, değer yargılarının bir bileşiminden oluşur. Sorun, değer yargılarını bilgi içeriğinden ayırmak ve onu açık hale getirmektir.

30. Epstein

31. Örneğin, belli bir politika alanında, değişik çıkar gruplarının ilgi alanına giren değişik soruları kapsamak üzere birden fazla politika araştırmasına girişilmesini sağlayacak bir yapı oluşturulması, iyi bir çözüm olur. Araştırma sonuçlarının açıklanmasında da, başka sosyal bilimcilerin de katılacağı bir forum benzeri bir yapı oluşturulabilir. Bu soruna çözüm olarak, politikayla bağlantılı doğal bilimleri kapsamak üzere bir "bilim mahkemesi" kurulması önerilmişti. Bkz. Bilim ve Teknolojide Beklenen Gelişmelerle İlgili Başkanlık Danışma Grubu, "The Science Court Experiment; Geçici Rapor", *Science*, 193, Ağustos 20, 1976, s. 653-56.

32. C. Wright Mills, *The Sociological Imagination*, (New York: Oxford University Press, 1959).

33. Robert S. Lynd, *Knowledge for What?*, (Princeton: Princeton University Press, 1939), s. 183.

34. Howard Becker, "Whose Side Are We On?", *Social Problems*, 14, 1967, s. 239-47.

35. Lynd, *Knowledge for What?*, s. 185.

36. James S. Coleman et. al., *Equality of Educational Opportunity*, Washington, US Government Printing Office, 1966.

37. Victor Cicarelli et. al., *The Impact of Head Start*, (Springfield, Virginia: US Clearing House for Federal Scientific and Technical Information, 1969).

38. James S. Coleman, Sara Kelly ve John Moore, *Trends in School Segregation, 1968-73*, (Washington: Urban Institute, 1975); Charles T. Clotfelter, "School Desegregation, 'Tipping' and Private School Enrollment, *"Journal of Human Resources*, 11, 1976, s. 28-50.

39. Jacob Mincer, "Effects of Minimum Wages on Employment, Unemployment and Skill Formation of Youths" (Teksir, New York: Columbia University, 1977).

40. Edward M. Gramlich ve Patricia P. Koshel, *Educational Performance Contracting*, (Washington: The Brookings Institution, 1975).

41. Paul F. Lazarsfeld ve Frank Stanton, *Radio Research 1942-43*, (New York: Duell, Sloan and Pierce, 1944).

42. S.A. Stouffer et. al., *The American Soldier*, cilt I-IV, (Princeton: Princeton University Press, 1948-50).

43. Morris Janowitz, (der.) *The New Military, Changing Patterns of Organization*, (New York: Russel Sage, 1964).

44. C. I. Hovland, Arthur Lumsdaine ve Fred Sheffield, *Experiments on Mass Communication*, (Princeton: Princeton University Press, 1949).

45. Stouffer et. al., *The American Soldier*, 1948.

46. Herbert F. Lionberger, *Adoption of New Ideas and Practices: A Summary of the Research Dealing With the Acceptance of Technological Change in Agriculture, with Implications of Action in Facilitating Social Change*, (Ames, Iowa: Iowa State University Press, 1960).

47. Katona, *The Powerful Cosumer.*

48. Robert L. Kahn, *Organizational Stress: Studies in Role Conflict and Ambiguity,* (New York: John Wiley, 1964).

49. Cicarelli et. al., *The Impact of Head Start.*

50. Coleman et. al. *Equality of Educational Opportunity.*

51. Panel on Youth, *Youth: Transition to Adulthood,* (Chicago: University of Chicago Press, 1974).

52. Coleman et. al., *Equality of Educational Opportunity.*

53. ABD Nüfus Artışı ve Gelecek Komisyonu, *Population and the American Future,* (Washington: US Government Printing Office, 1972).

54. Şiddetin Sebepleri ve Önlenmesi Ulusal Komisyonu, *Reports to the Commission,* Washington, US Government Printing Office, 1969, 13 cilt.

55. Donlad Campbell ve Julian Stanley, *Experimental and Quasi-Experimental Desings for Research,* (Chicago: Rand McNally, 1963).

56. Cicarelli et. al, *The Impact of Head Start.*

57. S. Ball ve G. A. Bogatz, *The First Year of Sesame Street: An Evaluation,* (Princeton, New Jersey: Educational Testing Service, 1969).

58. Alice M. Rivlin ve P. Michael Timpane, (der), *Planned Variation in Education,* (Washington: The Brookings Institution, 1975).

59. Abt Associates, *Education as Experimentation: A Planned Variation Model Reports of the Project,* (Cambridge, Massachusetts: Abt Associates, 1977).

60. D. Weiler, *A Public School Voucher Demonstration: The First Year at Alum Rock,* (Santa Monica, California: Rand, 1974).

61. David Kershaw et. al., *Final Report of the New Jersey Graduated Work Incentive Experiment,* (New York: Academic Press, 1976), cilt I-IV.

62. Rand Corporation, *Third Annual Repord of the Housing Assistance Supply Experiment,* (Santa Monica, California: Rand, 1977).

63. J. P. Newhouse, *The Health Insurance Study-A Summary,* (Santa Monica, California: Rand, 1974).

64. Thomas D. Cook et. al., *Sesame Street Revisited,* (New York: Russel Sage Foundation, 1975).

65. S. Bowles ve Henry Levin, "The Determinants of Scholastic Achievement-An Appraisal of Some Recent Evidence", *Journal of Human Resources* 3, (1968 Kış), s. 3-24.

66. Eric Hanushek ve John F. Kain, "On The Value of Equality of Educational Opportunity as a Guide to Public Policy",·F. Mosteller ve D.P. Moynihan, (der)., *On Equality of Educational Opportunity,* (New York: Random House 1972), s. 116-45.

67. Glen Cain ve Harold Watts, "Problems in Making Policy Inferences From the Coleman Report", *American Sociological Review,* 35, 1970, s. 228-42.

68. Peter H. Rossi ve Katharine C. Lyall, *Reforming the Public Welfare,* (New York: Russel Sage Foundation, 1976).

69. Reynolds Farley, *Can Development Policies Integrate Public Schools,* (Yayınlanmamış el yazması, University of Michigan, 1977).

70. Coleman, Kelly ve Moore, *Trends in School Segregation 1968-73.*

71. Charles T. Clotfelter, "Urban School Desegregation and Declines in White Enrollment: A Reexamination", teksir, (Baltimore, University of Maryland, 1977.

72. John Coons et. al., *Private Wealth and Public Education*, (Cambridge: Harvard University Press, 1970).

AD DİZİNİ

Abel, Theodore, 289, 290, 291, 453
Adams, J. Stacy, 448 - 449, 449 dipnot 12
Adorno, Theodor W., 147, 196, 277, 279, 516, 517, 518, 519, 600
Albert, H., 279, 281
Althusser, Louis, 137, 150, 151, 277, 600, 604, 605, 640, 667, 676
American Journal of Sociology, 303, 305, 433
American Sociological Review, 331
American Soldier, 703, 704
Anderson, Perry, 154
Annales, 591, 592, 593
Année Sociologique, 143, 200, 201, 212, 216, 223, 225, 233, 235, 236, 587, 591, 654
Aquinas, Thomas, 516, 649, 650
Archiv für Sozialwissenschaft, 698 - 99
Arendt, Hannah, 649, 678
Aristoteles, 17, 36, 55, 57, 59, 60, 63, 64, 67, 71, 75, 78, 85, 87, 457, 516, 518, 572, 649,*Fizik*, 57, 58; *Politika*, 58, 59
Aron, Raymond, 25, 384, 439, 448, 453, 455, 519, 603, 604
Augustinus, Aziz, 55, 65, 614, 652, *Tanrının Kenti*, 60, 62
Austin, John, 279, 652

Bachelard, Gaston, 605
Bachofen, Johann Jakob, 213
Bachrach, Peter, 676, 677
Bacon, Francis, 36, 44, 61, 64, 257,259
Baechler, Jean, *Suicides*, 235
Bakunin, M., 666
Balmes, Jaime Luciano, 117; *Protestantism Compared with Catholicism*, 102
Baran, Paul, *Political Economy of Growth*, 155
Baratz, Morton, 676
Barrés, Maurice, *Uprooted*, 220, 231
Bastide, R., 601, 603
Becker, Howard S., 413, 470, 472, 486, 491 - 92, 494, 497, 498, 501, 503; "Whose Side Are We On?" 700
Bell, Daniel, 634, 659
Bellah,Robert N., 231; *Emile Durkheim on Morality and Society*, 235
Ben David, Joseph, 303
Benedict, Ruth, *Chrysanthemum and the Sword*, 234
Bentham, Jeremy, 44, 209, 651, 654, 664,
Berger, Peter, 449, 461, 497, 6530, 537, 539, 541
Bergson, Henri, 172, 207,514
Berkeley, George, 17, 44, 324
Berlin, Isaiah, 103, 517

