6f9529

TOM BOTTOMORE
ROBERT NISBET

Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi - I



kırmızı

SOSYOLOJİK ÇÖZÜMLEMENİN TARİHİ

.I.

ISBN 975-9169-07-X

SOSYOLOJİK ÇÖZÜMLEMENİN TARİHİ .I.
TOM BOTTOMORE – ROBERT NİSBET

Birinci Baskı:
Mayıs 2006, İstanbul, Kırmızı Yayınları

Genel Yayın Yönetmeni: Fahri ÖZDEMİR
Editör: İsmet ERCAN
Genel Sanat Yönetmenleri: E. Serap ALDEMİR – Gül GÜÇKIRAN

Kapak Tasarımı: Akçura Serap ERTEMİN

Dizgi: Kırmızı Yayınları
Baskı ve Cilt: Ladin Matbaacılık

© Kırmızı Yayınları, 2006, İstanbul
© First Published in the United States by Basic Books,
a member of the Perseus Books Group
Cambridge, U.S.A.
Bu kitabın telif hakları AKÇALI Ajans aracılığıyla alınmıştır.

Kırmızı Yayınları
Taksim Kuyu Sokak 1/3 Beyoğlu/İSTANBUL
Tel: (0.212) 244 47 69

Tom Bottomore – Robert Nisbet

SOSYOLOJİK ÇÖZÜMLEMENİN TARİHİ

I

--- --- --- ---

Yayına Hazırlayanlar
Mete Tunçay – Aydın Uğur

İçindekiler

BİRİNCİ CİLT

GİRİŞ
Tom Bottomore ve Robert Nisbet / Mete Tunçay 9

1. ONSEKİZİNCİ YÜZYILDA SOSYOLOJİK DÜŞÜNÜŞ
   Robert Bierstedt / Uygur Kocabaşoğlu 23
2. İLERLEME, GELİŞME VE EVRİM KURAMLARI
   Kenneth Bock / Aydın Uğur 73
3. MUHAFAZAKÂRLIK
   Robert Nisbet / Erol Mutlu 133
4. MARXİZM VE SOSYOLOJİ
   Tom Bottomore / Mete Tunçay 183
5. MAX WEBER ZAMANINDA ALMAN SOSYOLOJİSİ
   Julien Freund / Kubilay Tuncer 225
6. EMILE DURKHEIM
   Edward A. Tiryakian / Ceylan Tokluoğlu 275
7. POZİTİVİZM VE ELEŞTİRİCİLER
   Anthony Giddens / Levent Köker 345
8. AMERİKAN EĞİLİMLERİ
   Lewis A. Coser / Alâeddin Şenel 413

İKİNCİ CİLT

9. İŞLEVSELCİLİK
   Wilbert E. Moore / Şirin Tekeli 465
10. TOPLUMSAL EYLEM KURAMLARI
   Alan Dawe / Füsun Akatlı–Arda Uykur 525
11. ALIŞVERİŞ KURAMI
   Harry C. Bredemeier / Ayşe Buğra 601
12. ETKİLEŞİMCİLİK
   Berenice M. Fisher ve Anselm L. Strauss /
   Kurtuluş Dinçer 651
13. FENOMENOLOJİ VE SOSYOLOJİ
   Kurt H. Wolff / Harun Rızatepe 705
14. YAPISALCILIK
   Tom Bottomore ve Robert Nisbet / Binnaz Toprak 785
15. TOPLUMSAL TABAKALAŞMA
   Frank Parkin / Fatmagül Berktay 841
16. İKTİDAR VE OTORİTE
   Steven Lukes / Sabri Tekay 885
17. SOSYOLOJİK ÇÖZÜMLEME VE SOSYAL POLİTİKA
   James Coleman / Ali Kartal 945
AD DİZİNİ 981
KONU DİZİNİ 993

GİRİŞ

Tom Bottomore ve Robert Nisbet

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 yan yana varolmuş, değişik kuramsal tasarımlarda anlatımını bulmuş, zaman zaman da önemli yöntembilgisi 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 öne-

mi, 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 "yeni bilim"in ortaya çıkışının ve gelişiminin çizgilerini göstermekti. Yazarlarımız, sosyolojinin müjdecilerini büsbütün göz ardı 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 incelenmekle 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 ileriki bölümlerde belirli birtakım 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

[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).

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 getirme yolundaki 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 birtakım yanları vardır. Bunlardan biri, uzun dönemler boyunca herhangi biri açık bir başatlık kazanmadan sürüp giden bir paradigmalar çokluğunun yan yana varolmasıdır; dolayısıyla, bir yandan hiçbir sosyoloji kuramının büsbütün ölmediği, ancak "koma"ya girdiği ve her zaman sonradan diriltilebileceği, öte yandan da, başat bir paradigmanın kesinlikle devrildiği ve bir başkasının egemen ol-

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

duğu gerçek "bilimsel devrimler"in hiç bulunmadığı söylenebilir. İkinci 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 ilan 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-kendiliğinden-belli-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 ahlakıyla 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.

---

[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).

Sosyolojideki paradigmalar çokluğunun yarattığı –bu kitapta da pek çok 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, birbirlerine kökten karşıt ya da birbirleriyle karşılaştırılamayacak imgelerinin sinsi varlığı, anlamazlıkları 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

[4] Bkz. aşağıda bölüm 6'nın ikinci sayfası.

zaman zaman "dogmatik uyku" dönemleri geçirmelerine karşın– bu yapıtlar, bilimsel ve 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 terk edilmiş 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

[5] Bkz. aşağıda bölüm 9.

çözümlemeye yepyeni bir yön verecek yeni bir kuramın ya da daha genel bir paradigmanın ortaya çıkmasıyla değil, Marxismin 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 yan yana 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 birtakım 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 art arda 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, Marx 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

[6] Bkz. aşağıda bölüm 15'in ilk sayfası.

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 onlarda küçük değişiklikler yapılmasını içermiştir. Aynı zamanda, bazı çözümleme türlerinin verimsiz olduğu ve geniş ölçüde terk edilmiş 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 ima 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 birtakım 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 top-

[7] Bkz. aşağıda bölüm 15'in beşinci sayfası.

lumlarda 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. Her şey 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 Okulu'nun düşünürleri de, çok farklı bir yönden, sosyolojinin –aldığı, çağdaş bilimin büyümesi içinde bir öğe olma biçimiyle– kendisini, kapitalist toplumda kurulan özgül toplumsal ilişkilerden kaynaklanan "pozitivist" bir ideoloji diye eleştirirler; Frankfurtçuların kendi tutumları ise, yalnızca ideolojilerin genel bir eleştirisini yapmakla yetinmeyerek, her türlü toplumsal araş-

tırmayı insanın özgürleşimi amacıyla ilişkilendiren onlara özgü bir felsefi 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 kadar değişen çok çeşitli yollarla ileri sürülmüştür. Fakat bu anlayışların kendileri sorunsal niteliktedir –örneğin, bir bilgi sosyolojisi, ideolojik olmayan bir sosyolojinin varlığını önceden gerektirir, felsefi 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 bazen de 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,

---

[8] Bu fikirlerin daha çok tartışılması için bkz. aşağıda bölüm 4.

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

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 merkezi 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 değiş-tokuş 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 bir arada tutan öğesi olarak– bu disiplinin salt ideolojik etkilere karşı belki de 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 pekala farkındayız; ayrıca, bir bilim sıfatıyla sosyolojinin, toplum üstüne daha felsefi düşünme biçimleriyle ilişkisinde hâlâ büyük ve güç sorular

[10] Leszek Kolakowski, *Marxism and Beyond* (London: Pall Mall Press, 1969), s. 204.

olduğunun da farkındayız. Aslında, kitapta ve bizim yazdığımız giriş'te, 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.



1

18. Yüzyılda Sosyolojik 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 bir şey 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 bir şey 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, Batılı filozofların ilgi odağı olmuştur.

Aslında tarihin hiçbir dönemi sosyolojik spekülasyondan 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 harcanma-

mış olduğuna inanmak için yeterli neden bulunmaktadır" derken, bir parça abartmış olabilir.[1] Gerçekten de, Brinton, modern Fransızcaya aktarılamayan *philosophe*'un 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. Sakin 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 ilan 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 bun-

---

[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 eziyet 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 Pres, 1954)'e bakınız. Hazard deizm konusunda bizi uyarıyor: "Tek bir deizm yoktu, her biri 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 Pres, 1932), s. 31, 157.

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

dan 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 ahlak bilimcileriydiler.[8] Bunlar aynı zamanda, toplumun yapısıyla ilgilenen sosyologlardan çok, yönetimin kökenleri ve iktidarın kullanımına ilgi duyan siyaset bilimcileriydiler. Toplumsal yapı teriminin onlar için bir anlam ifade edip etmediği 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 kötülükler ise, bilgisizlik, boş inançlar, 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."

---

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

[7] Görünüşe bakılırsa "siyaset bilimi" terimi ilk kez 1701 yılında, Leibniz'den (Piskopos) Burnett'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 Almancaya çeviren ve "insanın kendi kendine zorladığı çocukluktan kurtulması" diye tanımlayan Immanuel Kant'tır. Kant, kendi neslinden bir nesil önce insanın rüştünü ispat ettiğini söyler. Immanuel Kant, *Was 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.

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 hakkını hiç kimse 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]

---

[11] Condorcet'in sözleri *Éloge 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. 358-59'da aktarılıyor.

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

[13] Bu konudaki klasik yapıt, Charles A. Beard'ın önsözünü yazdığı J. B. Burry, *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.

Bu önermelerden en önemlisi, kuşkusuz birincisidir. Batı'nın tarihinde bilimsel devrimin rolünü küçümsemek olanaksızdır. Copernicus'un *De Revolutionibus Orbium Caelestium*[16] adlı yapıtının yayımlanmasıyla (1543) bilimsel devrimi ateşleyen kıvılcım, 1687 yılında Newton'un *Principia Mathematica*'sının yayımıyla tam bir yangına dönüştü. Arada geçen 144 yılda, dünya artık başka bir yer olmuştu. Dünya evrendeki konumunu bile değiştirmiş, merkezdeki yerini terk ederek güneşin çevresinde bir yörüngeye oturmuştu. Elbette bu, tüm bilim tarihindeki en harikulade 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 ilahiyatçı 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

---

[16] Vesalius'un *On the Structure of Human Body* adlı yapıtı o önemli yıl, Cardanus'un *The New Art*'ı (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.

sarkaç yasasını ve önce Pisa'daki katedralin küçük ibadet yerindeki sallanan lambayı 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'nun 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'

---

[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 Pres, 1935).

[20] Smith, *A History of Modern Culture*. Cilt I, s. 53.

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 her şey 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 boş inançların, vahiylerin ve otoritenin batağında bulunacaktı. Copernicusçuları ele aldığı yetkin çalışmasında, Preserved Smith'in yazdığı gibi:

> Düşünce tarihinde, Copernicus astronomisinin yerleştirdiği düşünceden daha büyük bir devrim asla meydana gelmemiştir. Dün-

---

[21] Hem *Lettres sur l'Anglais* (1734) hem de *Éléments 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."

> ya merkezli bir madde evreninin terk edilmesini, 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 bilimin 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 ilahi 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 ilahi 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 söz konusudur 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, ahlaki 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 coğrafya ve nüfus bilimi gibi sosyal bilimler de incelenmeyecek.[24] Çağın büyük tarihçileri de

---

[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 belirtilmeye 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, Technology and Philosophy in the Eighteenth Century*. D. McKie tarafından gözden geçirilmiş 2. Baskı (London: George Allen and Unwin, 1952). Nüfus bilimi konusunda ayrıca, *The*

atlanacak ve dolayısıyla Gibbon ve Turgot'dan hiç söz edilmeyecek. Hume, tarihçi, ahlakçı 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 sosyoloğu Montesquieu ile başlayabiliriz. Bordeaux yakınlarındaki La Brède'de 18 Ocak 1689'da Charles Louis Secondat adıyla ve *Baron de la Brède et de Montesquieu* olarak dünyaya geldi. Büyüdüğü zaman fakir fukarayı unutmasın diye, malikânelerinin 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. Kendini laboratuvar deneylerine 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

---

Determinants and Consequences of Population Trends (Population Studies No. 17, New York: United Nations, 1953)'e bakınız.

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 Malikânesi 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, dışarıdan gelmiş ve olağanüstü imişler gibi anlatma olanağı veriyordu. Montesquieu'nün Acemleri, Acemden çok Avrupalı idiler, çünkü kitaplardan edindiği bilgiler dışında İran hakkında çok az şey biliyordu. Kitabın tutulmasının nedenlerinden birisi, cenneti her kadına 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, mahkûm 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 melankoli idi: İnsanlara ölümlerinde değil, doğumlarında ağlanmalıydı ve hayat, herkesin kendi rızası olmadan yapıl-

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

mış 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 bir şey olmadığını ima 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, manevi ya da fiziksel genel nedenler yürürlüktedir. Bütün olup bitenler bu nedenlere bağlıdır; eğer bir muharebenin rastlantısal 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

---

[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).

deyişiyle: "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 plan 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 ahlakı gibi konulardaki vurgulamaları; ticaret, ahlak ve yoksulluk arasındaki karşılıklı ilişkiler; ve para, nüfus ve din üstüne gözlemleriyle özel olarak ilgileneceğiz.

Montesquieu, yasaların ruhunu ya da geniş anlamda bizim bugün bir halkın kültürü diyeceğimiz şeyi belirlemede iklimin rolüne büyük önem verir. Kuşkusuz, toplumun coğrafi 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

---

[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 Montesquieu üstüne olan bölümün (s. 253-98) tümüne bakınız.