Bernard, Claude, 201, 210, 226
Bernard, Luther, 299; and Bernard, Jessie, *Origins of American Sociology*, 301
Bernstein, Eduard, 276; *Voraussetzungen des Sozialismus*, 141, 142
Binding, Karl, 183
Bittner, Egon, 536, "Objectivity and Realism," 538
Blau, Peter M., 432, 447 - 51, 454, 455 - 56, 459, 466, 647
Bloch, Marc, 591, 592
Blumer, Herbert, 326, 470, 472, 473, 486, 488 - 89, 495, 499, 530,
Boas, Franz, 82, 87
Bodin, Jean, 23, 61; *Republic*, 108
Böhm - Bawerk, Eugen, *Conclusion of the Marxian System*, 143
Bolingbroke, Henry, *Letters on the Study and Use of History*, 44
Bonald, Louis de, 100, 101, 103, 104, 105 - 112, 113, 115, 116, 117, 119, 126, 215, 253, 389, 655; *Analytical Essay... Social Order*, 100; *Philosophical Researches*, 100; *Primitive Legislation*, 100; *Theory of Authority*, 107
Booth, Charles, 692, 703
Bougle, Célestin, 203, 233
Boutroux, Emile, 219, 257
Braudel, Fernand, 591; *Mediterranean*, 592 - 593
Brentano,Franz, 512 - 13
Brinton, Crane, 17
Brunschvicq, Léon 207
Bucher, Rue, 472, 495, 496
Buckle, Henry, *History of English Civilisation*, 166
Buharin, Nikolay, *Historical Materialism*, 145 - 46
Bulletin of the Atomic Scientists, 699
Burckhardt, Jacob C., 117, 656,
Burgess, Ernest W., 326, 350
Burke, Edmund, 44, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 115, 116, 118, 119, 126, 389, 649, 654; *Reflections on the Revolution in France*, 100, 101, 103, 113, 114
Bury, J. B., 53 - 54, 55, 56

Cahiers Durkheimiens, 235
Calvin, Jean, 110, 190
Campbell, Donald, 694, 706
Caplovitz, *David, Poor Pay More*, 697
Carlyle, Thomas, 655, 656
Carnap, Rudolf, 261, 263 - 64, 264 - 65, 268, 271; *Cognische Aufbau der Welt*, 263, 265
Chateaubriand, François René de, 100, 17, 119, 125; *Genius of Christianity*, 100, 110, 114
Cicourel, Aaron V. 531, 536, 539; *Social Origins of Juvenile Justice*, 541
Clark, Terry N., 201; *Prophets and Patrons*, 235
Clemenceau, Georges, 204

Clotfelter, Charles T., 707
Coleman, James S, 704; *Collective Decisions,*
Comte, Auguste, 25, 33, 34, 35, 37, 44, 55, 61, 69, 77, 80, 82, 84, 85, 87, 100, 107, 108, 112, 117, 119, 120, 121, 122, 126, 134, 149, 179, 190, 191, 195, 200, 201, 202 - 203, 214 - 15, 216, 251 - 60, 267, 268, 288, 291, 305, 312, 339, 389, 534, 547, 574 - 77, 579 - 80, *584,* 593, 596, 598, 605, *614,* 652, 654, 657, 659, 663, 688, 689, 690, *Essays,* 119; *Positive Philosophy,* 17, 37, 120, 252, 253 - 56, 256, 574; *Positive Polity,* 120 - 21, 257
Condillac, Etienne dc 44, 67
Condorcet, Marie - Jean de, 18, 20, 31, 34, 37, 40, 44, 55, 61, 66 - 67, 68, 69, 74, 75, 84, 117, 120, 253, 257, 657, *Reflections on Negro Slavery,* 32; *Sketch for... Progress of the Human Mind,* 33, 66, 67; *Sketch of Human Progress,* 117; *Sketch of the Intellectual Progress of Mankind,* 32
Cooley, Charles Horton, 316, 319 - 21, 322, 324, 329, 457, 541; *Human Nature and Social Order,* 320; *Social Organization,* 320; *Social Process,* 320; "Theory of Transportation," 319 - 20
Copernicus, Nikolaus 20; *Revolution of the Celestial Orbs,* 19
Coser, Lewis A., 346, 470
Croce, Benedetto, 37, 142, 146, 577

Dahl, Robert, *Who Governs?* 657
Dahrendorf,Ralf, 619, 624, 625 - 26, 628
d'Alembert, Jean Le Rond, 29, 31; *Encylopèdie* 18
Dallmayr, Fred R., 519 - 20, 524, 538 - 39
Darwin, Charles, 40, 43, 78, 81, 84 - 85, 172, 299, 306, 311, 312, 314, 317, 320, 322, 330, 433, 445 dn; *Descent of Man,* 85; *Origin of Species,* 85
Davis, Fred, 472, 494
Davis Kingsley, 337, 345, 433 dn., 623; *Human Society,* 350 - 51
de Maistre, Joseph, 100, 113, 117, 119, 122, 123, 215, 253, 389, 656, 657; *Considerations on France,* 100, *Papacy,* 100; *Sources of Political Constitutions,* 100
Denzin, Norman, 494, 496, 497
Descartes, René, 36, 65, 67, 81, 191, 277, 319, 512 - 13, 516, 520 - 533, 534, 540, 577,578; *Discourse on Method,* 61
Dewey, John, 322, 329, 472, 478, 480, 485, 494
Dictionnaire , Fransız Akademisi'nin 17
Diderot,Denis, 102, 114; *Encyclopèdie,* 18, 29, 31, 662,
Dilthey, Wilhelm, 154, 167, 180, 288, 523, 537, 577
Döllinger, Johann Joseph Ignaz von, 114
Donoso y Cortés, Juan,104, 105, 115; *Absolute Monarchy in Spain,* 102
Dos Santos T., 648
Dostoyevski, Fedor, 191
Dreyfus, Alfred, 125, 204, 231, 232, 233
Droysen, Johann Gustav, 180, 288
Durkheim, (David) Emile, 9, 10, 14, 30, 40, 44, 78, 79, 85, 106, 121, 124-26, 143,

149, 165, 166, 199-236, 252, 256-58, 268, 288, 291, 292, 323, 326, 339, 340, 343, 345, 358, 365, 381, 384, 388, 406, 417, 421, 447 - 48, 450, 455, 459, 462 dn, 466, 489, 573, 575, 577, 579 - 99 603, 605, 613, 614, 656, 658 - 59, 691; *Division of Labor,* 108, 125, 126, 199 - 200, 208, 209, 217, 224 - 25, 339, 341, 448, 580, 581, 587, 588, 592; *Elementary Forms of Religious Life,* 125, 199, 203, 210, 211 - 12, 214, 216, 217 - 18, 22, 223, 225, 229, 230, 231, 232, 233, 257, 340, 580; "Introduction to Sociology of the Family," 212; Montesquieu tezi, 213; *Moral Education,* 221; *Primitive Classification,* 222, 229; *Rules of Sociological Method,* 199, 212, 214, 225, 587, 588, "Sociology and Its Scientific Field", 579; *Suicide,* 199, 214, 217, 222, 225, 226, 228, 231 - 32, 587; üstüne yeni incelemeler, 234-36; "Value Judgments and Judgments of Reality," 230

Ehrilch, Eugen, 167,
Ekeh, Peter, 454, 458
Engels, Friedrich, 11, 141, 142, 151, 613, 666 - 69; *German Ideology,* 83; *Origin of the Family,* 83
Espinas, Alfred, 203 - 04, 207, *Animal Societies,* 124, 203; *Origins of Technology,* 124; *Social Philosophy in the Eighteenth Century and the Revolution,* 124
Etzioni, Amitai, 313, 625

Farberman, Harvey, 496
Faulkner, Robert, 495
Febvre, Lucien, 591; *Philippe II et la Franche-Comté,* 592; Rabelais incelemesi, 591 - 92
Feigl, Herbert, 262, 264, 265
Ferguson, Adam, 39 - 41, 44, 84, 87; *History of Civil Society,* 39, 71 - 73, 75; *History of the Progress and Termination of the Roman Republic,* 39; *Principles of Moral and Political Science,* 39
Feuerbach, Ludwig, 137, 537, 599
Feyerabend, Paul, 271, 274, 276
Filloux, Jean - Claude, *Science Sociale et l'Action,* 235
Fisher, Berenice, 473, 493
Fontenelle, Bernard, 55, 61, 64, "Ancients and the Moderns," 61, "sur l'Histoire," 62
Fourier, François, 107, 117
Frank, P. 261, 264, 268
Frank, A. Gunder, *Capitalism and Underdevelopment in Latin America,* 155
Franklin, Benjamin, 413; *Observations Concerning the Increase of Mankind,* 44
Freidson, Eliot, 472, 502
Freud, Sigmund, 323, 348, 362, 670
Friedman, Milton, 448, 662
Friedrich, C. J., 651
Fustel de Coulanges, Numa Denis 199, 206; *Ancient City,* 223

Gadamer, Hans - Georg, 285, 288, 289, 509, 539

Galileo (Galilei) 20, 398, 573
Gans, Herbert, 495
Garfinkel, Harold, 457 dn., 531, 536, 539, 542, 544, 546-49
Gay, Peter, 38, 40
Geiger, Theodor, 168, 603; *Gestaltender Gesellung*, 195
Gerson, Elihu, 496, 501
Gibbon, Edward, 21, 44
Giddings, Franklin, H., 299, 302, 325, 350
Gillen, John L., 168, 231, 299
Ginsberg, Morris, 83
Glaser, Barney, 472, 496, 497, 498
Godelier, Maurice, 151, 152, 154, 605; *Perspectives in Marxist Anthropology*, 150
Goethe Johann Wolfgang von, 101, 172, 320
Goffman, Erving, 384, 425, 433 dn, 457 dn, 470, 472, 490 - 91, 501, 530, 531, "Characteristies of Social Institutions, 490; *Frame Analysis*, 490, "Underlife of a Public Institution," 490
Gomperz, Heinrich, 183
Gouldner, Alvin W., 384, 443, 450 dn., 470, 492, 497, 546, 548
Gramsci, Antonio, 12, 146, 147, 148, 149, 519, 600, 667, 676
Gravina, Giovanni, 647
Green, T. H., 649, 666
Grünberg, Carl, 143, 147
Grünwald, Ernst, 544, 547
Gumplowicz, Ludwig, 167
Gurvitch, Georges, 168, 542, 602
Gusfield, Joseph, 472, 495

Habermas, Jürgen, 152, 153, 277, 278, 279 - 81, 282, 286, 519, 531, 532, 539, 678, 649 - 95, 703; *Legitimation Crisis*, 152
Hahn, F., 262, 264
Halbwachs, Maurice, 223, 579, 585, 587- 88, 594; *Social Bases of Memory*, 588; *Topology of Legend*, 588
Haller, Karl, Ludwig von, 103, 105, 117, 119, 665; *Restoration of the Social Sciences*, 102, 115
Hamblin, Robert L., 435 dn, 438 dn
Hart, H. L. A., 652
Hartley, David, *Observations on Man*, 44
Haworth, L., 693, 694, 703
Heap, James L., 541, 542
Heath, Anthony, 438 - 39 466
Hechter, Michael, 635
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 12, 43, 102, 104, 113, 114, 116, 117, 118, 126, 137, 142, 146, 147, 154, 166, 167, 179, 210, 219, 220, 261, 267, 277, 278, 516, 517, 520, 599, 603, 614, 665 - 66; *Foundations of the Philosophy of Law*, 101; *Phenomenology*, 135, 512; *Philosophy of Right*, 114, 115

Heidegger, Martin, 509, 518, 530
Hempel, Carl G., 264, 266, 268, 269, 270
Herder, Johann Gottfried, von, 42 - 43, 68 - 69; *Auch eine Philosophie der Geschichte*, 42; *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 42, 69
Heritage, John, 380 dn, 394
Herr, Lucien, 231
Hesse, Mary, 271, 284, 286
Hilferding, Rudolf, 145; Böhm - Bawerks *Marx - Kritik*, 143; *Finance Capital*, 141 - 142
Hindess, Barry, 151, 604; *Durkheim, Bernard and Epistemology*, 235
Hitler, Adolf, 196, 512
Hobbes,Thomas, 43, 44, 168, 171, 343, 361, 384, 398, 402, 403, 404, 405, 417, 420, 421, 425, 520, 521, 614, 646, 647, 650, 660, 661, 664; *Leviathan*, 396 - 401,581
Hobsbawm, Eric, *Pre Capitalist Economic Formations*, 139
Hofstadter, Richard, 300, 312
Holbach, Paul Henri, 18
Holzner, Burkart, 541, 542
Homans, George, Caspar, 356, 365, 432 - 41, 442 dn, 447, 448- 51, 456, 457 dn.,466, *Social Behavior*, 433
Home, Henry, bkz. Kames, Lord
Horkheimer, Max, 147, 196, 277, 600
Hubert, Henri, 233, 586
Hughes, Everett, C., 326, 470, 472, 486, 489, 497, 499, 500, 503
l'Humanité, 204
Hume, David, 20, 21, 37 - 39, 44, 70, 75, 219, 534, 581, "National Characters" 38; *Natural History of Religion*, 38 - 39; "Original Contract" 38
Husserl, Edmund, 222, 261, 509, 510 - 18; passim, 520 - 34, 537, 541, 542, 544, 549; *Cartesian Meditations*, 520, 521; *Criss of European Sciences*, 223, 512, 519, 539, 543; *Ideas*, 523, 524, 532; "Philosophy as a Rigorous Sicience, 511
Huxley, Thomas Henry, 657, "Evolution and Ethics" 305

James, William, 320, 322, 323, 330, 485, 494, 514, "Certain Blindness," 478; *Principles of Psychology*, 527
Janowitz, Morris, 236
Jaspers, Karl, 194, 530
Jefferson, Thomas, 4; *Notes on the State of Virginia*, 44
Journal of Marketing Research, 703
Journal Sociologique, 235
Julius Caesar, 72, 73

Kames, Lord (Home, Henry), *Sketches of the History of Man*, 70,75
Kando, Thomas M., *L'Année Sociologique*, 236
Kant, Immanuel, 20, 44, 69 - 70, 117, 142, 143, 191, 219, 220 - 22, 223, 228, 252, 277, 516; *Critique of Pure Reason*, 219; *Idea of a Universal History*, 69; " 'Bir Ku-

ram,Kuramca Doğru Olabilir' Deyişi Üstüne, "69 - 70
Karady, Victor, "Innovation, Institutionalization," 236, *Textes* (Durkheim anthology), 234
Kelley, Harold H., 437, 443 dn.
Kelsen, Hans, 449
Kepler, Johannes, 19, 69, 573
Killian, Lewis, 472, 489, 495
Klapp, Orrin, 472, 495
Kleist, Heinrich von, 533
Knies, Karl, 167, 178
Kolakowski, Leszek, 14, 603
Kornblum, William, 495
Korsch, Karl, 135, 144, 147 - 48, 149, 154, 606; *Marxism and Philosophy*, 146
Kuhn, Alfred, 437, 440, 446 - 47, 466
Kuhn, Alfred, 437, 440, 446 - 57, 466
Kuhn, Thomas S., 12, 271, 274 - 75, 281, 282, 284, 285 - 86, 289, 606; *Structure of Scientific Revolutions*, 274- 75, 285

Labriola, Antonio, 143, 149
La Capra, Dominick, *Emile Durkheim*, 234,
Lamennais, Hugues Felicité de, 100, 113, 114, 119, 123, 125, 219; Dine *Aldırmazlık üzerine Deneme*, 100, 114
Lakatos, Imre, 224, 232, 274, 281 - 83
Lazarsfeld, Paul F., 268, 497, 700, 703
Lazarus, Moritz, 166, 172
Leach, Edmund, 578, 579, 595, 597
Leibniz, Gottfried, Wilhelm von, 20, 63, 68, 576,
Lenin, 143, 144 - 45, 146, 630, 649, 659, 667; *Devlet ve Devrim*, 668
Léon, Xavier, 207, 223
Le Play, Frederic, 102, 110, 121 - 122, 202, 688; *European Workers, 122; Social Reform in France*, 122
Lévi - Strauss, Claude, 150, 350, 573, 578 - 79, 586, 593 - 97, 598, 604, 605; *Elementary Structures of Kinship*, 594; *Mythologiques*, 594; *Savage Mind*, 594; *Structural Anthropology*, 594, 595 - 96; *Totemism*, 594; *World on the Wane*, 594
Levy, Marion, J., Jr., 346, 356; *Structure of Society*, 337, 358 - 63
Lévy - Bruhl, Lucien, 207, 596
Lewis, George Cornewall, *Treatise on the Methods of Observation*, 578
Liard, Louis, 205, 206, 214
Lindesmith, Alfred, 472, 494
Lipset, S., M., 659
Litt, Th., *Individuum und Gemeinschaft*, 195
Locke, John, 20, 29, 33, 44, 67, 277, 520, 614, 653, 662, 664
Lockwood, David, 637
Lubbock, John, 138, 213

Luckmann, Thomas, 449, 461, 497, 530, 537, 539, 541
Lukács, Georg, 12, 144, 147 - 48, 149, 154, 196, 600; *History and Class Consciousness,* 146, 148
Lukes, Steven, *Emile Durkheim,* 234, 235
Luther, Martin, 110
Luxemburg, Rosa, *Accumulation of Capital* 141 - 42
Lyall, Katharine C., 706
Lynd, Robert S., 617, 703; *Knowledge for What?* 700