[28] "Evet baylar, bana bir ülkenin haritasını verin, şeklini, iklimini, sularını, rüzgârlarını ve bütün fiziki coğrafyasını söyleyin; doğal üretimini, bitki örtüsünü, hayvanlarını söyleyin, ben de *a priori* o ülkenin insanının ne olacağını, belli bir çağda değil bütün çağlarda, rastlantısal olarak değil, zorunlu olarak o ülkenin tarihte ne gibi bir rol oynayacağını size söyleyeyim. "Victor Cousin, *Introduction à l'Histoire de la Philosophie.*

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 tabi 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 göreneklerı 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

Aktaran, Lucien Febvre, *A Geographical Introduction to History* (London: Routledge and Kegan Paul, 1925), s. 10. İnsan ayrıca Hegel'in sabırsız "reddiye"sini de hatırlıyor: "Bana coğrafi 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] *A.g.y.*, 16. Kitap, Bölüm 1.

eylemden çok spekülasyona 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. Kartacalıların 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]

---

[31] *a.g.y.*, 16. Kitap, Bölüm 10.
[32] *a.g.y.*, 15. Kitap, Bölüm 7.
[33] *a.g.y.*, 15. Kitap, Bölüm 7.
[34] *a.g.y.*, 15. Kitap, Bölüm 8.

Bununla birlikte, bir bölümde, Montesquieu'nün 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 evlenebilir ve yirmisinde 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 İslamiyet'in Asya'da kolaylıkla tutunurken Avrupa'da neden tutunamadığını da açıklar. Aynı şekilde, "Doğanın itici güçlerinin ahlakın 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 sakinlerinin 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; istilacılar deniz tarafından durdurulur; ve adalılar istilacılardan silahlarının 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]

---

[35] *a.g.y.*, 16. Kitap, Bölüm 8.

[36] *a.g.y.*, 17. Kitap, Bölüm 5.

[37] *a.g.y.*, 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

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 her şeyden 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 bir şey yapmadıklarına" dikkati çeker.[41]

Voltaire'e (1694-1778) Montesquieu'ye göre daha az ilgi götserecek 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, edebi ve felsefi yazılarıyla yüzyılı özetleyen adamdan söz etmeden 18. yüzyılın düşünülmesi bile olanaksızdır. Doğaüstü güçlere aşırı ölçüde inanmayı savundu-

---

Helen Weaver çevirisi. (New York: Basic Boks, 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 Pres, 1960), s. 57. Ayrıca bkz. Werner Stark, *Montesquieu: Pioneer of the Sociology of Knowledge* (Toronto: University of Toronto Pres, 1961).

ğu ve toplumsal adaletsizlikleri artırdığı için Hıristiyanlıktan 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 yönünden 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 *"skolostik 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 aristokrasiyi, 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.

---

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

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, askeri 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 gaddarlıklar 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 görmeye 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" unvanını 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 oradan 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 âdet nedeniyle kimsesiz çocuklar yuvalarına gönderildi.

---

[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 tıpkıbasımı da yapılmıştır. (London: Vision Pres Ltd.)

1749 yılında Dijon Akademisi, bilim ve sanattaki gelişmenin ahlak üzerinde terbiye edici mi yoksa bozucu mu etkileri olacağı konusunu irdeleyen bir yazı yarışması açtı. Rousseau, *"Sanatların ve Bilimlerin Ahlaki 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 ahlakı 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 icat 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 tamamıyla buydu. İran, İskitya ve Almanya gibi "yararsız bilgilerin bulaşıcı etkisinden korunmuş" ülkelerde ise aynı şey olmamıştı. 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 mahkûm edeceğini ifade eder. Bununla birlikte, kendi yazısında, Rousseau, tümevarımla tarihten nasıl yararlanılabileceğini araştırmaktadır. Sokrates'in bilgisizlik iddia-

---

[44] Jean Jacques Rousseau, *The Social Contract and Discourse*, çeviren ve önsüzünü yazan G.D.H. Cole (London: Everyman's Library, J.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 ahlak 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.

sını bilgisizliğin yüceltilmesiyle karıştırmasında olduğu gibi, bunların bir kısmı yanlıştır. Diğerleri ise tartışma götürür.[46] Ancak tezi açıktır. Bilimin yükselişi, ahlakın çöküşüyle birlikte gider. Rousseau, basım sanatına lanetler 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 insanlığın bilimidir sözünü yankılayarak ve Delphoi Mabedi kâhininin "kendini tanı" uyarısına selam vermekle başlıyor. Denemenin çerçevesi ikinci paragrafında ortaya çıkmaktadır:

> İnsan türleri arasında iki çeşit 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 ahlaki ya da siyasal eşitsizlik denebilir. Bu ikincisi, bazı insanların diğer 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

---

[46] "Gotlar Yunanistan'ı yağmaladıklarında, kütüphaneler alevlerden, kafalarına egemen olan bir inanış sayesinde kurtuldu. Buna göre düşmanın dikkatini askeri faaliyetlerden başka yönlere çekecek ve onları yerleşik ve tembel olmaya itecek işlerde serbest bırakmak en hayırlısıydı." *A.g.y.*, 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 Kanunu mu 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

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' demeyi 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 felaketlerin önlenmiş olabileceğini bir düşünün. İnsan cinsinin sayısı arttıkça orantılı olarak gailesi de arttı. Özellikle insanların işgüçlerinde toprağın, iklimin ve mevsimlerin, insanlar arasında farklılık yaratıcı etkileri oluyordu. Topluluklar ve diller, ilkin adalarda ortaya çıktı. Çünkü buralarda insanlar bir aradaydılar 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

---

aslında insan gelişmesinin başlangıcındaki bir tarihsel dönemi ifade ediyor olabilir. Rousseau'nun 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.

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 dehasından aynı derecede uzakta tutulmuş ilkel durumundaki insandan daha asil bir şey 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]

---

[51] *a.g.y.*, s. 197.

[52] *a.g.y.*, s. 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."

Diderot'nun *Ansiklopedi*'sinde 1755 yılında yayımlanan "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 ahlaka 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 açık-hava etkinlikleri teşvik edilmeliydi.

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

> Dünyanın bütün ülkelerine bir göz atın: Dünya tarihinin bütün ciltlerini karıştırın, bütün bu acayip ve gaddar tapınma biçimleri arasında, bu şaşırtıcı görenek ve âdet farklılıkları arasında, her yerde doğruluk ve adalet konusunda aynı fikirleri, her yerde aynı ahlak 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 tasarladığı bir başyapıtın yalnızca bir bölümü olan *Toplum Sözleşmesi*'ni de yayımladı. Bu yapıtın büyük bölümü sosyolojik

---

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.

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 içindedir." 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 alt etmeye yönelik kaynaklardan daha büyük olur. O zaman insanlar birbirleriyle sözleşmeler yaparlar, kolektif 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 iradesinden farklıdır. O tür bir kamusal varlıktır ki, hem şimdi hayatta olan, hem de geçmiş ve gelecek nesillerden bütün insanların birliğini ifade eder. Durkheim'ın *kolektif vicdan*'iyla 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 âdetin yasaya göre daha güçlü oluşunu vurguladığı ve kamuoyunun gücünü teslim ettiği bir paragraf, nerdeyse saf sosyolojidir:

> Bu üç çeşit [siyasal, toplumsal ve cezai] 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. Ahlak, âdetler

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

> ve hepsinden önemlisi, siyasal düşünürlerin bilmediği, bununla birlikte her şeyde 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; ahlaki 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 sosyoloji 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] Yayıncısı ve yazarlarından bazıları tanıtanımazlıkla 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 icat 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

---

[56] *a.g.y.*, Kitap 2, Bölüm 12.

[57] *a.g.y.*, 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." *a.g.y.*, 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'Encyclopédie* (Paris: 1923; Cenève: Slatkine tıpkıbasımı, 1970). Hubert'le ilgili bu not için Tom Bottomore'a minnettarım.

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 spekülasyonun gelişmesindeki adımlardan birisi sayılamaz.

Genel olarak fikirlerin toplumsal değişimdeki 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 zehriyle kirlenmişti. Yazıları, taşrayı bir sel gibi kaplamadan önce, başkentte pek nadir olarak yayımlanıyordu. 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

---

[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.

vesayeti altında, salonlara devam etmeye 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 bakanlığında 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. Jirondenler ve Jakobenler arasındaki düşmanlığın kurbanı olmuş; Jakobenler 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 polisçe 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, medeni 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 "Toplum-

sal matematik", siyasal aritmetik ya da daha sonraki adıyla istatistik anlamına geliyordu. Fransız Akademisi'ne sunduğu bir risalede şunları söylüyordu:

> Ahlaki 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 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; nüfustaki 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 insanlı-

---

[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).

ğın ilerlemesinin ya da bugün söylememiz gerekeceği gibi toplumun araştırılmasını amaçladığı için sosyolojiktir. İlerleme, bireysel yeteneklerin gelişmesinde ortaya konabilecek aynı genel yasalara tabidir 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 askeri 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 halkların 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]

---

[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] *a.g.y.*

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

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 rastlantı 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 güvence altına alacak 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 kontrolüdür. Eğer çok artmış olan nüfusun yeterli yiyecek bulamadığı bir dönem gelirse ve eğer aynı zamanda akıl, ahlak 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

---

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

[67] *a.g.y.*. s. 100.

onun iyimserliğini çürütmeye çalışır. Ancak Condorcet'nin doğum kontrolüne ilişkin görüş açısını gözden kaçırır. Gerçekten de Malthus'un denemesinin alt başlığı, "Mr. Godwin, Mr. Condorcet ve Diğer Yazarların Spekülasyonları Hakkında Görüşler" adını taşır. Malthus, her şeye karşın 19. yüzyıla aittir.

Hem Saint-Simon hem de Comte, Condorcet'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 toplumla 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 manevi 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" demiştir. 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 fiziki evrenin hareketlerini yöneten aynı evrensel yasaların toplumda da bulunabileceği konusunda bir ilham kaynağı olarak, Newton hep varolmuştur.

---

[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.

İtalya

Bizden bugün o denli uzakta olan erken ilkçağı 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, yayıncıya ödeme yapabilmek için en değerli eşyasını, 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 her şeyden önce, ulusların doğuşunun ve çöküşünün sosyolojisinin kuramıydı. Toplumun meydana gelişinin ve uygarlığa geçişin, dinle başlayan, sanat ve bilimlerle son bulan ebedi bir sürecin öyküsüydü.

Napoli'de Engizisyon henüz tatsız bir şekilde varlığını sürdürdüğü için Vico, Cennet Bahçesi'ni korumak zorunda kaldı. Ancak

---

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

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, ahlaki, 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 ilahi 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),* efsanevi-şiirsel *(mythopoetic),* bilimsel; üç tür de görenek vardır. Dinsel, kılı kırk yarıcı *(punctillous)* ve insancıllaştırıcı *(humane).* Hukuk, önce Musa'nın yasalarında olduğu gibi ilahiydi; 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. Insanlar 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 istilalara 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 tümdengelim 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'teki küçük bir grup dışında böyle bir şey olmamıştır. Leipzig'deki *Acta Eruditorum*'da kısa ve olumsuz bir yorum yer alnuş, 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 almaya 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 ile 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]

---

[71] H.P. Adams, *The Life and Writtins 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] René 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 Pres, 1969), s. 23 ve s. 215-23'teki 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 bilmiyor.

[73] Üniversitede 1857-97 yıllarında ders veren Holmes, Comte'un *Cours de philosophie Positive*'ini 1848 Mayısında satın aldı ve kenar notlarından öğrendiğimize göre aynı yıl okudu. 1852 yılında Methodist Quarterly Review'da Comte üzerine iki yazı yayımladı. Buna karşılık Comite de Holmes'u Amerikalı eleştirmenlerinin en değerlisi

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, ahlakçı, 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.

---

sayıyordu. Bkz. Richard L. Hawkings, *Auguste Comte and the United States, 1816-1853*. (Cambridge: Harvard University Pres, 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 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).

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 (tek-biçimlilik) olduğu ve insan doğasının ilke ve uygulamada aynı kaldığı evrensel 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 spekülasyon yapma fırsatını 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

---

[76] *a.g.y.*, Kısım 8, Bölüm 1, s. 65. Türkçesi, s. 68.

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

[78] *a.g.y.*

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 ahlak felsefesini değil, siyasal felsefesini de sosyolojiye dönüştürmek istemektedir."[80]

Hume, *"Ulusal Nitelikler Hakkında"* adlı denemesinde oldukça ayrıntılı bir biçimde toplumdaki coğrafi etkenlerin rolünü tartışmakta ve Montesquieu'den farklı olarak, "insanların mizaç ve zekâlarına ilişkin herhangi bir şeyi, hava, yiyecek ve iklime borçlu olduklarını" konusunda kuşku duymaktadır. Gerçekten de konuya ilişkin bilimsel bir incelemesinde, coğrafi 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 ahlaki nedenler fiziki nedenlerden 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 övgüler 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,

---

[79] David Hume, "Of the Original Contract" *Hume's Essay* (London: George Rautledge 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.

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 Doğa Felsefesi profesörlüğü daha sonra ise Gaz Mekaniği *(Pneumatics)* ve Ahlak 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) *Ahlaki 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 zekâ kıvılcımını, bir bütün olarak toplumun atmosferinden aldığı sonucuna varabiliriz: Hayati bir hava olmasa bile, ahlak duygusunu ateşleyen ilahi bir havanın alevi başlattığı konusunda güçlü bir etki yaptığından kuşku duyamayız; daha bilinen bir örnek vermek gerekirse, insanların kafası, bir-

---

[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 Boks, 1969) bulunabilir. Ayrıca bkz. MacRea, *Ideology and Society* (London: Heinemann, 1961), Bölüm 12.

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

[83] Ancak, David Kettler'e bakınız: *The Social and Political Thought of Adam Ferguson* (Columbus: Ohio State University Pres, 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] *a.g.y.*, s. 23.

birinden 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 spekülasyonlardan (burada Rousseau'yu ima etmektedir) kaçınmak ve bunların yerine gözleme dayanmak zorunludur. Gerçekten ahlak 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 da, Britanya Adaları'nda olduğu kadar 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, birtakım üstünlükleri biriktiren toplumda, herhangi bir nedenle, yalnızca yaş ve günlerin uzunluğuna ilişkin bunaklıklar görmeyi bekleyemeyiz.[88]

Ferguson insan toplumlarının hem tek biçimliliklerini hem de

---

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

[87] *a.g.y.*, s. 195.