Mach, Ernst, 142, 258 - 62, 264, 267, 283
Machiavelli, Niccolo, 647, 654, 667, 673
MacIver, Robert M., 42, 88, 168
McLennan, John Ferguson, 84, 213, 223
MacRae, Donald, 40, 41
MacRae, Duncan, *Social Function of Social Science,* 696
Madison, James, 663, 664
Maine, Henry Sumner, 82, 84, 86, 98, 100, 118, 119, 138, 139, 213, 580, 614
Maitland, Frederic William, 82, 100, 118
Malinowski, Bronislaw, 87, 345
Malthus, Thomas, 44, 306, 312; *On Population,* 34, 40
Mandeville, Bernard, *Fable of the Bees,* 44, 345 - 46
Mannheim, Karl, 12, 97, 119, 144, 148, 195, 509, 538, 539, 554, 547
Marcuse, Herbert, 153, 190, 195, 253, 277, 518, 519, 530, 600; "Concept of Essence," 516 - 17, *Reason and Revolution,* 147
Martineau, Harriet, *Illustrations of Political Economy,* 306
Marx, Karl, 9, 10, 11, 12, 14, 40, 83 - 84, 98, 102, 105, 118, 121, 134 - 35, 136, 138, 140, 165, 193, 199, 204, 209, 219, 220, 253, 267, 276, 277, 307, 317, 326, 339 - 40, 351- 52, 383, 385, 402, 406, 421, 423, 425, 451, 518, 519 - 24, 530, 537, 547, 549, 573, 577, 518, 519- 24, 530, 537, 547, 549, 573, 577, 580, 598-605, 613 - 32, 635, 666 - 69, 675, 689- 91; *Capital,* 136; *Communist Manifesto,* 629; *Contributions to the Critique of Hegel's Philosophy,* 600; *Contribution to the Critique of Political Economy,* 137, 600; *Critique of Political Economy,* 83,; *Economic and Philosophical Manuscripts,* 135, 136 - 37, 138, 149, 600; *German Ideology,* 83, 136, 140; *Grundrisse,* 136, 138 - 39, 149, 690; Pre - *Capitalist Economic Formations,* 83; *ayrıca bkz.* Marxizm
Masaryk, T.G., *Philosophical and Sociological Foundations of Marxism,* 143
Mauss, Marcel, 201, 214, 222, 223, 341, 577, 579, 585 - 87, 590, 594, 595; *Gift,* 586 - 87, 591, 592; *Sacrifice,* 586
Mays, Wolfe, 519, 520, 524
Mead, George Herbert, 316, 318 - 19, 321 - 24, 329, 457, 470 - 73, 487, 493 - 97, 498, 530, 541; *Mind, Self and Society,* 495, 530
Merleau - Ponty, Maurice, 509, 519, 530
Merton, Robert K., 328, 337, 343, 346, 355 - 56, 433 dn, 462 dn., 464, 496, 527; "Social Structure and Anomie, " 344 - 45

Michels, Robert, 146, 167, 188, 194, 669, 670, 673
Miliband, Ralph, 675 - 76
Mill, James, 648, 663
Mill, John Stuart, 37, 121, 160, 255, 288, 650, 663; *System of Logic*, 254
Millar John, 41 - 42; *Historical View of English Goverment*, 41; *Origin of Distinction in Ranks*, 41
Mills, C. Wright, 313, 383, 674- 75, 600, *Sociological Imagination*, 700
Mommsen, Theodor, 43, 118
Montalembert, Charles, Forbes de, 115
Montesquieu, Charles de 21 - 25, 29, 34, 37, 38, 39, 41, 44, 253, 257, 647; *Considérations sur les causes de la grandeur des Romans*, 22; *İran Mektupları*, 22; *Kanunların Ruhu*, 23, 656
Moore, Wilbert E., 260, 346, 433 dn., 623; *Social Change*, 346
Morgan, Lewis Henry, 88, 138, 139, 213; *Ancient Society*, 83
Morris, Monica B., 530, 539
Mosca, G., 613, 669
Möser, Justus, "Moral Point of View," 114; *Patriotic Discourses*, 101
Moynihan, Daniel P., 634, 706
Murdock, George Peter, 352
Mussolini, Benito, 665
Müller, Adam, *Elements Statecraft*, 101, 116
Müller, Johannes von, 101, 665
Myrdal, Gunnar, *American Dilemma*, 97

Nagel, Ernest, *Structure of Science*, 268 - 69, 270, 292
Nandan, Yash, Durkheimian studies, 236
Napoleon, 104, 205, 512, 630
Natanson, Maurice, 541, 549; *Phenomenology and the Social Sciences*, 532- 35, 536, 539
Neisser, Hans P., "Phenomenological Approach" 532
Neumann, Franz, 196, 649
Neurath, Otto, 261, 263 - 64, 265, 267
Newton, Isaac, 26, 34, 67, 69, 573; *Principia Mathematica*, 19, 20
Nicolaus, Martin, "Unknown Marx", 138
Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 117, 191, 314,
Nisbet, Robert A., 18, 336, 389, 392, 453, 454, 656, 658
Nozick, Robert, 447, 448

Offe, Claus, 152, 154
Ogburn, William, 325, 496
O'Neill, John, 519; *Sociology as a Skin Trade*, 541
Oppenheimer, F., 167, 195

Paci, Enzo, 519, 530

Pareto, Vilfredo, 10, 11, 165, 178, 183, 344, 441, 613, 669, 670
Park, Robert E., 326, 328 - 31, 350, 470 - 508, 421
Parkin, Frank, 11, 648
Parsons, H., Mcellvane, 462 dn.
Parsons, Talcott, 10, 87, 168, 291, 337, 339, 343, 350, 364, 366 - 69, 383, 407, 414 - 21, 433, 435 - 36, 448, 450, 451 dn., 453, 456, 457, 459, 466, 496, 530 - 31, 622, 624, 649, 659, 671, 674; Durkheim essay, 234; *Economy and Society*, 364; *Social Change*, 337; *Structure of Social Action*, 331, 343, 414 - 16, 418 - 19, 692, 531; *Social System*, 348
Pascal, Blaise, 23, 62
Pétain, Henri Philippe, 204
Petras, J., 471, 493
Phillipson, Michael, "Phenomenological Philosophy and Sociology" 535 - 36; "Phenomenology and Sociology," 536
Piaget, Jean, 537, 574, 575, 593, 597- 99; *Early Growth of Logic in the Child*, 597, *Language and Thought of the Child*, 597, *Language and Thought of the Child*, 597, *Sociological Studies*, 597, *Structuralism*, 598
Pico della Mirandola, Giovanni, 393, 394, 399
Plamenatz, John, 23, 631
Platon, 56, 61, 70, 516, 572, 573, 574, 613, 649
Polby, Nelson, 676
Pope, Alexander, 20, 113
Pope, Whitney, *Durkheim's Suicide*, 235
Popper, Karl, 118, 264, 271, 275, 279- 83, 286; *Logik der Forschung*, 271- 74
Porter, Noah, 304
Poulantzas, Nicos, 151, 154, 626, 627, 628
Powers, Wlliam, 437, 466
Proudhon, Pierre - Joseph, 105, 195, 202, 204, 666
Public Opinion Quarterly, 703

Quaranteli, Enrico, 472, 495
Quine W. O., 285

Rabelais, François, 593
Radcliffe - Brown, A. R., 87, 573, 585, 588 - 90, 598, 602, 603, 605; *Andaman Islanders*, 589; *Natural Science of Society*, 590
Ranke, Leopold von, 43, 102, 118
Rasmussen, David M., "Marxist Critique of Phenomenology" 520 - 24
Rawls, John, 447, 448, 457, 645, 649, 664
Revue de Metaphysique et de Morale, 206
Revue Française de Sociologie, 235
Revue Philosophique, 143, 206
Ricardo, David, 118, 306
Rickert, Heinrich, 142, 166, 172, 178, 186

Ricoeur, Paul, 509, 519
Roberty, Eugene de, *Sociology*, 124
Roscher, Wilhelm,167, 178
Ross, Edward, Alsworth, 299, 313, 313 - 16, 319; *Foundations of Sociology*, 314; *Social Control*, 314; *Social Psychology*, 314
Roth, Phillip A., 541, 542
Rousseau, Jean Jacques, 27 - 30, 39, 44, 65, 67, 70, 102 - 103, 105, 114, 115, 120, 384, 397, 401 - 04, 412, 425 - 6, 600, 653, 664, 665; *Confessions*, 27; *Discourse on Political Economy*, 29; *Discourse on the Moral Effects of the Arts and Sciences*, 27, *Discourse on the Origin of Inequality, Discourses*, 117, Emile, 29 - 30, *Social Contract*, 30, 108, 402 - 03, 403
Russell, Bertrand, 26, 36, 261, 646; *Principia Mathematica*, 261 - 62

Saint - Simon, Claude Henri de, 10, 20, 34, 35, 44, 101, 107, 112, 117, 119, 125, 134, 201, 215 - 16, 223, 253, 257, 339, 574, 603, 613, 657, 659, 668; *L'industrie*, 217; *Memoire sur l'Encyclopédie*, 216; *New Christianity*, 202, 217, 218; *Socialism*, 217
Sartre, Jean - Paul, 153, 509, 519, 530, *Critique de la raison*, 604
Savigny, Friedrich Carl von, 167, 665; *Vom Beruf unserer Zeit*, 101
Schaff, Adam, 519, 603
Schäffle, A., 167, 223, 226
Schatzman, Leonard, 496,
Scheler, Max, 195- 196, 509, 516, 530, 539 - 544
Schleiermacher, Friedrich Ernst, 219, 288
Schlick, M., 261, 262, 264
Schmalenbach, H., 168, 195
Schmoller, Gustav, 167, 178
Schopenhauer, Arthur, 219, 314
Schumpeter, J.A., 195; *History of Economic Analysis*, 7, 8.
Schutz, Alfred, 194, 285, 292, 509, 512, 513, 516, 520- 21, 522, 525 - 30, 531, 536, 538, 539, 541, 542, 544; "Multiple Realities," 527 - 28; *Phenomenology of the Social World*, 525 - 29, 532, 537
Seligman, E. R. A., *Economic Interpretation of History* 143
Shaftesbury (Cooper, Anthony Ashley), *Characteristics of Men*, 44
Shibutani, Tomatsu, 472, 495, 497, 499
Shils, Edward A., 364, 496
Simmel, Georg, 40, 98, 144, 165, 166, 167, 172- 78, 182, 194, 195, 324, 326, 330, 346, 452 - 53, 464 - 65, 548, 602, 605, 647, 670; "Conflict" 453; "Domination" 446; "Exchange," 433, 438, 440, 442, 444 - 45, 447, 453; *Fundamental Problems of Sociology*, 602; "How is Society Possible?" 602; *Philosophy of Money*, 172, 602; *Soziologie*, 172, 174 - 75
Skinner, B. F., 432 - 36, 442 dn., 443, 457
Small, Albion W., 299, 302 - 03, 304, 325, 350; *Adam Smith and Modern Sociology*, 303; *Between Eras* 303

Smelser, Neil J., 339, 364
Smith, Adam, 39, 171, 303, 306, 662; *Theory of Moral Sentiments*, 41, 456; *Wealth of Nations* , 41, 456
Sombart, Werner, 166, 167, 194
Sorel, Georges, 147, 577
Sorokin, Pitirim A., 117, 349, 692
Spencer, Herbert, 44, 55, 77, 79, 85, 86, 87, 121, 134, 209, 212, 225, 231, 256, 258, 299, 304, 305, 306, 311 - 12, 314, 343, 581, 588, 603, 605, 614, 663,
Spengler, Oswald, 36, 69, 88, 117, 194
Spinoza, Baruch, 653, 662
Stalin, Josef, 146, 149
Stammler, R., 142, 143, 146
Steinthal, Heymann, 166, 172,
Stephen, James Fitzjames, 653
Stocking, George W., 70
Stone, Gregor, 472, 495
Stouffer, Samuel, 496, 704
Strauss, Anselm, 473, 493, 494, 496, 498
Summer, William Graham, 299, 304, 305, 306 - 10, 317, 325, 350; *Folkways*, 307 - 9
Sutherland, Robert L., 350
Sweezy, Paul, 627

Tacitus, 36, 72, 73
Teggart, Frederick J., 54, 70
Tenbruck, F. H., 602
Thibaut, John, W., 437, 443 dn.
Thomas, William I., 299, 326 - 28, 329, 470 - 503, 541; *Polish Peasant*, 327 - 28, 541
Thukydides, 59 , 60, 72, 82
Timasheff, Nicholas S., 343
Tiryakian, Edward, 10, 541; Durkheimian School, 236
Tocqueville, Alexis de, 98, 103, 117, 123 - 124, 209, 657 - 58, 663; *Democracy in America*, 123, 125; *Notebooks*, 123; *Old Regime and the French Rovolution*, 123; *Recollections* 123
Tönnies, Ferdinand, 98, 144, 166, 167 - 72, 194, 195, 339, 580, 601; *Einführung in die Soziologie*, 168; *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 143, 167, 168, 208 - 09, 210, 614
Toulmin, Stephen E., 271
Tran - Duc - Thao, 519
Traugott, Mark, *Emile Durkheim on Institutional Analysis*, 235
Turgot, Anne Robert Jacques de, 21, 26, 31, 35, 60, 65, 66, 68, 71, 84, 120
Turner, Jonathan H., 357, 459 dn.
Turner, Ralph, 472, 496
Tylor, Edward Burnett, 55, 589

Udy, Stanley H., Jr., 352

Veblen, Thorstein, 313, 316 - 18, 329
Vestnik Evropy, 140
Vico, Giambattista, 35 - 37, 44, 577 - 79, 603, *New Science*, 35 - 37, 98, 519 - 20, 577 - 79
Vierkandt, Alfred, 167, 168, 539
Vincent, George, E., 299, 302
Vinogradov, Paul, 100, 118
Voltaire (Arouet, François Marie) 20, 25 - 27, 33, 102, 114, 120, 391, 649; *Essai sur les Moeurs*, 26; *Lettres sur l'Anglais*, 26
von Mises, Richard, 264, 662
von Wiese, Léopold, 167, 195, 350, 602

Wach, J., 195, *Familie Volk und Staat, 195; Naturvölker und Kulturvölker*, 195
Wagner, Adolph, *General or Theoretical Political Economy*, 140
Wallace, Walter, 443, 470
Wallwork, Ernest, *Durkheim, Morality and Milieu*, 234
Ward, Lester F., 80, 83, 305, 306, 310 - 13, 316, 319, 329, 350, 691; *Dynamic Sociology*, 310 - 11
Warner, W. Lloyd, 11, 617, 640; *Social Class in America*, 617
Weber, Alfred, 167, 195
Weber, Max, 9, 10, 11, 14, 82, 98, 102, 144, 146, 148, 154, 165, 166 - 69, 172, 178 - 94, 199, 213, 229, 276, 288, 326, 340, 344, 371, 380, 383, 400, 407 - 13, 421, 425, 439- 40, 446, 447 - 48, 451, 453, 466, 511, 524 - 30, 532, 537, 538, 541 - 49, 613 - 18, 621, 624, 628, 631, 634, 648 - 52, 656, 659, 671 - 74, 690 - 91, 698, 700; *Economy and Society*, 144, 178, 190; *General Economic History* 179, 183; *Protestant Ethic* 144, 183, 189, 352, 413- 14, 531, 690 - 91; *Roscher et Knies und die logischen Probleme;* 178 *Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, 189
Wellek, René, 37
Wieder, D. Laurence, 496, 542
Williams, Raymond, 393, 573
Winch, Peter, 286, 539
Windelband, Wilhelm, 166, 172, 178, 329
Wittgenstein, Ludwig, 264, 279, 285, 292, 531, 539; *Philosophical Investigations*, 290, *Tractatus*, 261 - 62
Wolff, Kurt, 602
Woodward, Julian L., 350
Wundt, Wilhelm, 167, 205, 223, 322

Zetterberg, Hans L., 433 dn.; *Theory and Verification in Sociology*, 268, 269, 293
Zimmerman, Don H., 496, 542
Znaniecki, Florian, *Polish Peasant*, 327 - 28, 530

KONU DİZİNİ

aborijinler (Avustralya Yerlileri), toplumsal yapıları, 210, 340, 582
Abt Associates, 706, 707
"açık toplum", 273
adalet, 447 - 48
ahlâk (morality), 215, 220 - 21, 227
ahlâkî duygular, 456 - 61
ahlâki kural koymalar, 387
aile, 22, 28, 104, 108, 111, 115, 121, 122, 175, 212 - 14, 345, 580, 615, 638
"akademik sosyalistler" 257
Akıl Çağı, 106, 108, 114, 117, 120, 574; ayrıca bkz. Aydınlanma.
alışveriş (*exchange*) kuramı, 432 - 66; Blau'da 447; Durkheim'de, 448, 455, 465; Homans'da, 436 - 39, 450 - 51; kollektivist gelenek, 458; Parsons'ta, 435 - 36, 448, 456, 458; Simmel'de, 444 - 45, 447, 464; Weber'de, 439 - 40, 447, 453
Alman Sosyoloji Derneği, 279
Amerikan ampirik sosyolojisi, 700
Amerikan Kamuoyu Araştırma Derneği, 703
Amerikan Sosyal Bilim Derneği, 301
Amerikan Sosyoloji Cemiyeti *(American Sociological Society)*, 303, 325, 331
Amerikan Sosyoloji Derneği *(American Sociological Association)*, 337
ampirizm, 254, 259; İngiliz, 252; mantıksal, 261
ampirizm- karşıtı, 605
Angestellten, 619
anlam bağlamı, 525, 527
"anlama *(understanding)*", 526, 543
anomi, 221, 344, 384, 423, ayrıca bkz. Durkheim, Emile
"antropolojist" eğilim, 531
araçsal erdemler, 457
araçsallık, 399 - 400
ardzamansal (diyakronik) bakış, 366
artı değer 138, 451, 626
aşırı üretim, 138; ayrıca bkz. Üretim
"aşkın bilgi", 529
"aşkıncı *(transcendentalistic)* eğilim", 531
atomistik bireycilik, 574
Avusturya Marxistleri 142, 143, 144, 147, 149
Aydınlanma, 18, 44, 98, 99. 106 - 108, 113, 114, 117, 120, 123, 214, 216, 252, 278, 391 - 92, 396, 574; Almanya'da 68; Fransa'da, 68, 97; İskoçya'da, 39; Muhafazakâr tepki, 390, 391, 398, 400
aylak sınıf *(leisure class)*, 317
ayraça alma *(bracketing)*, 512, 513, 520, 523, 529, 532
"azgelişmiş" ülkeler, 369