[88] Lehmann, *Adam Ferguson and the Beginnings of Modern Sociology*, s. 149-50'de geçiyor.

çeşitliliklerini vurgulamıştır. Toplumsal evrim amaçlı değildir: Toplumlar, "aslında insan eyleminin sonucu olan, ama herhangi bir insan tasarımının sonucu olmayan kurumları rastlantısal 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, 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. Ferguson'da çağdaş bir hava vardır ve onun hakkında, o güne olduğu kadar, bugüne 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 *Ahlaki Duyguların Kuramı*'nda *(The Theory of Moral Sentiments,* 1759) ahlak 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 ahlak kuramı özgeciliği, iktisat kuramı ise bencilliği destekler görünmektedir. ("Akşam yemeğimizi, kasabın, 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 Glasgow Üniversitesi'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*

[89] Peter Gay, *The Enlightenment,* Cilt 2, s. 342-43.

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 olmuş-

---

[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 Pres, 1960)'da bulunabilir. Lehmann bu kitapta *The Origin of the Distinction of Ranks*'ın üçüncü baskısıyla, öteki yazılarından kimi bölümleri de yeniden yayımlandı.

[91] John Millar, *The Origin of the Distinctions of Ranks*'ın 3. baskısının Giriş'i.

[92] *Edingburgh 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.

tur. 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 askeri 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,

---

[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 Pres, 1945) ve Levis Schneider (Der.) *The Scottish Moralists: On Human Nature and Society* (Chicago: University of Chicago Pres, 1967)'ye bakınız.

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

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 Roma'nın klasik 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 her şeyin bir felsefesi ve bilimi olduğuna göre, bizi en çok ilgilendiren şeyin, yani insanlık tarihinin kendisinin de bir felsefesi ve bilimi olması gerektiği düşüncesine ulaşmıştı. Doğada başka her şeyi 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 âlemlerini, bitkilerin ve hayvanların yapısını, hayvanların içgüdülerini, insanlarla hayvanlar arasındaki farklılıkları ve insanların zihinsel kapasitesini çözümler. Yazar, dünyanın çeşitli yerlerindeki insanların fiziki 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 bir araya getirebilmek belki de yalnızca insan dehasının 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 birlik-

---

[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] *A.g.y.*, Cilt 1, s. 311.

[98] *A.g.y.*, s. 293 vd.

te, 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 olarak Herder, insanı ne 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 ve 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 Roma'yı, 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 be-

---

[99] Her ne kadar, talihsiz ve tutarsız olarak Herder, Doğa'nın maymununun yanına zenciyi koyduğunu söylerse de, *a.g.y.*, Cilt 2, s. 274 Collingwood onu ırkçı düşünüşle suçlar, Manuel de bu suçlamayı eserle 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] *a.g.y.*, cilt 1, s. 378.

[102] *a.g.y.*, cilt 2, s. 187.

lirsiz 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 halükarda, 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'dan 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 filozoflarını ciddi bir şekilde etkilemişlerdir. Ancak İngiliz ampirist geleneğinde Locke'dan sonra gelenlerden birisi, George Berkeley bir İrlandalı, diğeri David Hume bir İskoçtur. 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 köke-

[103] *a.g.y.*, cilt 2, s. 269.

[104] Bir örnek olarak: "Tarihin gelişmesini ortaya koyar ki, gerçek insanlık ilerledikçe, insan ırkının yıkıcı melekeleri sayıca azalmış ve bu da kendi kendini aydınlatan akıl ve politikanın yapısında bulunan doğal yasalar sayesinde olmuştur." *a.g.y.*, cilt 2, s. 281.

nini 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 Tanrı'nın 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 fikir bağları olan ve yine her ikisi de deha 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 edebi 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

---

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

[106] Bkz. C. Randolph Benson, *Thomas Jefferson as Social Scientist* (Cranburg, N.J.: Fairleigh Dickinson University Press, 1971).

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 Darwincilere; 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.

2

İlerleme, Gelişme ve Evrim Kuramları

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 ayırt etmek yolundaki çabalar ilginçtir;[1] ne var ki, beşeri 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 yanı sıra "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 laf, 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.

---

[1] Örneğin bkz. 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.

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 klasik olma özelliğini koruyan çalışmasında, Bury ilerlemeyi, "uygarlık, geçmişte arzulanan bir yöne doğru yürüdü, yürüyor ve yürüyecek"[2] inancı diye kısaca tanımlamış, ancak bu basit önermenin sonuçlarını ortaya koymak üzere on dokuz 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 her şeyi içeren bir terim olmasının getirdiği bir

---

[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 Progress: 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.

zorluk ortaya çıkmaktadır.[5] İlerleyenin ne olduğu, ilerlemenin nerede ve ne zaman oluştuğunun varsayıldığı, ilerlemeyi ayırt etmek için hangi ölçütlerin kullanıldığı konuları üzerinde, ilerleme kuramcıları bir çağdan ötekine hiç de hemfikir değildirler. Aynı biçimde ilerlemenin nedenleri, birbirini izleyen belirtileri ve nihai 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 iç içe 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, çoğu kez, her şeyden 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 ayırt etmek 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 kaygıyı 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.

---

[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.

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 ahlak 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 –klasik 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. Rastlantısala, 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 şeyselleştirmek 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 Avrupa'sının Tanrısal İnayet anlayışıyla karşıtlık içinde görmüştür.[6]

---

[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 progrès*

Devresel hareketler fikrinin başlıca temel öğesi, kendi içlerinde ezeli ve ebedi olan biçimlerin sürekli oluşup çözümleri, yükselen ve alçalan evrelerin sonsuz bir art arda 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 Tanrı'nın İnayeti fikri devresel hareketleri yadsımış, 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, Tanrı'nın İnayetine dayalı tarih anlayışının görece kısa bir zaman dilimiyle sınırlı kaldığını, bu dilimin sonunda öykünün sona erip dünyevi ilerlemenin yok olduğunu; 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 dünyevi işlerde bir iyileşme gözüyle bakmayıp sadece Tanrı'nın 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

---

jusqu'à la fin du 18e siècle (Paris: F. Alcan, 1910); R.V. Sampson, *Progress in the Age of Reason* (Cambridge: Harvard University Press, 1956) 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.

konusundaki aşikâr özenlerinin ancak daha iyi bir geleceğin mümkün olduğu inancına dayanabileceği öne sürülmüştür.[7] Tanrı'nın İnayeti fikrine ilişkin olarak kasvetli devreler döngüsünden kaçmanın, ancak ruhun selamete 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 Tanrı'nın 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 sevk etmekle, bunun sonunda maddi 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 Aureilus'un ya da Kilise babalarının dikkatle okunmasını gerekli kıldıklarından ötürü değil, tarihsel bakış açıları ile ahlaki 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

---

[7] Bu sorunun enine boyuna değilimi için bkz. Ludwig Edelstein, *The Idea of Progress in Classical Antiquity* (Baltimore: John Hopkins Press, 1967). 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 değişme kuramından çok, bir iyileşme olarak ilerleme fikrine yapılmaktadır.

[8] Tanrı'nın İnayeti fikri ile ilerleme fikri arasındaki ilişki için bkz. John Baillie, *The Belief in Progress* (London: Oxford University Press, 1950); Christopher Dawson, *Progress and Religion* (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).

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'ten 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 her şeyin 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 nihai gelişme herhangi iki tür için benzer değildir; ne de rasgele 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 nes-

nelerde bu olup bitenlerin ancak hiçbir şey müdahale etmezse gerçekleşeceğini son nokta olarak belirtmektedir. O halde, olup biten her şey doğal biçimde olup bitmemektedir ve eğer doğa bizim öznemizse, doğal olan ile olup biten her ne ise onu birbirinden ayırt etmek 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 durağanlık ilkesine sahiptir.

Doğal şeylerin değişme doğrultusunda, yaratılıştan gelen bir atılımları vardır ve bu yüzden yapıntı (sanat) ürünlerden –"bir yataktan, bir paltodan ya da böylesi her şeyden"– ayırt edilmelidir. Bir diğer ayrım daha söz konusudur; doğal olmayan şeylerin yapıma yoluyla üretilmesinin yanı sıra, 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 ahlaki 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]

---

[9] Aristoteles, *Physics*. R.P. Hardie ve J.K. Gaye çevirisi (der.) Richard McKeon, *The*

Bütün bu açıklamalarda Aristoteles'in nasıl olup da ortaçağın 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 gizilgüç (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 kökeninde" 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 kadının ortaklığı, aileyi oluşturur ve devlet de böylesi bir ortaklıktır; "her ortaklık belli bir iyiliğe ulaşmak üzere oluşturulur". Birçok aile bir araya gelip köyü oluşturur; köyler bir araya 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 herhangi 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.

Basic Works of Aristotle (New York: Random House, 1941), kitap II, bölüm 1, 3, 4, 8. Ayrıca bkz. *Metaphysics*. W.D. Ross çevirisi, *a.g.y.*. Kitap I, bl. 3; Kitap V, bl. 2; Kitap VIII, bl. 4; Kitap XI, bl. 8.

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 nihai 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 onaylayacağı 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

---

[10] *a.g.y., Policits* Benjamin Jowett çevirisi, Kitap I, bölüm 2. Türkçesi: (Çev.) Mete Tunçay, *Politika* (İstanbul: Remzi, 1975).

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, ilkçağın 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 terk etmeden 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

---

[11] *a.g.y.* ve Kitap II, bl. 8.

[12] Thucydides, *The Peloponnesian 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).

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.

[13] St. Augustine, *The City of God*, John Healey çevirisi (Edinburg: J. Grant, 1909), Kitap X, s. 14.

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 biçimi 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 bir araya getirildiğini gördüğümüz fikirler kavşağını biraz deşmek yerinde olacaktır.

Kavga'nın etrafında döndüğü ana sorun, modern Avrupa'nın sanatsal, felsefi ve bilimsel 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 rasgelmektedir.

Başlangıcında salt bir edebi 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 Le Roy insanlar arası 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

[14] Kavga benzeri bir şeyler İtalya'da 16. yüzyılda görülmüştü. Bkz. Warren D. Allen, *Philosophy of Music History* (New York: American Book Co., 1939).

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 gıptayla yarışa girişecekleri görkemli bir "olgusal-olmayan [tahmini] 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

---

[15] Descartes'in doğa yasalarının tekbiçimli olduklarına ilişkin önermesi için bkz. 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 Progress*, 1-3. bölümlerde baştan sona ele alınmaktadır. Doğrudan Kavga'ya ilişkin olarak Bury'nin yanı sıra, 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).

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 uğraşan 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.

---

[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.

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 bazen 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 (tahmini) küçük tarih bilimine son Descartesçı 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 konusunda bir ana yaklaşım meydana getirmektedir. Eski Yunan ve Roma'daki bilgi düzeyi ile 17. yüzyıl Avrupa'sındaki düzey karşılaştırılırken, bunların hangisinin ötekinden üstün olduğu sorusu kılık değiştirmiş ve nasıl olup da 17. yüzyıl Avrupa'sındaki 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 ne 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 ilintilendirmek için, her iki ortamda ve zamanda da mevcut, kendi başına bir yaşama sahip, yaşamının ilk aşamasını eski Yunan'da, bir diğer aşamasınıysa 17. yüzyıl Avrupa'sında idrak etmiş bir şeyin varsayılması gerekmekteydi. Tartışılan konu bilginin oluşumu olduğundan modernlerin birçoğu için olduğu gibi, Fontenelle için de, bu koyutlamacı şey "insanoğlunun kafası"ydı. Bazen "insan" ya da "insan soyu"na gönderme yapılmaktaydı; 18. ve 19. yüzyıllarda çok

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

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 gerektiği, 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 ortaçağın çöküş manzarasının dehşeti her türlü ilerlemeci savın karşısına dikilmekteydi. Kaldı ki, Kavga esnasında bile, ilerlemenin düşmanları, eskilerin savunucuları, zamanı geçmiş çocuksu bir düşünsel 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 her şeyin örnekleri her yerde ve her zaman aynı olmalıdır. Her ne kadar insanoğlunun kafasından, zaman içinde oluşan bir şey gibi söz edi-

---

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

yorsak 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 modernlerin 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 birşeyler öğrendiklerini ve buna 17. yüzyıla gelindiğinde Fransızların ve İngilizlerin örneğin, Aristoteles'ten daha bilgili olmasını sağlayacak biçimde eklemeler 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 insani tutkular ya da başka türlü akıl dışı güçlere

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

bağlayan istemsiz, dağınık bazı açıklama girişimlerinden öteye, herhangi bir engeller kuramı yoktur, çünkü engeller rastlantı 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 sürülmeye başlanmıştır. Daha önceleri, Francis Bacon bilginin bu dünyada yararlı olduğunu, doğayı bilirsek onu taklit edebileceğimizi ve kendi çıkarımız doğrultusunda denetleyebileceğimizi belirtmişti. Bu görüş 18. yüzyılın başlarında 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 maddi buluşların yaşandığı koşullar demekti. Şimdilerde insanoğlu, aklın ilerleyişinin yönetim sanatını geliştireceği, savaşları ortadan kaldıracağı ve maddi 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, da-

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

ha ilerde ilerlemeyi resmetmek isteyenlerce büyük ölçüde genişletilerek 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; zekâsal 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, Descartesçi bir süreklilik ve ayrılık dünyasında bu şaşkına çevirici çeşitlilik yer bulabiliyordu? Âdem'in dölünden gelen bir ortak insanlık içinde, bu "tanrısız yabanî" nereden çıkıyordu? 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 usullerini farklı biçimlendirdi. Çeşitli ırklar ya ayrıca yaratıldılar ya da zaman içinde şimdiki durumlarına düştüler. Felaketler ya da birbirinden yalıtılmış toplumların rastlantı sonucu ilişkiye girmeleri gibi tarihin cilveleri insanlığın örneklerinin içinde bulundukları farklı koşulların doğmasının nedeniydi.[23]

Bu sorunu hallet**m**enin çok daha basit yolu, hem kutsal yazılara, hem de Descartesçi 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

---

[23] 18. yüzyılın kültürel farklılıklar sorununun ve bu sorunu ele alan heyecan verici yazının, ben *The Acceptance of Histories* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1956), s. 67-75'te değerlendirmesini yaptım. Soruna ve özellikle kültürel farklılıkları ırksal nedenlerle açıklama çabalarına ilişkin daha ayrıntılı bir inceleme için bkz. 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.