Başlangıçtaki Fırsat Eşitliği *(Head Start)* Programı, 701, 705, 706
beyaz yakalıların sendikaları, 620
bırakın - yapsınlar ekonomisi, 312
"bilimsel araştırma programı (BAP)", 224, 232
"bilimsel devrim", 606
bilişsel uyumsuzluk *(cognitive dissonance)*, 441
bilişsel üslûp, 527
bireycilik, 124, 125, 395 - 96, 398, 404, 406, 410, 412; ahlâkî, 406; bencil olan, 406
bireyselleşme (individualization), 481, 486
Birinci Dünya, 635
Birinci Dünya Savaşı, 146, 177, 201, 524
Birleşik Devletler, sınıfsız bir toplum olarak, 615
Birleşmiş Milletler, 369
Bolşevikler, 104, 143
Bordeaux Üniversitesi, 203, 204
bölüştürü *(distributive)* hedefler, 361
Brookings Institution, 707
burjuvalaşma tartışması, 619
burjuvazi, 140, 626, 629, 630, 635; ayrıca bkz. Marxizm
bürokrasi, 189, 339, 371, 384, 407, 409, 410, 453 - 54, 624, 631

cebir, zor kullanımı *(coercion)*, 452 - 53
Chicago Üniversitesi, 304, 305, 316, 322, 324, 326, 329, 331, 471, 493; Felsefe Bölümü, 472; Sosyoloji Bölümü, 471, 481
College de France, 580, 595
conscience collective (kollektif vicdan), 30, 222
Cumhuriyetçi Parti, 307
çokeşlilik, 22, 25, 177
dayanışma, 548, mekanik, 224, 339, 455, organik, 224, 339, 455; tarzı, 455; toplumsal, 208, 224, 454
"değer tarafsızlığı, yansızlığı", 386, 547
değerlendirme araştırması, 705
değerlendirme ve eylem, 699
değerler, toplumsal çözümlemede, 698 - 703; Marxizm'de 700; Weber'de 698 - 700
değişme kuramları, 476 - 80, 590
değiştokuş kuramında dayanak, 435 - 36
demografi, 213
"deneyen *(experimenting)* toplum", 693, 695
deneyim, 211, 712
dengesizlik 463; yasal bürokratik, 470; piyasada, 463 - 64; dayanışmasal, 464 - 65
denklik kuramı *(correspondance theory)*, 287
Descartes'ci çatallaşma *(split)*, 532, 533, 540; ayrıca bkz. Descartes, Rane
Descartes'ci ikilik *(dualism)*, 319
devlet, 58, 175, 188, 407, 628 - 32; Alman, 408; Bonapartist, 631; Hegel'de 665;

Marx'ta, 629; modern sınaî (endüstriyel), 634
devrim, 498, 502
devrimci öncülük, 145
"dış grup", 310
dıştan evlenme *(exogamy)*, 583; ayrıca bkz. Ensest
Dijon Akademisi, 27
din, 18, 20, 34, 36, 114, 121, 123, 211, 212, 227, 231, 366, 584; ve toplumsal değişme, 227; ayrıca bkz. Protestanlık, Roma Katolikliği
diyalektik materyalizm, 519
diyanoetik erdemler, 457
doğa bilimi felsefesi, 281 - 87
doğa durumu, 28, 40
doğa yasası, 37
"doğal kişi", 398, 399, 401, 421
doğrulama *(verification)* ilkesi, 262 - 63, 265, 283
Dördüncü Uluslararası Felsefe Kongresi, 230
Dreyfus Olayı, 204, 231, 232, 233
Dreyfus'çular, 231
durée, 514, 515
duygulanım *(affectivity)*, 228
"düşünsel cinsiyetçilik" 638
düzen sorunu, 389 - 90, 397, 406, 417, 419, 421, 614; Durkheim'de, 406

Ecole Normale Supérieure de Paris, 203, 206, 207, 219, 223
Ecole pratique des hautes études, 591
Eğitimde Fırsat Eşitliği Araştırması, 701,705
eidos, 515, 516, 529, 532
eidetik çözümleme, 537
eidetik yaklaşım, 515
ekoloji, 342-43
ekonomi bilimi, 693
ekonomi biliminde marjinalist okul, 143
ekonomik gerekircilik *(determinism)*, 352, 616
"eleştirel idealizm" 252
"eleştirel kuram", 149, 152, 153, 252, 539; ve pozitivism, 278
emek, 135 - 36, 138, 621; aristokrasisi, 636; iş bölümü, 225, 618, 621; Poulantzas'da, 626; yoksul, 637; ev içi, 639; üretken emeğe karşı üretken - olmayan emek; 626-27
emperyalizm, 155, 633 - 34
Endüstri Devrimi; 423
enformasyon, alışveriş kuramında, 435
Engizisyon, 19,22
ensest (yakın akrabalarla cinsel ilişkiye girmek ve ensest yasağı, 365, 582 - 83
entelligentsia, 502, 632

epistemoloji, 219; sosyolojik, 180 - 87
epistemolojik kopma, 606
epoché, 527, 528, 540
erklären, 288
eşitsiz *(uneven)* gelişme, 635
eşitsizlik, 346, 351, 353- 54
"etki önermesi", 442
etkileşimcilik, 470 - 503; Becker'de, 492 ; Blumer'de, 495; Dewey'de, 472; Goffman'da, 490 - 91; Park'ta,473, 475, 476 - 86, 494, 497 - 502; Riesman'da, 497; Sumner'de, 479; Thomas'da, 475 - 86, 495, 497 - 503
etnik azınlıklar, 635
etnik çatışma, 632 - 34, 635; ve sınıf çözümlemesi, 632
etnik kimlik, 633
etniklik, 632 - 37; ve kapitalizm, 632 - 33; ve liberal kuram, 633; ve Marxizm, 633
etnometodoloji, 530, 538, 539, 541- 49; okul olarak, 222
"etnometodolojik umursamazlık", 546 - 48
evrim, 53 - 89; Aristoteles'te, 58 59; Augustinus'ta, 60; Comte'da, 74 - 76, 80; Condorcet'de 66 - 67; Durkheim'da, 78; Spencer'de, 78 - 79; Kant'ta, 69 - 70, ayrıca bkz. ilerleme
evrimcilik, 83 - 84, 85 - 86, 365, 477, 483
eyaletlerarası Ticaret Komisyonu, 320
farklılaşma, 338, 341, 352, 367
farklılık kuramı, 78
Federal Reserve Board, 693, 705
felsefî idealizm, 153
fenomen (görüngü), 513, 515, 518, 580; ayrıca bkz. Noemata
fenomenalizm, 272, 290
fenomenoloji, 222, 494, 509 - 49; aşkın, 539; Frankfurt okulunda, 516; Gafinkel'de 545; Giddens'da 539; Hegel'de 512; Husserl'de, 510 - 11, 521 - 24, 540 - 43, 544; Marcuse'de, 517; Marxist eleştirisi, 519 - 22, 548 - 49; Rasmussen'de 523 - 24; Schutz'da, 515 - 16, 521, 525 - 30, 539, 541- 44; sosyal bilimlerin, 535; varoluşsal, 538, 539
fenomenolojide bekleme *(anticipation)*, 514
fenomenolojik sosyoloji. bkz. Fenomenoloji
filozoflar, (philosophe'lar), 17, 431, 44, 60, 70, 78, 115, 120, 123, 124, 391, 392
fizikalizm, 272, 290
Ford Vakfı, 705
Frankfurt okulu, 144, 147, 142, 252, 276 - 77, 516 - 18
Frankfurt Toplumsal Araştırma Enstitüsü, 144, 147, 148; ayrıca bkz. Frankfurt okulu
Fransız Akademisi, 7, 21, 31, 32
Fransız Devrimi, 18, 31, 97, 99, 103, 104, 106, 107, 109. 113, 117, 120, 123, 165, 202, 207, 655, 656

Geisteswissenschaften, 167, 180, 263, 266, 275, 288, 289, 525
gelenek, 453 - 54
"gelişen ülkeler", 149
gelişmecilik *(developmentalism)*, 82, 118, 366
gelişme, Marxizm'de, 155; ayrıca bkz. Evrim
gelişme varsayımı, 53
Gemeinschaft (bireysellik), 36, 208, 454, 580
gerekircilik - karşıtlığı *(anti - determinism)*, 416, 490, 494
Gesellschaft (cemaat), 36, 208, 209, 580, 601
gestalt psikolojisi, 604
göç, 489, 633
grevler, 498

halk yordamı ("folkways"), 308
Harvard üniversitesi, 322, 328, 329
hastanelerin işlevleri, 354
hedef kabulu *(goal acceptonce)*, 460
hedef koyma *(goal setting)*, 367
hedefe ulaşma *(goal attainment)*, 364, 420
Herrschaft, 671 , 72
histoire événementielle, 591
histoire problémc, 593
histoire totale, 593
hümanizm - karşıtlığı 604 - 05