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 art arda 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 yan yana ilerlerler diyen önemli ve etkili fikri de içeriyordu. İnsanlık organik bir bütün halinde ilerler. Din, ahlak, sanatlar, bilgi ve siyasal kavramların hepsi aynı anda değişir ve birbirlerine aynı ilkeyle öylesine bağlıdırlar ki, biri değişince hepsi değişir. Böylesine bir yaklaşım tarihsel olaylarda bir kümeleşme ararken bütün sürecin bünyesinde yönlendirici ya da denetleyici bir çizgi bulmak üzere insanlık sahnesinin tek bir yönü –örneğin, bilimin gelişmesi ya da ekonomik üretimin değişmeye uğraması– üzerinde durmaya olanak sağlamaktadır.

Her ne kadar evrensel tarih konusundaki yapıtı sadece bir ilk tasarım düzeyinde kalmış, ayrıntılara inilmemişse de, Turgot hare-

[25] Bkz. "Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain", "Plan d'un ouvrage sur la géographie politique" ve "Plan de deux discours sur l'histoire universelle" *Oeuvres de Turgot et documents le concernant*, (der.) Gustave Schelle (Paris: F. Alcan, 1913), cilt I.

ketin 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 bir şey 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 ayırt eden sınır çizgilerini kurumsal değişmeler vermektedir. 18. yüzyıl sonlarında, Condorcet'nin ilerleme kuramını klasik biçimiyle sunumu da[26] görü-

[26] Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Condorcet, *Oeuvres complètes* (Paris: Henrichs, 1804), Cilt VIII.

nürde zihnin gelişmesiyle ilgilidir; ne var ki, artık özlü ve yöntemsel ayrıntılara bilinçli özen gösteren bu sunum aslında toplumsal ve kültürel değişmenin incelenmesidir. Condorcet ilerlemenin içeriği konusunda belirgin şeyler söylemektedir: Akıl tutkulara 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" durumun-

daki) 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 ortaçağdaki 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 keyfi bir düzenlenişinden ibarettir. Elbette bu düzenlenişe keyfi 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 bir arada 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 konular üzerinde durmadı; çünkü onun açıkça belirttiği hedefi ilerlemenin doğal ya da normal gelişim çizgisini 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 pekâlâ 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 kaba saba ilerleme fikrini savunmadıkları yolundaki görüşe destek sağlamıştır. Bu sorunun tartışılması yorucu olabilir, ancak görülen odur ki; insanoğlundaki, toplumdaki ya da kültürdeki gizilgücün normal biçimde kendini ortaya koyması kavramı, belirli tarihsel koşul ve olayların gözlemlerini temel alan itirazlar karşısında terk edilirse, 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 türden herhangi bir ilerleme fikrini atfetmek güçtür. Kuşkusuz (her ne kadar Herder'in zengin bakışının çelişik yanları içinde bir görünüp bir yok olsa da) bir "evrensel" tarih kavramı mevcuttur ve en son noktada ilerlemenin olanaklı olduğuna ilişkin başat bir inanç bulunmaktadır. Yalnızca Leibniz'e bakmakla yetinirsek, 17. yüzyılın ilerleme doğrultusunda değişme kuramının oluşturucu öğelerinin açıklıkla süregittiğini görürüz: Değişme kademelidir, süreklidir, içkindir, evrenseldir ve bütün evren her zaman iyiye doğru gitmektedir. Ancak, Frank E. Manuel'in açıklığa kavuşturduğu

---

[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 ayırt etmek 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.

gibi,[28] Alman ilerlemecileri ahlaki 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 belirlenmektedir. 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 tabi tutma yolları bütün bütüne devre dışı bırakılmış olmaktadır. Bunun yerine, her biri Spengler'in "kültürel ruh" adını vereceği boyuta sahip, her biri (herhangi bir şey araya girmezse) yükseliş ve düşüş biçimindeki 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 konu, çoğulcu bir tarih bakışının benimsenmiş olması sonucunda klasik 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 kuramın-

---

[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 azından bağdaştırılamaz konumlar benimsemiştir. Bu söylediklerimi açıklığa kavuşturan, Herder'den seçmeler, Teggart, *The Idea of Progress*, s. 308-20'de bulunmaktadır.

da 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 gelmesidir. 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 yanı sıra, sanatlarda ve bilimlerde (oldukça uzun dönemde de olsa) daha büyük bir mükemmeliyet, mutlulukta bir artış ve hatta daha iyi bir ahlaki 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, ileride 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 muhtemelen nelerin olup bittiğini, gelecekte muhtemelen neler olacağını ve yaratılışı itibariyle görev duygusunu taşıyan etkin bir kişi için neyin ahlak 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, birçok bakımdan *philosophe*larınkini andıran bir düşünsel 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 yanı sıra, 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 olduğunu, 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,

---

[30] Teggart, *Theory and Processes of History*, s. 180-83. Teggart benzer bir bakış açısını Turgot'a atfetmektedir: *a.g.y.*, 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.

"uygar/sivil" toplumun beraberinde getirdiği içler acısı ahlak bozukluğu ve kokuşmuşluk, ancak büyük zorlukla, ilerlemeye engel oluşturan öğeler ya da rastlantısallıklar kategorisine havale edilebilir. Bununla birlikte İskoç ahlakçı 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 ahlaksal 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 ana hatları 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 birçok alanı ele alışları bakımından bir tartışma modeli olarak ortaya çıkmaktadır.[32]

Uygar/Sivil Toplumun Tarihi Üzerine Deneme adlı yapıtında, Fergu-

[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), Ferguson üzerine özellikle bkz. William C. Lehman, *Adam Ferguson and the Beginnings of Modern Sociology* (New York: Columbia University Press, 1930).

son, 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, iradi ihmallerden ve ahlak 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 kasabalılıktan 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 ahlakçı filozof olarak bu eğilimin –insanlığın ya da uygar/sivil toplumun "doğal tarihi"nin– anahtarlarını

---

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

[34] *a.g.y.*, s. 403, 1. Bkz. daha çok, ayrım 5, bölüm III-V.

[35] *a.g.y.*, s. 11-12.

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 usullerinin kesinkes bir kenara atılmasıdır. Ferguson'un yargısına göre, gerçi Yunanlı ve Romalı tarihçiler "insanın doğasını anlanuşlardır" 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 keyfi 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 koydu.

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,

---

[36] *a.g.y.*, s. 219.
[37] *a.g.y.*, s. 143-44.

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 zerk ettikleri 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 ileri-deki 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 yanı sıra (Charlevoix'nın *Kanada Tarihi*'ni, Lafitau'nun *Moeurs des Sauvages* (Vahşilerin Gelenek ve Görenekleri)'ını, 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

---

[38] *a.g.y.*, s. 3, 8-9.
[39] *a.g.y.*, s. 146-47.

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 değildi; 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 bir şeydi.[40]

18. ve 19. yüzyıllarda geliştirilen ilerlemeci ya da evrimci kuramdaki düzçizgili değişmenin zorunlu sonuçları konusundaki son yılların tartışmasını göz önünde 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 gerektiriyordu; çünkü toplumsal ilerleyiş elverişli ortamlarda insan doğasının kendisini gerçekleştirmesinin bir ürünüydü. Ne var ki, uluslar birbirlerinden birtakım şeyler almamış, birbirlerini uyarmamışlar mıydı ve bu, onları oluşturmak üzere art arda gelmiş 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 ya da [yeniliklerin] yayılması adıyla anılacak olguyu tanılamanın ve onu bağımsız

[40] "İler biçimin tohumu, insanın doğasında bulunmaktadır; mevsimle birlikte filizlenir ve olgunlaşır." *a.g.y.*, s. 223.

icat adını alacak olguyla bağdaştırmanın bir yolunu bulmuştur. Temel fikir, "eğer uluslar gerçekten komşularından bir şeyler 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 kalmaktaydı.

V

Buraya kadar çizilmiş olan arka planın 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,

---

[41] *a.g.y.*, 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.

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 ayırt etme 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 teolojik, metafizik ve pozitif aşamalarından geçmek suretiyle ilerlediği yolundaki yasasını– formüle etmeye girişebilirdi.[45]

---

[13] 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 ana hatları bu erken denemelerde (1822, 1824) bulunmaktadır.

[14] *a.g.y.*, s. 570-72.

[15] 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 ana hatları

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 rastlantı 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 kabul edilen 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 gelişmesin-

---

Comte'un 1822 yılındaki denemesi "Plan of the Scientific Operations...", s. 547-49'da sunulmaktadır.

[46] *a.g.y.*, s. 555.

[47] *a.g.y.*, 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, ilerlemenin 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.

deki "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 bir arada 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 bir arada 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

---

[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, 309; Cilt V, s. 6-7.

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 ön hazırlıkların 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 bir arada yaşayan kültürel dizileri üretmeye elvereceğini gördü. Diziler zaman boyutuna oturtulacaksa –birbirini izleyen bir diziler zinciri halinde oluşturulacaksa– tarih boyunca nelerin olup bittiğine ilişkin bir şeyler bilinmek zorundaydı. Bu amaçla, Comte tarihsel yönteminin kullanılması gerektiğini belirtti; Comte'a göre, yeni sosyoloji biliminin özelliklerini belirleyecek ve onu diğer bilimlerden ayırt edecek 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 felsefi 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

---

[51] *a.g.y.*, 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 "yet-

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, bir arada 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, bir arada bulunan diziler bir değişme ya da birbirini izleme kuramının sağladığı bir ölçüt temel alınarak inşa edilmiştir; bu değişme kuramı aynı anda, bir arada 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 tat edinmiş ve Aydınlanma'nın bakışı-

---

kisiyle" ayakta kalmasın 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.

nın 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 ahlaki 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, yok olmuş uygarlıklara ve en sonunda çağdaş

---

[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] *a.g.y.*, 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 bkz. Spencer, *The Study of Sociology* (New York: D. Appleton and Co., 1874), s. 330.

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 karakterini 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]

---

[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 Yok: D. Appleton and Co. 1901-07), cilt II, s. 242-43; cilt III, s. 331. Spencer bunun yanı sıra geriye gidişin de, en az, ileriye gidiş sıklığında olabildiğini belirtmiştir. Ama bu gözlemini, şimdilerde "ilkel" insanı gerçekten temsil ettiğini kabul ettiğimiz "en aşağı tipler"e ilişkin bağlamda yapmaktaydı. Spencer, *Principles of Sociology*, cilt I, s. 95.

[58] Emile Durkheim, *The Division of Labor in Society*, George Simpton 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.

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 tabi 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 ana hatlarını yakalamaktır ve bu amaçla Buşmenlerin, Chippewaların, Eskimoların, Aleutlerin, Arawakların, Veddahların ve benzerlerinin evliliğe ve cinselliğe ilişkin gelenek ve göreneklerini yan yana koymuştur. Bulduğu sonuç ailenin ve ilk oluşumunun "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, yok olmuş eski uygarlıkların, şimdiki modern uygarlıkların erken tarihsel aşamalarının ve şu andaki modern uygarlıkların nereye

[59] Spencer, *Principles of Sociology*, cilt II, s. 243.
[60] *a.g.y.*, cilt I, s. 764.
[61] *a.g.y.*, cilt I, s. 432-34.
[62] *a.g.y.*, cilt I, s. 614-622, 757.

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 art arda izlemek zorundadır... Toplumsal evrim bu düzende sürmüştür ve ancak bu düzen içinde mümkün olmuşa benzemektedir. Yukarıdaki sınıflandırmanın eksikleri ve yetersizlikleri ne olursa olsun, bu eksikler ve yetersizlikler şu genel olguları gizlememektedir: Bu farklı bileşim derecelerine 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 tarih felsefecisinin 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 hiçbir zaman gerçekte varolmuş toplumlar bu sınıflandırma içine oturtulmamıştır. Bu sınıflandırmaya ilişkin yöntem tartış-

---

[63] *a.g.y.*, cilt I, s. 550-56. Spencer'in toplumları militan ya da sınai olarak sınıflandırmayı denediğinde, bu tipleri zamansal ardardalığa oturtmayı istediğini ve ters yöndeki tarihsel kanıtlardan ötürü ciddi rahatsızlık duyduğunu, ters yöndeki kanıtların bu durumda daha soyut dizilere oranla çok daha açıkça ele ayağa dolaştığını kaydetmekte yarar vardır. *a.g.y.*, 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.

masında 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 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 toplumları" *(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, toplumsal 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 kesimce izlenmiştir. Kültür antropologları, folklorcular ve her türlü karşılaştır-

---

[66] *a.g.y.*, s. 81-83.

[67] *a.g.y.*, s. 84-85.

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

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

malı kurum incelemeleri yapanlar ailenin, evliliğin, hukukun, dinin, sanatın, büyünün, müziğin, işbölümünün, mülkiyetin, devletin, şiirin, ahlakın, 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 icada 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 kolektif 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 tek-çizgili 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 öğesinde gözlenen değişmenin geneldeki değişmeye ilişkin ipucu verip veremeyeceği hakkındaki eski soru hep sorulagelmişti. Ve elbette, aynı anda, birbirinin yanında yer alan kültürel farklılıkları birbirini zaman 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 etrafında dönüyordu. 18. yüzyılın "bırakınız yapsınlar" öğretisini yeniden öne sürmekle yetinenler,

---

[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, *Primitive Condition of Man*. 6. baskı (London: Longmans, Green, 1911); A. Lane Fox Pitt-Rivers; Andrew Lang, *Custom and Myth*. (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.

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 olanın 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

---

[71] Bkz. 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 bkz.

[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 bkz. A.I. Todd, *Theories of Social Progress* (New York: Macmillan, 1918).

* *"Developmentalism"*. Türkçede 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.)

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 ahlakın 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 düzenlenmek üzere kendi aralarında karşılaştırmaya tabi tutulmaktaydı. Kendi üstünlüğünü kabul ettirmek ve dünyanın geri kalan kesimini kendi çıkarları için kullanmasını haklılaştırmak 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 aşırı ürünleri olarak ele alınmalıdır. Kültürel farklılıkları, kendi somutlukları olan farklı tarihsel deneyimlerin uzantısı alternatif yaşam biçimleri olarak görmenin önü alınmış olmaktadır; o zaman böylesi bir bakışa yönelmek tarihsel ampirizme teslim ol-

mak 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 taban 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 çektiği[75] tuzakların bilincinde olan Stanley Arthur Cook dinler üstüne dört bin yıllık bir dönemi kapsayan kendi zengin tarihsel verilerinden uzaklaşmama zorunluluğunu 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 karşı-

---

[74] Herodotus'un benimsediği usulün örnekleri için bkz. *The Persian 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 18, 1896), s. 901-08.

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

laştırmalar 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 iç içe 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 karıştırılmamalıdır; Maine bu sonuçların herhangi bir işe yarayacağından da ayrıca kuşkuludur. 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 kehanet ya da en azın-

---

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

[78] *a.g.y.*, 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.

dan 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 alakası 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 göz önünde 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 da 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*

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

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 da– yine de "kaçınılmaz sonuçlara ulaşan kesin zorluklarla çalışan eğilimleri" keşfedebilir ve "daha az gelişmiş" ülkelere, "daha gelişmişlerde" yansımakta olan kendi geleceklerini 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

---

[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 bkz.

[82] Karl Marx, *Manifesto of the Communist Party* (der.) Lewis Feuer, *Basic Writtings 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.

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-felsefi 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 iç içe 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 bin bir 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 elc 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 olduğunu ortaya koymuş olması gerekmektedir. 19. yüzyılın ikinci yarısında beşeri 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 Dar-

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

win'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 ilahi 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 bir bakmak yeterlidir.[85]

Bununla birlikte, öncelik sorunu çok önemli değildir. Üzerinde durulması gereken konu, Darwin ile toplumsal evrimcileri bir araya getirme çabalarının sonucunda hem Darwin'in, hem de toplumsal evrimcilerin talihsizcesine yanlış yorumlanışları ve bu bir araya 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.

---

[85] Burada sunulan önermenin ana hatları Teggart'ça, 1925'te geliştirilmiştir. Bkz. Teggart, *Theory and Processes of History*, s. 110-11. Ayrıca bkz. 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 bkz. Bryson, *Man and Society*, s. 66-77. Bu iddianın ince bir parodisi 1818'de Thomas Love Peacock'un *Melincourt or Sir Oran Hautton* adlı yapıtında görülmektedir.

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 üslup 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 birtakım 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 bütünlemek 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 can alıcılık taşımıyordu.

Darwin'in ardıllarının izledikleri yol anımsandığında, onların bireysel bir organizmanın gelişmesiyle bir tuttukları bir süreçle ilgilendikleri, yoksa türlerin ya da organizma topluluklarının tarihiyle meşgul 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 varılan toplumsal ve kültürel evrim fikirlerine organik

---

[86] Çok çizgili evrim kavramının bu güçlüğünden kaçmak üzere ciddi çabalara Julian H. Steward, *Theory of Culture Change* (Urbana: University of Illinois Press, 1955)'de 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, geriye kalanlardan oluşturulan bir çeşit kategori yaratmak doğrultusunda olduğu görülebilir.

Hylozoizm: Maddenin yaşamı olduğunu ya da yaşamın maddenin bir özelliğinden ibaret olduğunu öne süren görüş. (ç.n.)

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 el değmemiş 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 değişime araştırılırken ya da insan topluluklarına ilişkin diğer araştırmalar söz konusu olduğunda biyoloji ve sosyoloji doğrultusundaki incelemeler ayrı ayrı yollar izle-

---

[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 bkz. 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 yazını, 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.

meli, 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 bir 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] gibi, koşulların zorlanmasıyla doğrudan sorunla ilgilenmek durumunda kalmış bilim adamlarınca yetersiz bulunmuşlardır. Toplumların tarihlerindeki bazı olaylara dayanarak getirilen yanıt türleri evrimci öğretinin kuramsal berraklığından 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, bir arada 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

---

[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 bkz. 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.

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 klasik biçimi 1900'larda ciddi sorunlarla karşılaştı ve 1930'larda müteveffa 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 iflasının 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] Her şeyden 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 el ele gitmeyen klasik bir sunumunu 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

---

[91] Leslie A. White yaygınlaşmacılığın evrimciliği katlettiği savından başarıyla kurtuldu; White, 1940'larda ilerleme fikrinin hâlâ bu fikrin öldüğünü ilan edenler arasında bile antropolojik düşüncede egemen olduğunu belirten sınırlı sayıdaki gözlemciden biriydi. Bkz. 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 1 (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 göz önünde 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'ye dayanmaktadır.

[93] Bu nokta, çok önceleri Lowie, *The History of Ethnological Theory*, bl. XIII'te belirtilmişti.

ana hatları ve yönü toplumun kendi mahiyetinde aranmalıdır. Bu tamı tamına, Aristoteles'in devletin zaman içinde meydana gelişine ilişkin bir resim oluşturmak üzere benimsediği stratejidir; Aristoteles önce devletin işlevinin ne olduğunu keşfetmek zorunda kalmıştır. Aynı nedenle, modern işlevselcilerden Malinowski, kültürel olgunun nasıl meydana geldiğini 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 gereken özeni göstermemiş oldukları kınamasını yöneltmelerinden ibarettir. Buradaki çıkarsama, öyle gözükmektedir ki bu eksiklik düzeltildiğinde toplumsal evrim konusundaki zorlu soruna dönebileceğimiz yolundadır. Bu dönüş, günümüzde gerçekleşiyora benzemektedir.

Evrimciliğin "canlanışı" 19. yüzyıldaki biçime candan bir katılışın damgasını taşımaktadır. Birçok önde gelen örnekte, 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, onları bilinçle izlemişler ve evrimci şemalarına herhangi bir "yeni" *(neo)* yaftasının yapıştırılmasını reddetmişlerdir.[95]

Evrimciliğin diriltilmesinin yapısal-işlevsel bir konumdan kay-

---

[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 Antropological 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.

naklandığı 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 ilan edilmektedir. Biçimlerde ve işlevlerde farklılaşma ve basitten karmaşığa giden hareket değişmenin 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 Aristotelesçi anlamda zorunlu özellikleri toplumun zaman içinde meydana gelişini ortaya koyacak biçimdeki diziler halinde düzenlenmektedir. Böylelikle toplumda evrim süreci, toplumun doğasının kendini tek biçimli halde ortaya koyuşu ya da gerçekleşmesi olarak görülmektedir.[97] Toplum ile bir organizma ara-

---

[96] Örnekler için Smith, *The Concept of Social Change*'de değerlendirilen geniş yazına bkz. Gelişme ya da modernleşme yazınında evrimciliğin etkilerinin hakça bir değerlendirilişi (der.) Herbert R. Barringer, George I.. 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. bkz. 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

sındaki 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 olağandışı ve kendine özgü olay örüntülerinin meydana gelişinin zorunlu sonucu olmaktadırlar. Toplumun bünyesinde değişmenin kaynaklarının konumunu saptamak üzere sürdürülen çabalar, örneğin, bunları içkin gerilimlerde görme yönünde sürdürülen çabalarla 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 tek biçimliğinden kaçmaktır.

---

fikrini işlevselciliğe aşılamayı amaçlayan ve böylelikle Hobhouse ile Ginsberg'in tekbiçimciliğin ezici yükünü taşımaksızın rasyonel bir ahlaka ulaşma arayışlarını devam ettiren son derece ilginç bir girişimdir.

3

Muhafazakârlık

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 fülen 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. Ahlaki 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, mesleki dernek, toplumsal sınıf ve din gibi toplumsal kurumlara yönelik çeşitli biçimlerdeki yaygın ilginin tarihsel

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

olarak anlaşılması için, muhafazakârların yüzyılın başında bu kurumlara ahlaki yücelik yükleyen yazılarına bakmak gerekir.

Karl Mannheim Alman muhafazakârlığı üstüne klasik 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 ahlaki 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 yöntembilgisi 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 Descartesçı (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 Descartesçı 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 hak ettiği 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

---

[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.

ya da soylu, kilise mensubu, işadamı, asker ya da devlet adamı olan insan: Muhafazakârların inceleme, risale, deneme ve felsefi yapıtlarının nesnesi budur. Muhafazakârların bakış açısına göre, tarihin, zamanın ve mekânın kendisine verdiği kimlikten soyulmuş olarak düşünülen soyut insana Aydınlanma'nın verdiği önem tamamıyla 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'ta "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 ül-

---

[3] Mannheim, "Conservative Though", 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.

kelerde 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)'tür.[6] Burke'ün 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

---

[5] 1790-1830 muhafazakâr Aydınlanma-karşıtlığı üzerine tekbir sistematik yapıt yoktur; ne de Aydınlanma'ya ilişkin sayısız incelemeyle kıyaslandığında bu hareketi ele alan hiçbir şey; muhafazakâr hareketin dönemine ya da coğrafi dağılımına hakkını vermeye çalışan hiçbir şey; bu hareketin ana birleştirici fikirlerini baştan sona konu alan hiçbir şey bulunmamaktadır. Neyse ki, muhafazakarlığın –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'ten 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, Ill.: 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).

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. Whigci 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 ilan 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 Devrimi'nin gerçek misyonunu, gerçek karakterini ilk olarak hissetme konusunda Burke'ün hakkını Avrupalı muhafazakârların hepsi (çoğunluk tersini yapmakla birlikte) teslim etmez; ne ki bunların arasında yazıları Burke'ün yeni ufuklar açan etkisini yansıtmayan birini bulmak da zordur. Burke'ün 1790 yılında, şaşılacak kadar kısa bir sürede yazılan *Düşünceler*'i beş yıl içinde İngiltere'de olduğu kadar Kıta Avrupa'sında da en çok okunan kitaplardan biri haline geldi. Burke her nedense düşüncesinin liberal olduğuna inanmakla birlikte, modern Avrupa muhafazakârlığının gerçek atasıdır. Ayrıca Burke'ün siyasal, yasal, toplumsal ve ekonomik kurumların

incelenmesinde "tarihsel okul" olarak adlandırılmaya başlanan yaklaşımın yaratılmasında derin bir etkisi olduğu da gözden kaçırılmamalıdır. Burke'ten 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 filozoftu da.

---

[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-Neuvième Siècle* (Paris, 1891-1900), 3 cilt. Bu yapıtta tek tek Fransız muhafazakârlarına ve onların fikirlerine ilişkin kimi ayrıntılı değerlendirmeleri bulabilirsiniz. Aynı şekilde; Charles Sainte-Beuve, *Causeries du Lundi* (Paris, 1885), 16 cilt. George Boas, *French Philosophies of the Romantic Period* (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1925) paha biçilmez değerdedir. Oldukça yararlı son bir yapıt, J. McClelland, der., *The French Right* (London: Jonathan Cape, 1970) olup, muhafazakârlığın hikâyesini de Maistre'den başlayıp Charles Maurras'a kadar getirmektedir.

[8] Claude J. Gignoux, *Joseph de Maistre. Prophète 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 Moulinié, *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 Cattolico nella Restaurazione* (Torino 1972)'dir.

Ne var ki, Bonald'ın üslubu de Maistre'ninkinden farklı olarak insafsızca abartılmışlığı 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 *Felsefi 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 laik görüşleri nedeniyle ilkin Kilisenin sansürüne uğramış, sonra da aforoz edilmiştir. Bununla birlikte, yaklaşık 1825'e kadar Lamennais tam bir muhafazakârdı: 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 laikliğin 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 ay-

---

[10] Bkz. Robert Nisbet, "The Politics of Social Pluralism: Some Reflections on Lammenais", *Journal of Politics* (November 1948). Peter N. Steams, *Priest and Revolutionary: Lamennais and the Dilemma of French Catholicism* (New York: Harper and Row, 1967) Lamennais'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.

dınların 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 Rabbani *(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 ettikleri 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 önceleyen 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 (usçuluk), 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'te, *Siyasal Yönetimde Tarihsel Geleneğin Savunulması* adlı yapıtının yayınlanmasıyla kökleşti. Bu kitap-

[12] Karl Mannheim, "Conservative Thought" Adam Müller 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).

la, 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– *Volksgeist*'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 Devrimi'ne büyük hayranlık duyduğu liberal-radikal bir dönem yaşamıştır. Ne var ki, kariyerinin büyük bölümüne gelenekselcilik egemendir. Berlin Üniversitesi'nde 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 düşünür 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-laik rasyonalizmden nefret etmektedir.

---

[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 Almanların 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.

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. Haller bugün sosyal bilimciler tarafından bile pek tanınmamaktadır. Yaşarken de hak ettiği 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, felsefi 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 düşün adamlarıdır 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– İs-

---

[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 Sancipriano, *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, *Interpretación 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 hâlihazır 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.

panya'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 felsefi 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 Avrupa'sında Aydınlanma olmasaydı, muhafazakârlar söz konusu oldukça, bir Aydınlanma'nın icat 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 ahlak 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 dar-

[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).

beyle çökerttiği 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 göz ardı 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 Tanrı'nın 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 Tanrı'nın Aydınlanma'ya lânetidir.