Inhaltserfülltheit (somutluk), 527
ırk ve etnik sorunlar, 489, 495, 635 - 36
"ırkmerkezci *(ethnocentric)*" bakış, 526

İç Savaş, 299, 310
iç sömürgeler, 635
iç zaman, 514, 515
içselleştirme *(internalization)*, 323, 401
idcolojik gerekircilik (determinizm), 352
"iki kılıç öğretisi", 106
İkinci Dünya Savaşı, 233, 369, 700, 704
iklim toplumsal etken olarak, 23 - 24, 26, 27, 41
iktidar, erk, güç, 644 - 79; Arendt'te, 649, 678; asimetrik (zora dayalı) 646, 660; bağımlılık ilişkisi olarak, 647; Blau'da, 448 - 49; Burke'de 655 - 56; Carlyle'da, 656; Cumhuriyetçi kavramı, 649; de Maistre'de, 655; Engels'de 668 - 69; eşitsizlik olarak, 648; gizil güç olarak, 646; Gramsci'de, 667; Habermas'da, 678 - 79; Hobbes'de, 650; İki - boyutlu, 677; kuvvet kulanımı olarak, 449; Lenin'de, 668; Marxizm'de, 649, 666 - 67; Michels'de, 670; Milliband'da, 675 - 76; Mills'de, 674 - 75; Orta Çağlar'da, 649, 653; Parsons'da, 649, 674 - 75; Poulant-

zas'da, 675 - 76; ve sınıf, 666; Simmel'de, 449; Sistem kuramında, 646; Üçboyutlu, 677; Weber'de, 648 - 49, 671, 672 - 74; ve yapısal gerekircilik, 646; ayrıca bkz. Otorite, Yetke
iktisadi serbestleşme, 477
ilericilik, 300, 303, 310, 321
İlerleme, 53 - 96; Bury'de, 55; Comte'da, 80; Condorcet'de, 68; ve işlevselcilik, 88; Marxizm'de, 81; sorunu, 498; Turgort'da, 66; Yunanlılarda, 56 - 60; ayrıca bkz. Evrim
inanç ahlâkı *(ethic of conviction)*, 192
insan doğası, 387 - 88, 389, 393, 395, 396; Rqusseau'da, 412; Weber'de, 412
insan etmen *(human agency)*, 396, 397, 398, 403 - 13, 414, 421, 423, 425, 426, 539; Rousseau'da, 402, Weber'de, 411
intihar, 584; "Klüb'ü 166 özgeci *(altruistic)*, 587
istemli ama tanınmayan işlevler - 356
istençci bakışaçısı, 418
"istençcilik *(voluntarism)*", 219, 416, 418, 419
işçi hareketi, 488
işçi sınıfı, 625, 634,636
işletmecilik, 625; kadrolar, 632
işlevsel buyrukçuluk *(imperativism)*, 357
işlevsel gereklilikler *(requisites)*, 364
işlevsel oyd aşım *(consensus)* kuramları, 659
işlevselci bildirge, 623
işlevsel usçuluk (rasyonalizm), 114
işlevselcilik, 87, 271, 288, 291; evrimci, 366; kökenleri, 338 - 42; Parsons'da, 337
işlevsiz mülkiyet, 623

kanbağı grubu, 584; ayrıca bkz Aile
Karanlık Çağlar; bkz Orta Çağlar
karar verme, 367; ayrıca bkz. Otorite; İktidar
karizma, 229, 410, 411
karizmatik otorite, yetke, 409 - 10
karşılaştırmalı çözümleme, 201
karşılaştırmalı yöntem, 25, 77, 87, 21
karşılıklı bağımlılık, 338, 340,351, 367, 456 - 57
kategorik emperatif (kesin buyruk), 219
karşılıklılık *(reciprocity)*, 435 - 36, 443
kapitalizm, 138, 139, 185, 189, 613, 623; Batı'da, 414, 632, 633
Kavga (eskilerle çağdaşlar arasında), 60 - 64
kavrayışcı yöntem *(comprehensive method)*, 181
kendiliğindenlik *(spontaneity)*, 527
kolektif davranış, 494
Komüncüler, 204,207
Komünist Partisi, 148, 204
"kriz, bunalım", 152

kurumsal çerçeve, 695
kurumsal farklılaşma, 707 - 08
"kültür", 341,349
kültür okulu, antropolojide,590 - 91

lâikleşme, 371
Leninizm, 145 - 46, 630; ayrıca bkz. Marxizm
liberalizm, 662 - 64; Fransa'da, 204; kuramları, 630, 661; İngiltere'de, 492
liderlik (önderlik), 479 - 80, 483 - 84, 488, 502

maddî nedensellik, 153
mahkûmlar ikilemi, 451 - 52
makroekonomik politikalar, 693
"makrososyoloji", 496
mantıkçı ampirizm, 261
mantıksal tutarlılık, 528, 536
Marx - Engels Enstitüsü, 145
Marxizm, 10, 81, 83, 134 - 64, 272, 348, 352, 495, 602, 603, 604, 659; Althusserci, 640; Batı'da, 627, 631 - 32; Croce'de, 146; ve devlet , 629; Durkheim'de, 143; ve etniklik, 633; ve Frankfurt Okulu, 640; klâsik, 630; Lenin'de, 143; ortodoks, 142 - 43; pozitivist,278; revisyonist, 276; Sovyet 144; Stalin'de, 146
"materyalist sosyoloji kuramı", 142
medeni kanun reformu (civic reform), 482
mekanik nedensellik, 183
metafizik, 259
"metasosyoloji", 540
Michigan Üniversitesi, 304, 319, 322
milieu interne, 226
mikrososyolojik çalışma, 695
mikrososyolojik kuram, 696 - 97, 708
milliyetçilik, 637
"mithik"("söylensel") halklar, 595
mithoslar, 372, 595
muhafazakârlık 97 - 133; Aydınlanma'da, 390, 391, 398, 400; Burke'de, 99 - 100; Durkheim'de, 125; Hegel'de, 101; Mannheim'de 97; Myrdal'da, 97; ayrıca bkz. tutuculuk
Musa Yasası *(Mosaic Code)*, 36
Mutlak zihin, 599
mülkiyet, iyelik, 38, 136, 617, 621 - 28; Dahrendorf'ta 624; ve işbölümü, 621; işlevselcilikte, 624; Marxizm'de 625; Parsons'da 624 - 25; zilyetlik olarak, 623

Nazi Almanyası, 490, 524
nedensellik, 153, 183
nedensel çıkarsama *(causal inference)*, 37

nedensel çoğulculuk, 183
nedensellik zinciri, 183
noema, noemata, 222, 514, 515, 518; ayrıca bkz. Fenomen / görüngü

okullar, 354, 356
olumlu işlev *(eufunction)*, 355
"olgusal - olmayan, tahminî tarih"*(conjectural history)*, 61
olumsal ödüller *(contingent rewards)*, 455
"olumsuz entegrasyon", 636
organik işlevselcilik, 106
organik istenç, 168 - 169
Orta çağlar, 26, 63, 67, 102, 108, 115, 117, 119, 120, 189, 252, 293 - 98, 400
otorite, 644 - 77; Aquinas'ta, 650; Bakunin'de 666; Bell'de 659; Burke'de 655 - 56; Comte'da 652; de Maistre'de 655; fiilen *(de facto)*, 650; Gramsci'de 667 - 68; Hegel'de, 665; Hobbes'de, 649, 653,; hukuken *(de jure)*, 650 iktidarın sınırlanması olarak, 655; ve kişisel yargı, 650; Kropotkin'de, 666; liberal kuramlarda, 662 - 63; Locke'da, 662 - 63; Marxizm'de 666; Orta Çağlar'da, 652, 654, Parsons'da 660; Proudhon'da 666; Romans'da 652; Rousseau'da 665 - 66; tanılanması *(identification)* 651; uylaşıma dayanan (by convention), 653, 660, 661; zorla konulma yoluyla *(by imposition)* 654; ayrıca bkz. Yetke, İktidar, Erk.
oydaşmacılık *(consensualism)*, 348

örüntü sürdürümü *(pattern maintenance)*, 420
öz - çıkar, 581
öznel yorumlama, 528, 536
öznelerarasılık *(intersubjectivity)*, 209, 532

paradigmalar, 275 - 76, 286
parçalara ayrışma (atomization), 523
Paris Üniversitesi, 104, 230
Pennsylvania Üniversitesi, 304
piyasa, 453, 617
piyasa araştırması, 707 - 08
"pozitif felsefe", 253, 259; ayrıca bkz. Pozitivizm
Pozitivizm, 117, 120, 166; Bartley'de 280; Carnap'ta, 263, 264, 265; Comte'da, 251, 253, 255, 256 - 59, 267; Dilthey'da, 288 - 89; ve eleştirel kuram, 279; Habermas'da, 277, 286; Hempel'de, 268; Kuhn'da, 274 - 75, 276, 282; Mach'ta, 259 - 61, 264; ve Marxizm, 278; Popper'de 271 - 76; ve Viyana Çevresi, 251; Wittgenstein'da, 262, 264; Zetterberg'de 269 - 70
pragmatik sosyal psikoloji, 318 - 324
praxis, 402, 403, 406, 539
Proleterya, 406, 625, 627, 630, 635
Protestan ahlâkı, 352, 530 - 31
Protestanlık, 102, 114, 189, 299, 394, 413 - 14; çilecilik, 529, 542