Muhafazakârların tümüne göre, Devrim'in Terör Dönemi daha büyük bir olayın kusursuz özetidir: yaşamın, mülkiyetin, yetkenin (otorite) ve adil özgürlüğün kuvvet yoluyla ilgası. Bu görüşteki abartmaya karşın, muhafazakârlar konusunda, onların Burke'le 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 lafı fazla uzatmamam gerekiyor. İlk

---

[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] Devrim'in 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-

kez boşanmayı resmileştirerek, erkek çocuklara yirmi bir yaşında babalarından bağımsızlık sağlayarak ve eski veraset ve büyük evlat 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 millileştiren, nihayet 1793-94 kararnameleriyle Hıristiyanlığı bütün kurumlarıyla ortadan kaldıran yasalar; 16. yüzyıldan beridir en despot Fransız krallarının değme çabalarından bile paçayı kurtarmış bir başarı olan sanayide loncaları kaldıran yasalara; orta çağlardan arta kalan 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, ahlak 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 fikirler üzerindeki etkisi çok büyük olmuştu. Zaten biz de fikirlerle ilgileniyoruz. Radikal veya liberal olduğu kadar muhafazakâr eğilimde olan Batı Avrupalı

Leon, *Histoire des Corporations de Métiers* (Paris, 1898). Bu bağlamda, Robert R. Palmer, *Twelve Who Ruled* (Princeton: Princeton University Press, 1941) de yararlıdır.

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 felsefi ve edebi– fikirler üzerinde yoğun ve uzun süreli etkisi olmamıştır. Aynı biçimde, muhafazakârlığın ilkelerini anlamaya çalışırken diyebiliriz ki, bir Fransız Devrimi olmasaydı, bir Fransız Devrimi'nin icat 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 bir araya 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 mali 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 kazandı-

[20] Sanayi Devrimi'nin 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.

ran 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 hiçbir şeyin "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 ay-

[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.

rıldığını belirlemek çok önemlidir.[22] Bonald'ın çıkış noktası birey değil toplumdur – 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 Tanrı'dır; 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 felaket getirir ve uzun dönemde kendi kendisini hezimete uğratır. Zira gerçek değişme insan aklının tarihte kendisini açımladığı 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 duyduğu 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-laik 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 is-

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

> tikrarlı bir toplumsal düzen nasıl kurulmalı... Birçok kişi, Hıristiyan ve feodal fikirler büyük başarılarını niye yinelemesin ve kendilerine karşı gözü kapalı bir başkaldırının 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 art arda 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, ahlakçı, bilim adamı yapar."[25]

Bonald bireyin önemsizliğini ve toplumun kadiri mutlaklığını kanıtlama arzusuyla bize uzun ve karmaşık bir dil kuramı sunar.*

---

[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, s. 248, 262, 723 ve 1336-39. Bonald'ı "skolastiklerin sonuncusu" olarak adlandıran 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.

* Bonald'ın topluma verdiği önem en ufak noktasına kadar Durkheim'ınkiyle eş kap-

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 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 Tanrı'dır. 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 Tanrı'nın bulunması gerektiğini kesin biçimde kanıtlar. "Tanrı varolmasaydı, bu büyük kavram (dil) insanların zihnine verilmiş olamazdı; ve kanıtlandığı üzere insanın bireysel iktidarıyla icat 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 ahlakı da kapsayacak şekilde genişletir. Bütün ahlakın kaynağı bireysel içgüdü veya akılda değil, toplumda ve toplumun birey üzerindeki özdenetimlerinde yatar. İnsan ahlakının insan doğasında yatan özgecilik veya sevecenlik gibi güçlü duygulardan çıkarsanabileceğine inanmakla Aydınlanma hata ediyordu. Ahlaki otoritenin kısıtlamalarına önceden maruz kalmaksızın insanda ne özgecilik, ne de sevecenlik mümkündür. Kısaca, dilde olduğu gibi ahlakta da toplumun ve Tanrı'nın zorunlu önceliği vardır.[27]

Keza, otoritenin de önceliği vardır. Daha önce belirtmiş olduğum gibi "otorite" Bonald'ın düşüncesinde hiç kuşkusuz temel

---

samdadır. 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.

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

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

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 Tanrı'nın 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 yayımlanan 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

---

[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.

bölme konusunda direten bir otorite sosyolojisi bulmak için orta çağlara dönmek gerekiyor. Bonald'ın laik 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, ahlaki, 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 kaldıra-

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

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

rak, 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 mahkûm 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 "mesleki cemiyetler" önermesine– tamamıyla laik 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 ahlaki 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 top-

---

[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 mesleki-aracı cemiyetlerin değeri üzerine daha ayrıntılı gözlemleri için de "Economie Sociale", *O.C.*, cilt I, s. 1040.

lumlar toplumudur. Bireyciliği ima eden her şeyi yasaklar; bireycilik onun toplumun gereklilikleri söz konusu olduğu sürece tamamıyla 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 maddi 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 etmemelidir; 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 ahlaki 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

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

kendisidir; toplumsal olan başka herşey, gereğince kurulmuş 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 adli, 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 yayımlanan, dinin toplumsal-kültürel mahiyetiyle ilgili zengin araştırmaların yer aldığı– otorite incelemesidir.

Aile en az kilise kadar ahlaki 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 evlat 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 evladı, 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 ahlaki 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

---

[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, s. 39-50, ayrıca "Economie Sociale", *O.C.*, cilt I, s. 993 vd. ve "Divorce", *O.C.*, cilt II, s. 97.

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 tabi olmalıdır her zaman – *"mineur dans la famille, meme lorsqu'il est majeur dans l'Etat."* Kadim *droit d'ainêsse* (büyük evlat 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 evlat 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 kavrayış gücünü sergileyen denemesi, *"Tanrı ve Sanayi Ailesi Üstüne"*de en belirgin şekilde görülmektedir.[38] Bu deneme sonraları

---

[37] Bonald, "Mélenges", *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 sanayiciliği, özellikle İngiliz sanayiciliğine en güçlü saldırılarından biri, "Mélenges", *O.C.*, cilt III, s. 1336-39'dadır.

köy-kent sosyolojisi diye adlandırılan disiplinin bir öncüsü 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 bir araya 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 coğrafi olsun ya da savaş zamanında olduğu gibi siyasal-askeri olsun, rastlantısal koşullara karşı daha güvencededir. Bonald'ın bireylerin bir kentte veya işlikte olduğu gibi salt bir araya 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, merkezi, despot bir monarşi

[39] Bonald, "Théorie du Pouvoir", *O.C.*, cilt I, s. 358.

değildir. Otoriteye ve otoritenin Avrupa'da yeniden kurulmasının gereğine derinden inanmakla birlikte mutlak, merkezi devletin –monarşi dahil– toplumsal bağlar üzerinde yaratabileceği yıkıcı etkileri görmüştür. Âdem-i 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 etkili olan bürokratik merkeziyetçilik ortadan kaldırılacaksa, bu yerel birime gerek bulunmaktadır. "Merkezileşme", 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 âdem-i merkeziyetçiliğe verdiği önem; bütün bunların yüzyılın liberal, hatta radikal fikirleri olanlar üzerinde fark edilir 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

[40] Bonald, "Sur les Elections", *O.C.*, cilt II, s. 1319.
[41] Bonald, "Discours Politiques", *O.C.*, cilt II, s. 1074.

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 yöntembilgisisel-analitik gerekçelerle– karşı çıkışı, sosyolojik geleneğin, özellikle Fransa'da ama bir ölçüde Batı dünyasının başka yerlerinde de temel özelliğidir. Bonald'ın ve muhafazakârlığının 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 bir kaçını 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 önemli katkısı belki de budur. Bu kuşkusuz onların Aydınlanma ve Devrim'in bireyciliği üzerine amansız saldırılarından kaynaklanmaktadır. Burke'ün 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 si-

[42] Hem muhafazakârlık hem de ondokuzuncu yüzyıl sosyolojisinde 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.

yasal düzeni gerçekleştirebileceği varsayılan yetilerinden kaynaklanan bir toplumsal düzen kurmaya çalışmak, ahlaka olduğu kadar akla da aykırıdır. Şayet bir sözleşme varsa, diyerek lafını 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 asli 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 ebedidir. 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 yüz yüze kalan Möser şunları yazmıştır; "Modern akıl yürütme biçimlerine uymayan bir eski görenek ya da eski alışkanlıkla yüz yüze geldiğimde, buna makul bir neden buluncaya değin 'nihayetinde atalarım da aptal değildi ya' fikrini dolaştırırım kafamda..."[43] "Ahlaki 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 fark edilmemekle 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 rasgele 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.

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

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 felsefi metinlerde

ve çıkardıkları yasalarda acımasızca yüklendiğine göre, muhafazakârların bu cemiyet alanına eğilmemesi garip olurdu. Filozofların 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 "kısmi 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 merkezileşen 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'e göre bu kümeler ve cemiyetler insan ruhunun "hanları ve dinlenme yerleri" dir. Merkezinde mutlak bir Paris'in bulunduğu ve Fransız toplumsal, ekonomik, eğitsel ve kültürel 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 vilayetlerin ve tarihsel komünlerin yeniden-tesisi için çağrıda bulunmuştur. Bunun yanı sıra 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 âdem-i merkezileştirilmesi 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 merkezi 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, merkezi, 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.

---

[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 Thought", s. 157 vd.

Toplumsal Düzensizlik Hayaleti

Toplumsal ve ahlaki 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 icat 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 ortaçağ 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 ortaçağ toplumu 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, boş inancının 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 şe-

yin, 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 ahlaki 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 layıktır 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

[46] Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies*(London: Routledge and Kegan Paul, 1945), cilt 2. Ayrıca, Karl Poper, *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.

geçmişi, şimdiyi ve bir ölçüde de geleceği, ister (Hegel'de olduğu gibi) tinsel, ister (Marx'da olduğu gibi) maddi 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 muhafazakâr, liberal ya da radikal olarak değerlendirilebilir.

Nedir ki, bu sözcük toplumsal düşünce tarihlerimizde, çoğunlukla muhafazakârlara, 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, ebedi 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 fevkalade 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'ün –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'ün hayranlık duyduğu bir devrimdir bu. Ama katıksız siyasal niteliktedir bu devrim; toplumsal, ahlaki ve tinsel bağların düzenini bozmayı veya yıkmayı amaçlamamıştır; dahası bu devrim İngilizlere,

bir zamanlar sahip oldukları ama "iktidarı keyfi 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 herşeyi 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 ahlaki-siyasal gerekçelerle yapmışlardır. Temel güdüleri kesinlikle bunlar olmuştur. *Ancien régime*'i, ondan önce de orta çağları yüceltirler. Ama şurası yadsınamaz ki, muhafazakârlar, ahlaki-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 yöntembilgisiden, insan davranışını geçmişteki kurumsal köklerine dayanarak ele alan bir çerçeveden de sorumludurlar. Haller'in, Burke'ün 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 bilgince ilgi arasında ahlaki 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 hak edecektir." Comte, muhafazakârların, Avrupa'da Batı toplumunun üstüne çöken bunalımın gerçek mahiyetini ilk değerlendirenler olduğunu belirtir. Bunlar –özellikle felsefi dorukları olan Bonald– fiilen Pozitivizmin ilkelerini kullanmışlardır, demektedir Comte ve "toplumsal statikler"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 ahlaki bunalımını ciddi ciddi ilk kez düşünmeye başladığında yazılan gençlik *Denemeler*'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

---

[47] Auguste Comte, *Système de Politique ou Traité de Sociologie*, 4. bası (Paris, 1912), cilt III, s. 605, 614. Ayrıca bkz. *Système*'e bir ek oluşturan *Opuscules* (ilk denemeler), s. 157. Comte'un Bonald ve Fransız muhafazakârlarına ilave methiyesi *Système*'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, *Système*, cilt III, s. 551-52.

[49] Comte, *Système*, cilt I, s. 361, 159 ff.

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 evladı 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 adlandırılması 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 çağlara 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

[50] Comte, *Système*, cilt I, s. 74.

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]

---

[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 yöntembilgisi ve kuramsal adımlarla doludur.

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 Comteçuluk damgasını vurmuştur. Ama Le Play'in anıtsal yapıtı *Avrupalı İşçiler* (1855) Avrupa aile sistemleri –ve cemaat ile sınıf

---

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 Être olan topluma tapınmadan daha fazla bilim olarak kabul göremeyecek olan– pozitivizmin neredeyse mesihi 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 yan yana 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.

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 Sainte-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 tabi olma kaydıyla kabul ettiği sanayi ve fabrika sistemi dışında– ayrılması çok zor bir ahlaki-siyasal ilkeler kümesi yatmaktadır. Le Play koyu bir monarşist, Roma Katoliği ve ahlaki 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 klasik kadar muhafazakârdır. Le Play'in önerilerinde, Bonald'ın daha önceki önerilerindeki gibi, kuvvetli özerk bir kilise; istikrarlı, köklü bir aile; boşanmanın kaldırılması; belirgin bir yönet-

---

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

[53] Bu, hiçbir kuşkuya yer vermezcesine, Le Play'in 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'inci 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.

sel âdem-i merkeziyetçilik; yerellik ile feodalizmin bir birleşimi; merkezi 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 basturmayla 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

---

[54] Frederic 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'ün 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 birçok yönü vardır.

[56] *Communautes* ile *corporations* arasındaki ayrımı için bkz. Le Play, *La Réforme*, cilt II, böl. 12.

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 güç-

[57] Tocqueville'in düşüncesindeki muhafazakâr-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 ıstırap 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 hareketle 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.

lerle 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 merkezi 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 serttir. Bu, özellikle Fransız Devrimi ve devrimin tarihine ilişkin incelemesinde fark edilmektedir. Burada, Devrim'in yasa koyucularının ve *filozoflar*'ın fikirleri hakkında Burke'ün 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]

---

[58] *Amerika'da Demokrasi*'nin muhafazakâr öğeleri, bu yapıtın birinci kısmında çoğunluktan ve kamuoyundan duyduğu korkuyu açık açık 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.

Özetle, salt özgürlüğe kendisini ödünsüz olarak adamışlığından da olsa, Tocqueville büyük olasılıkla "liberal" olarak adlandırılmayı hak etmektedir. 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 merkezi 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 *filozoflar*'ın 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.