Püritenlik, 179, 189
rasyonalitê, ussalcılık, 371, 438
rasyonalizasyon, ussallaştırım, 371, 407, 423, 690
reflektif istenç *(reflective will)*, 168 , 169
Reform, 106, 117, 230; ayrıca bkz. Protestanlık
reformculuk (düzeltimcilik), 483, 485, 502
représentations collectives, 658
revizyonizm, 141
rıza sorunu *(problem of consent)*, 500
Roma İmparatorluğu, 22, 649
Roma Katolikliği, Roma Katolikleri, 19, 100, 102, 108, 109, 114, 189, 253, 636; karşı - devrimci olarak, 655

sanayi ilişkileri, 488
sanayileşme, 352
Sans - Culottes, 207; ayrıca bkz. Fransız Devrimi
sapma *(deviance)*, 344, 461- 62
seçkinler (elit) grubu, önderlikte, 479 - 80, 483, 502
"seçmeci yakınlık" *("elective affinity")*, 411
sembolik (simgesel) dil, 360 - 61, 365
sembolik etkileşimcilik, 495, 530; ayrıca bkz. Etkileşimcilik
sınıflandırma, 222
sınıflar, 35, 104, 121, 139, 615 - 21; arası ilişkiler, 618; çatışması, 136, çözümlemesi 616; kafa emeği karşısında kol emeği modeli, 620; Lynds'da, 617; Marxist tanımlama'da 619; Warner okulu'nda, 617; Weber'de, 616;
"sınır sorunu" *(boundary problem)*, 626
simgeler, 229
sistem tümleşmesi (integration), 346, ayrıca bkz. Tümleşme
somutluk *(inhalterserfülltheit)*, 527
sorumluluk ahlâkı, 192
sosyal bilim, 527 - 538 - 39
Sosyal Demokrat Parti, 147; Avusturya'da 148; Almanya'da, 141, 619
sosyal politika üzerine araştırma, 687 - 709; Comte'da, 688; Durkheim'da, 691; Le Play'de 688 - 89; Marx'ta, 689 - 90; Weber'de, 690 - 91
sosyal psikoloji, 481, 493, 495; pragmatik, 318 - 24
sosyalizm, 142, 216, 218, 624, 659
Sosyoloji; Alman sosyolojisi, 165 - 96; amerikan sosyolojisi, 615; Amerikan ampirik sosyolojisi, 698; Avrupa geleneği, 618; biçimler (formal) sosyolojisi, 173 - 75, 602; ve bilgi, 544; Chicago sosyolojisi, 324 - 31, 470, 493 ve Comte, 17, 74, 119; fenomenolojik, 222, 509 - 49; "hümanist - kültürelci yaklaşım", 530; kökenleri, 8; saçma'nın (absurd) sosyolojisi, 530; "yorumlayıcı *(interpretive)*, 213, 539; Weber'de, 511
sosyolojik epistemoloji, 180 - 87
"sosyolojizm", 222

Sovyetler Birliği, 632
sömürge toprakları, 633
Stanford Üniversitesi, 304, 314, 316
statü, 615 - 21; ayrıca bkz. sınıflar
statü araştırması, 706
suç ve suçlu davranış, 227
şirket kârlarının ençoklaştırılması, 347

tabakalaşma kuramı, 613 - 40; Amerikan, 615; işlevsel - artı - çoğulcu model, 628; sınıf modeli, 628; ayrıca bkz. sınıflar
tarih felsefesi, 60; kuramları, 60, 476 - 80
tarihî materyalizm, 142 - 148
tarihsel görecilik, 524
"tarihsel" halklar, 595
tarihsel yöntem, 76
tarihsicilik *(historicism)*, 118
tarihsicilik karşıtı *(antihistoricism)*, 604 - 605
tekelci kapitalizm, 626; ayrıca bkz. Kapitalizm
tekeşlilik (monogami), 22, 177
topluluk (cemaat), 169 - 70, içinde 'iktidar tartışması" 676
toplum kökeni, 38; sınai (endüstriyel), 215; *sui generis* mahiyeti, 388; toplumda tersişlev *(dysfunction)*, 356
toplumsal araştırmanın "kullanım kuramı", 695
toplumsal cinsiyet *(gender)*, 637 - 40; işlevselcilerde, 639; Marxistlerde, 639 - 40
Toplumsal Darwinism, 44, 80, 305, 306, 311, 317, 417
"toplumsal dinamik" 119
toplumsal eylem, 380 - 427; ahlâkî, 403, 404, 405, 419; araçsal, 400, 403, 404, 405, 407, 412, 420; araçsal olarak ussal, 408, 409, 414; değer yüklü ussal (value - rational), 408, 409, 411, 412; geleneksel, 408; Hobbes'da, 397 - 401, 404 - 05, 406; in istençci (voluntaristic) kuramı, 415; Marx'ta 406; Parsons'ta, 414 - 22; Rousseau'da, 401 - 05, 406, 412; sosyolojisi, 384, 385, 405, 406
toplumsal etkileşim, 483
toplumsal evrimciler, 212; ayrıca bkz. Evrim
"toplumsal matematik", 32
toplumsal mekân, 602
toplumsal mesafe, 602
toplumsal sistem, bakışı, 390 - 91, 396 - 97, 415
toplumsal sistem sosyolojisi, 384 - 85, 405, 406
"toplumsal statik", 119
toplumsal tümleşme *(integration)*, 340 - 43, 352, 363- 64, 368 - 69, 420; Marxizm'de, 348; oydaşımsal, 348
toplumsallaşma, 226, 347, 360 - 61, 362, 363, 435
toplumun alışveriş *(exchange)* kuramı, 225
"tümleşik - sistem" (integrated - system) modeli, 347

Ulusal Akıl Sağlığı Enstitüsü (National Institute of Mental Health - NIMH), 697, 705 , 708
Ulusal Kamuoyu Araştırma Merkezi (National Opinion Research Center - NORC), 704, 707
ussal - seçim kuramı, 438 - 43
usun araçsallaşması, 544, 546
uyarlanma *(adaptation)*, 364, 420, 437 - 38, 440
Uygulamalı Toplumsal Araştırma Bürosu *(Bureau of Applied Social Research)*, 704
uzmanlaşma, 488

Üçüncü (Fransız) Cumhuriyeti, 201, 204, 206, 219, 232
Üçüncü Dünya, 635
üretim ve üretkenlik, 135, 137, 139
üst diller *(metalanguages)*, 539
"üstbelirlenme *(overdetermination)*", 151

varoluşluk *(Seinsverbundenheit)*, 538
Verbürgerlichung tartışması, 619
verstehen (Hempel), 266, 288, 289, 543
verstehende (Weber), 511
Vergemeinschaftung, 166, 168
Vergesellschaftung, 166 168
Viyana çevresi, 251 - 52, 258, 261, 264, 267, 271, Neurath'da, 267
Volkerpsychologie, 167
Volksgeist, 167, 659
Wertrationalität, 439 - 40

yanlışlayıcılık *(falsificationism)*, 282- 83
yapısalcı antropoloji, 150
yapısalcılık, 572- 606; Alman, 599 - 603; Annales okulu 591- 93; Comte'da, 574; Durkheim'da 574, 579 - 85;Godelier'de, 605; Halbwachs'da, 587- 88; kökenleri, 108; Lévi - Strauss'de, 578, 579, 585, 593- 97; Mauss'da, 585 - 87; Piaget'de, 597 - 99; Radcliffe - Brown'da, 585, 588 - 91; Simmel'de, 602
yapısal işlevcilik, 10, 199, 350 - 58
yapı, toplumsal, 292, 343, 602; analitik, 353 - 54; matematik, 572; mekanik, 573; somut, 353 - 54
yabancılaşma, 135, 338, 384, 404, 423, 523
yansımalılık *(reflexivity)*, 292, 538
yasal sistemler, 453 - 54
"yaşam - dünya" *("life - world")* 522, 528, 532, 533, 535, 540
yeni - evrimci bakış, 358 - 72
yeni - Kantçılık, 597
Yeni - Machiavelci seçkinler kuramcıları, 654, 669, 673
Yeni - Marxizm, 494

"yeniden yapılandırma *(restructuration)*", 601
yetke - bkz. otorite
yorumsamacılık *(hermeneutics)*, 539
yöneşme *(convergence)* kuramı, 371
Yurttaş Hakları Yasası - 1964 (Civil Rights Act), 705

"zorla uyum sağlama" *(forced compliance)* kuramı, 444
Zweckrationalität, 439 - 40