---

[60] Fransız Sosyolojisindeki bu geleneği ilişkin en iyi değerlendirmeler şunlardır: Pitirim Sorokin, *Contemporary Sociological Theories* (New York: Harper and Brothers, 1928)– "sosyolojizm" üstüne olan bölüme bkz: Émile Benoit-Smullyan, *The Development of French Sociologistic Theory and Its Critics* (1938, mikrofilm olarak, University 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. cilltteki Fransız sosyolojisi hakkındaki bölüme bkz. Roberty ve Espinas gibi sosyologların Fransa'da sosyal bilimler üzerine gerçekleştirdiklerinden daha fazla etki sağlayamamaları, öğrenciler arasında izleyici bulamamaları –ve buna karşılık diğerleri arasında Émile 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 University 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.

Ayrıca Durkheim-öncesi sosyologların 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 ahlaki, gerekse yöntembilgisi 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 *On Sekizinci 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 muha-

---

[61] Durkheim'in sosyolojik muhafazakârlığıyla, Robert Nisbet, *The Sociology of Emile Durkheim* (New York: Oxford University Press, 1974)'te uzun uzadıya ilgilendim; ayrıca bkz. Nisbet "Conservatism and Sociology", *The American Journal of Sociology* (September 1952) 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 birçok yönden hem ahlaksal 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 ahlaksal disiplin gereksiniminde olduğu görüşüne yaslanıyordu." Bununla birlikte,

fazakâr Aydınlanma-karşıtlığının patlak vermesinden tam bir yüzyıl sonra yazmaya başlayan Durkheim, bu patlamanın içerdiği fikirlerin gücü kadar, devamlılığının ve dayanıklılığının da kanıtıdır. Siyasal-ahlaki yanlılık bakımından Durkheim bir muhafazakâr değildi. Bir Dreyfusçuydu ve Yüzbaşı Dreyfus'un Fransız ordu sırlarını Almanlara 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 laik, 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 ahlakında ve toplumsal örgütlenmesindeki bunalımla başlar. Bu ahlaki bunalım duygusu, yaşamının sonuna değin Durkheim'ın düşüncesinde tıpkı bütün toplumsal olguların esas olarak ahlaki olduğu ilkesi gibi, canlılığını korumuştur. Gerçek reform ancak yeniden sağlanacak bir düşünsel dayanışmayla birleşen bir oydaşmanın, ahlaki oydaşmanın yeniden kurulmasıyla gerçekleşebilir. Bir yüzyıl önce yaşamış öncelleri gibi, Durkheim için de ahlaki 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, kolektif tasarımların bireysel olanlara önceliği ve ne bireysel ne de psikolojik, ama daima toplumsal olan sosyolojik açıklamaların gerekliliği –ilk olarak muhafazakârların dü-

---

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 ahlakın 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.

şüncesinde ortaya çıkan bu önermeler– Durkheim'ın yöntembilgisi 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 on yıl 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 yöntembilgisini 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 Tanrı'yla 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 tarihsel ısrarına yaptığı düşmanca göndermelere– ekleyebileceği bir şey yoktur. Durkheim en güçlü darbelerinden bazılarını –dinsel boşinandan, usdışılıklardan ve diğer tümüyle zihinsel görüngülerden *(fenomenler*den*)* 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 kolektif 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 lonca-tipi mesleki 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 felsefi 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.

4

Marxizm ve Sosyoloji

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 beşbelli 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 yanı sıra 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

[1] Tom Bottomore, *Marxist Sociology* (London: Macmillan, 1975)

ayrılıklar, genellikle sosyolojik çözümleme alanının kapsamına girdiği kabul edilen rakip kuramlar arasında var olan 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, yenidenyorumlanışlarını 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 kavraması dır; ... 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,

---

[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 1932'de yayımlanmıştır. Şimdi İngilizceye birçok çevirileri vardır. Metinde kendi çevirimden alıntı yapacağım: T. Bottomore, *Karl Marx: Early Writtings* (London: Watts, 1963). [Aynı yapıt, Murat Belge tarafından Türkçeye çevrilmiştir. *1844 Elyazmaları* (İstanbul: Payel Yay., 1959). Biz de alıntıları oradan aktaracağız.–ç.n.]

[4] Bottomore, *Early Writtings*, s. 202. (Türkçe M. Belge çevirisi, s. 154-55)

maddi üretim sürecinde yer alan emeği işin içine katmakla, Marx'ın nasıl dönüştürdüğünü görebiliriz. Marx bazen ileri sürüldüğü gibi, burada ya da sonraki yazılarında emek fikrini yalnızca maddi üretimle sınırlamamıştır; çünkü daha geniş bir insan-etkinliği-olarak-emek anlayışını her zaman korumuştur ki, bu kavramda maddi ve düşünsel üretim el ele 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 maddi 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 Elyazmaları'nda 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 biçimleri-

[5] Karl Korsch, *Karl Marx* (London: Chapman and Hall, 1938).

nin başat olmalarıyla niteliklenen emeğin ve üretimin gelişmesinde ki evreler fikrine götürür. Üstelik bu tarihsel sürecin ilerici bir niteliği vardır; insanlık doğaüstündeki denetimini arttıran art arda evreler aracılığıyla, belirli doğal güçlere hemen hemen tam bağımlı olduğu durumdan uzaklaşır; öyle ki, Marx'ın insanlığın toplumsal tarihi 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 yanı sıra– 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, felsefi fikirleri Marx'ın kendisinin önsözde "bütünüyle de-

---

[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 Maximillien 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)].

neyci bir çözümlemenin meyvesi" 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 maddi 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 maddi 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 maddi 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 kuramsal 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

[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 Writtings,* 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].

üretimde insanlar kaçınılmaz ve iradelerinden bağımsız belirli ilişkilere girerler: Bu üretim ilişkileri, onların maddi 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. Maddi yaşamın üretim tarzı, yaşamın toplumsal, yasal ve tinsel süreçlerinin genel niteliğini belirler... Gelişmelerinin belirli bir aşamasında, toplumdaki maddi 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 "bilimsellığe" 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 giriştiğini 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 birtakım ortak nitelikleri olduğu"na değinirken, üretimin tarihsel gelişimi anlayışını da sağlamca yeniden ortaya koymakta; üre-

---

[9] Alıntılanan parça (der.), Bottomore ve Rubel, *Karl Marx: Selected Writtings*, 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 bkz. s. 3 ve çev: Selim Belli (Ankara: Sol Yay., 1970), aynı sözler için bkz. s. 23-24].

[10] Louis Althusser, *For Marx* (London: Allen Lane, 1969).

lim, 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 terk etmemiş, 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 incelikli 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 Ni-

---

[11] Bu yazmasının bu bölümünün İngilizce çevirisi, Eric Hobsbawm'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: Von Gorcum and Co., 1972).

colaus *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 yolundaki 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

[13] Bu yazı şu kitapta yeniden basılmıştır: (der.) Robin Blackburn, *Ideology in Social Science* (London Fontana/Collins, 1972, s. 306-33).

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 zamanına ve emek miktarına daha az dayanır hale 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 gireceği 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 art arda gelişi anlamında toplumun tarihsel gelişmesi sorunuyla şöyle ya da böyle ilgilenmediği hiçbir 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, "Tarihi materyalizmin genel kuramına göre, üretim tarzları birbirini izlemelidir, ama zorunlu olarak belirli üretim tarzları olması, hatta bunların önceden-belirlenmiş belli bir sıraya göre art arda dizilmeleri gerekmez" demekte ve bu belirli metni göz önünde tutarak, Marx'ın zamandizimsel (kronolojik) art arda 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 sorunuyla 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, sı-

[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."

nıflar kapitalist toplumun ayırıcı 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 Al-

[16] Bu son anlayış, Marx Weber'in kapitalizmin köken ve gelişimini açıklamasındaki kimi öğelerle hiç de bağdaşmayacak bir şey değildir ya da sonunu bir başka türlü söylemek gerekirse, Weber'in tezi Marx'ın çözümlemesinin içinde kısmen özümlenebilir, kısmen de onu tamamlar.

manca 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, Ertster 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 resmi akademik dünyanın dışında geliştirmişler ve Marxist kuramın serimlenip tartışılması, başlıca, sosyalist partilerin ve grupların yayımladıkları kitap ve dergilerde olmuş-

---

[17] Marx'ın yöntembilgisel görüşlerine ek bir ışık tutan bu "sayfa kenarı notları"nın İngilizce çevirisi, yaratılı 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.

tur.[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 ahlak 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 hak-

---

[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.: Nex York: Schocken Books, 1961). [Almanca aslından Osman Hızır'ca Türkçeye çevrilmiş seçme parçalar için bkz: (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).

kında 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 *Mali 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 mali 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 tarihi 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,

---

[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 Kayalıoğlu, *Sermaye Biriktiminin Tarihsel Koşulları* – İstanbul: Kaynak Yay., 1984; ayrıca kitabın tümünün Türkçe çevirisi de yayımlanmak üzeredir.)

[24] Özellikle Sorel'in Durkheim hakkındaki şu denemelerine bkz.: "Les Théories de M. Durkheim", *Le Devenir social*, nisan ve Mayıs 1895.

[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).

Windelband ve Rickert gibi adamların Marxizme felsefi 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 (Marxist yöntemin 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 yöntembilgi 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 on yılında, 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 ala-

---

[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 Nationalitätenfrage 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 Rechsinstitute* (Hukuk Kurumlarının Toplumsal İşlevi, 1904; gözden geçirilmiş bas. 1928); Rudolf Hilferding, *Das Finanzkapital* (Mali 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 *Austro-Marxism*'inde, ötekilerden yapılan seçmelere de yer verilmiştir.

nında 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 on yılda, 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'teki ilk uluslararası sosyoloji kongresinde, çeşitli ülkelerden gelen (Tönnies'in de aralarında olduğu) bilginler, Marx'ın kuramını tartışan bildiriler okumuşlardır ve Marxizmin birtakım üniversitelerde (en önemlileri: Carl Grünberg tarafından Vi-

[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.

yana,[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 ahlaka 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*

---

[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 'Ueberwindung' 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 bir arada yayımlanmıştır (New York: Augustus M. Kelley, 1949).

Marxismus'u (Marxizmin Felsefi 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 on yılına 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

---

[33] Marxizmin sosyolojik bir kuram olarak kabul edilmesinin ve tartışılmasının daha ayrıntılı bir öyküsü için bkz.: (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 yanı sıra, 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 genel sosyal tarih 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.

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 Ahlakı 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 iktişat 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 kıta Avrupa'sında– toplumun genel

---

[37] John Torrance'in şu aydınlatıcı denemesine bkz.: "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 bkz. Simmel'in Marx'la ilişkisini tartışan Albert Salomon'un makalesi; "German Sociology", (der.) Georges Gurvitch 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

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 resmi Marxizm giderek Marxist düşüncenin gelişimi üzerinde belirleyici bir etken haline gelmiştir. Sovyet Marxizmi,[41] Lenin'in fikirleriyle başlar ve bu yüzyılın başlangıcından 1917'ye kadar süren dönemin siyasal koşulları bağlamında düşünülmek gereken Lenin'in Marxizm yorumu, her şeyden 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 incele-

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 bkz. 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)]

melerinden 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 merkezi ve disiplinli bir siyasal partisi olarak örgütlenmesine topyekûn 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 yanı sıra 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 on yılda, 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

---

[43] Lenin'in görüşleri ve daha sonraki gelişmeler için bkz.: Hélène 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 gelişmiştir; "geri ülkeler için demokrasinin yolu, proletarya diktatörlüğünden geçer" fikri de, bu kuram bağlamında öne sürülmüştür.

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] Tarihi Materyalizm; *Bir Sosyoloji Sistemi* adlı yapıtını yayımlamıştır. Gerçekten de, bu kitabın en ilginç kesimlerinden kimileri, Buharin'in Max Weber, Michels ve Stammler'in fikirlerini inceleyip eleştirdiği ya da Marxizmden etkilenmiş yeni birtakım 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 keyfi bir haklılaştırılması olma anlamında değil, bir yandan Sovyet toplumunun güncel gelişmesini –"tek ülkede sosyalizm"e ya da daha basitçe söyleyişte, 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 de 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 birtakım önemli değişiklikler de doğurmuştur. Bunların en ayırıcı özelliği, sosyalizme geçişin başlıca etkenleri olarak, kapitalizmin ekonomik

---

[45] Bu kitabın İngilizce çevirisi *(Historical Materialism: A System of Sociology)* 1925'te çıkmıştır. Buharin'in Marxist kurama katkısı için bkz. Stephen F. Colen, *Bukharin and the Bolshevik Revolution* (London: Wildwood House, 1974), özellikle bl. 4: "Marxist Kuram ve Bolşevik Siyaseti: Buharin'in Tarihi Materyalizmi".

[46] Marcuse'nin *Soviet Marxism*'indeki tartışmasına bkz.

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-felsefi 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 gere-

---

[47] Karl Korsch, *Marxismus und Philosophie* (1923; İngilizce çevirisi – London: New Left Books, 1970); Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein* (1823; İngilizce çevirisi – London: Merlin Press, 1971). Korsch'la Lukács'in fikirlerinin daha etraflı bir eleştirel tartışması için bkz. Bottomore, *Marxist Sociology*, bl. 3 ve *Sociology as Social Critiasm* (London: George Allen and Unwin, 1975), bl. 7 ve George Lichtheim, *Lukács* (London: Fontana/Collins, 1970).

[48] Lukács, *History and Class Consciousness*, s. 75. Lukács'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, Lukács şimdi artık açıkça Lenin'in "sendikal bilinç"–"sosyalist bilinç" ayrımıyla özdeşleştirdiği bu ayrımın önemi üstünde yine ısrarla durmuştur.

[49] Bkz. 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.]

ken her şeyi de içinde taşır."[50] Bu örnekte de, Marxizm yeni bir toplum ve yeni bir uygarlık yaratma yolundaki siyasal savaşımında proletaryaya kılavuzluk eden felsefi 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 ahlaki bir öğreti olma niteliğini vurgulaması,[53] bu akımın önemli parçalarıdır. Korsch ile Lukács'ın Marxist kuramı yeniden-yorumlamalarını yayınlarından 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 son-

---

[50] Buharin'in *Tarihi Materyalizm'* i üstüne, Gramsci'nin *Selections from the Prison Notebooks'* taki eleştirel notlarından, s. 462. Lukács 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] Bkz. 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 bkz.: *The Dialectical Imagination* (Boston: Little, Brow and Co., 1973).

larıyla 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 merkezi 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 klasik 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

---

[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.

biçimlendirebilecek gerekli eleştiriyi ve özgürleştirici fikirleri sağlama sorumluluğunun aydınlara düştüğünü savunmaya götüren bu yolda ilerlemeye itmiştir.

Bazı bakımlardan Korsch ve Lukács benzer sorunlarla karşılaşmak zorundaydılar. Her ikisi de Bolşevik ortodoksisinin hiç değilse kimi yanlarına karşıydılar ve kitapları, Komünist Enternasyonal'in 1924'teki Beşinci Kongresinde "revizyonist" ve "idealist" diye mahkûm edilmişti. Lukács kendi yazdıklarından resmen yüz çevirmiş ve Komünist Partisi'nin 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 felsefi yorumunun daha geniş tabanına dayandırılması gerektiği fikrine sadece bir adım kalmıştı." Korsch kendi görüşünü de, "Tarihi materyalizmin ana eğilimi artık felsefi 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, Lukács, Gramsci ve Frankfurt Enstitüsü üyelerinin yazdıklarından ibaret değildir. 1934'te Avusturya Sosyal Demokrasisi faşizm tarafından yok edilinceye değin, Ostro-Marxistler, Marxizmi

[57] Korsch, *Karl Marx*. Alıntılar, kitabın gözden geçirilmiş Almanca (1967) basımından çevrilmiştir. s. 145, 203.

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 Lukács'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 mer-

[58] Özellikle bkz. Karl Mannheim, *Ideology and Utopia* (1929; İngilizce çevirisi-New York: Harcourt, Brace and Co., 1936).

kezlerinin 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 du-

---

[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)

rumuna 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 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,[63] bir yandan da kendisi yapısalcı dil bilimin *(linguistik)* güçlü etkisi altında olan çağdaş yapısalcı antropolojiye[64] 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.[65] Bununla birlikte, yaptığı felsefi 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

---

[63] Özellikle bkz. Louis Althusser ve Étienne 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)]

[64] Özellikle C. Lévi-Strauss'un yapıtlarına. Onun *Structural Anthropology* (London: Allen Lane, 1968) kitabına; fikirleri hakkında Edmund Leach'in kısa derlemesi *Lévi-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 bkz. aşağıda bl. 14: "Yapısalcılık. [Lévi-Strauss'un –burada anılmayan– *La Pensée 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: Metin Yay., 1985). E. Leach'in kitabının da Türkçesi vardır: (çev.) Ayla Ortaç, (İstanbul: Afa Yay., Çağdaş Ustalar Dizisi 6, 1985)]

[65] 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 ayırtlamanın 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.

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."[66]

Marxist kuramın yapısalcı çeşitlemesi, Maurice Godelier tarafından büyük bir açık-seçiklikle ve antropoloji araştırmalarındaki kullanımı örneklendirilerek ortaya konulmuştur.[67] *Marxist Antropoloji Görüngeleri*[68] (Perspektifleri) adlı yapıtında, Godelier işlevselci, yapısalcı (yani Lévi-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;[69] 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

---

[66] Althusser ve Balibar, *Reading Capital*, s. 65.

[67] 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, yöntembilgi 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)]

[68] Özellikle girişe ve "Antropoloji ile İktisat" başlıklı ilk denemeye bkz.

[69] 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."

hiyerarşisini çözümlerken, Marx'ın bu oluşumun maddi ve toplumsal altyapısını meydana getiren üretim tarzının ya da tarzlarının, bu oluşumun yeniden üretimi için 'son çözümlemede' belirleyici nedenselliğine ilişkin temel varsayımını ciddiye alır."[70]

Onun içindir ki, bu genel yaklaşım, bir yapılar hiyerarşisi olarak düşünülen maddi 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."[71]

Yapısalcı yaklaşım, bazı çeşitlemeler ve vurgu farklarıyla, yakın zamanlarda pek çok Marxist araştırmayı esinlemiştir. Örneğin, Godelier'nin yapıtlarının yanı sıra, özellikle, Nicos Poulantzas'ın ("üretim tarzı" ve "toplumsal oluşum" temel kavramlarını tanımlayan ve tarihsel olarak belirlenmiş her bir tarihsel toplumsal oluşumu da özgül bir biçimde bir araya gelen ve eklemlenen farklı –ekonomik, siyasal, ideolojik ve kuramsal– yapıları ya da "düzeyler"i ayrımlayan) siyasal iktidar ve toplumsal sınıflar incelemeleri,[72] Hindess ile

---

[70] Godelier, *Perspectives in Marxist Anthropology*, s. 4.

[71] Godelier, *Perspectives in Marxist Anthropology*, s. 6.

[72] Nicos Poulantzas, *Political Power and soial 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)-Miliband ve Laclau'un eleştirileri ve onlara yanıt: *Faşizm ve Diktatörlük* (Birikim, 1980), Portekiz, İspanya ve Yunanistan'da *Geçiş Süreci* (Belge, 1981)]

Hirst'in (Marxizmin bir "tarih bilimi" olduğu anlayışını toptan yadsıyarak[73] son derece güçlü bir karşıt-tarihsici *[antihistoricist]* görüş formüle eden) kapitalizm-öncesi üretim tarzlarını ve üretim tarzıyla toplumsal oluşum arasındaki ilişkiyi çözümlemeleri[74] ve Pierre Bourdieu ile meslektaşlarının ideolojik yapılar ve tikel bir toplumsal oluşumunun yeniden-üretim sürecinde bunların ekonomik ve siyasal yapılarla ilişkisi üstüne araştırmaları[75] 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, altyapı-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

---

[73] 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).

[74] *Pre-capitalist Modes of Production* adlı kitaplarının en son kesiminde (s. 312), Hindess ile Hirst şöyle yazıyorlar: "(terimin bizzat 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, art arda gelişleriyle gerçeğin evrimini yansıtan, düşüncede bir tarih meydana getirmemektedirler... Biz, tutarlı ve incelenmeye değer bir araştırma konusu olarak tarih anlayışını yadsıyoruz."

[75] Özellikle bkz. Pierre Bourdieu ve Jean-Claude Passeron, *Reproduction* (London: Sage Publications, 1977)

biçimde ayrı ayrı gelişme çizgilerinin üst üste 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,[76] yakın zamanlarda altyapı-üstyapı ilişkisi üstüne yazılmış soyut eğilimli yazıların bazılarının, Engels'in üstyapının "görece özerkliği" hakkındaki çok genel gözleminin pek ötesine geçmediği,[77] 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– ayırımlamakta 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

---

[76] Özellikle bkz. Godelier, *Perspectives in Marxist Antropology*, ayrım IV.

[77] 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 bakınız.

toplumun temel ve giderek güçleşen sorunu, toplumsal düzene yeterli, inandırıcı bir meşrulaştırma sağlamaktır.[78] Benzer bir biçimde Claus Offe de, devlet ve kendisinin "başarıya erişme ilkesi"[79] dediği, kalıcı ve yaygın bir ideoloji üstüne incelemelerinde, "siyasal üstyapı'nın 'maddi 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."[80]

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 başatlığının, 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 maddi 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.[81] Wellmer'e göre,

---

[78] Jürgen Habermas, *Legitimation Crisis* (London: Heinemann, 1976).

[79] 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).

[80] Offe, "Political Authority and Class Structures".

[81] Albrecht Wellmer, *Critical Theory of Society* (New York: Herder and Herder, 1971).

–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 ahlakı ve bir 'sosyalist bilinci' de eklemek gerekeceği" gibi "yepyeni 'temel' ve 'üstyapı' burçlarını hesaba katmak" zorunlu olmaktadır.[82]

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 (iradi) etkinlik üstüne bir vurgu vardır. Eleştirel kuram için, bu, özellikle bilincin maddi 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 merkezi 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 felsefi idealizmi ve Jürgen Habermas'ın yapıtlarıyla[83] Sartre'ın [bireylerin

[82] Wellmer, *Critical Theory of Society*, s. 121-22.

[83] Özellikle *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (Frankfrut: Suhrkamp Verlag, 1967) ve *Knowledge and Human Interests* (London: Heinemann, 1972).

istençli eylemleri (insan "projeleri") ve gruplarla sınıfların davranışlarının istençsiz, bir bakıma belirlenmiş sonuçları arasındaki ilişkiyi kavramak için] varoluşçulukla Marxizmi birleştirmeye kalkışmasında[84] görülebileceği üzere, özellikle fenomenoloji[85] de vardır.

Böyle yorumcu bir yönteme bağlılık, eleştirel kuramcıların anlayışında, kültürel eleştirinin ya da "ideoloji eleştirisi"nin yanı sıra, önemli bir öğedir, çünkü toplumsal dünya bir "anlamlar" dokusu olarak kavrandığı ölçüde, herhangi bir toplumsal dünyanın yeniden üretilmesi ya da dönüştürülmesi, bireylerin bilinçlerindeki, bir kültürel değerler sisteminde ve (toplumsal, felsefi 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[86] ve Marcuse'nin bu toplumlarda yeni-pozitivist felsefenin ve teknolojik ussallığın başatlığını açıklayışı[87] 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 maddi dünya arasında (Marx'ın kendisinin de vurguladığı) yarı-nedensel bir ilişkinin varolduğuna ve eleştirel kuramcıların (en sonunda maddi zora varan) erkin öğelerini ve insanın doğal çevreye bu bağımlılığıyla ve onunla etkileşimiyle ilişkili sayılan toplumsal yaşamdaki maddi çı-

---

[84] 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).

[85] Bkz. 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 bakınız.

[86] Jürgen Habermas, "Science and Technology as Ideology", *Towards a Rational Society* (Boston: Beacon Press, 1970) ve *Legitimation Crisis*.

[87] Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man* (London: Routledge and Kegan Paul, 1964). [Türkçeleri: (çev.) Seçkin Çağan Cihzoğlu; Afşar Timuçin-Teoman Tunçdoğan, *Tek Boyutlu İnsan* (İstanbul: May Yay., 1968-1975)]

karlarını görmezlikten geldiklerine işaret etmişlerdir.[88] Burada, yapısalcı Marxistlerin formülleştirdikleri maddi 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[89] 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 ilgilenme-

[88] Bu sorun üstüne eleştirel bir tartışma için bkz. Brian Fay, *Social Theory and Political Practice* (London: George Allen and Unwin, 1975), s. 83-91 ve bl. 5.

[89] Marcuse, *One-Dimensional Man*, bl. 8.

leri 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. yüzyıl Almanya'sındaki *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.[90] 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"[91] demişse, biz de yakın dönem sosyolojisinin yöntembilgi kaygılarının geniş ölçüde –1880'lerden Birinci Dünya Savaşı'na kadar süren dönemdekine bir miktar benzeyen– kültürel ve siyasal bir belirsizlik durumundan kaynaklandığını söyleyebiliriz.[92]

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 yöntembilimsel 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[93] 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

---

[90] Bu nokta üstüne, aşağıda bl. 7'de sunulan tartışmaya bakınız.

[91] George Lichtheim, *From Marx to Hegel and other Essays* (London: Orbach and Chambers, 1971), s. 14.

[92] O dönemin bazı nitelikleri, Hughes'ün *Consciousness and Society* kitabında incelenmektedir.

[93] Perry Anderson, *Passages from Antiquity to Feudalism* (London: New Left Books, 1974) ve *Lineages of the Absolutist State.*

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[94] ve özellikle "bağımlı gelişme" kavramına gönderme yapılarak birtakım Latin Amerikalı iktisatçı ve sosyologların yazılarında[95] bulunmaktadır. Azgelişmişlik ve bağımlılık hakkındaki fikir çatışmaları, Marxist emperyalizm kuramı tartışmalarını da canlandırmış ve bu kuramı, bir yandan sömürge imparatorluklarının dağılması, öte yandan da çok-uluslu şirketlerin hızla büyümesi gibi savaş-sonrası gelişmeleri hesaba katacak biçimde gözden geçirme ya da yeniden formüle etme yolunda çeşitli girişimler doğurmuştur.[96] 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 ey-

---

[94] 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).

[95] Başkalarının yanı sıra F. Cardoso ve O. Sunkel. Genel bir özet için bkz. 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. Ortadoğu 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 bkz. Colin Leys, *Underdevelopment in Kenya* (London: Heineman, 1975).

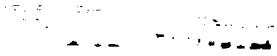
[96] Genel bir bakış için bkz. (der.) R. Rhodes, *Imperialism and Underdevelopment* (New York: Monthly Review Press, 1970).

lemlerini çözümleyecek bir çerçeve olarak "sömürge sonrası üretim tarzı" kavramına yöneltmişlerdir.[97]

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 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 düşünce-

[97] "Sömürge-sonrası (postcolonial) üretim tarzı"nın kısa bir anlatımı için bkz. Turner, *Marxism and the End of Orientalism.*

nin 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.



Max Weber Zamanında Alman Sosyolojisi

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 söz konusu 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 (iki 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 yöntembilgisinin değerli kısımlarını bütünleyebileceğini ummak gerekir. Ama kesin olan bir şey 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 göz ardı 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 görüşleriy-

[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 *(hermenectical)* 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. Bana *ne plus ultra* düşünüşün sosyal bilimlere uygulanışı gibi gelmişti." Bkz. 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* (Geneva, 1968), 2. bas., s. 8.

di. 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 yöntembilgisel 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 klasik 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 önerdi-

[2] Lorenz von Stein için bkz. "Der Begriff der Gesellschaft'a önsözü, *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich* (Hildesheim, 1959) içinde; F. Tönnies için bkz. kendisinin *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1. bas. 1887; Max Weber için bkz. kendisinin *Wirtschaft und Gesellschaft* (Tübingen, Mohr), 3. bas., 1948, cilt 1, s. 21.

ği 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 kolektif hem de ruhsal bir gerçeklik oluşturacaktı. Toplum kolektif 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 her şeyden 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 düzeltme 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 felsefi 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 tanı-

nan 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 (1855-1935)

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. Pek çok yabancı dile çevrilmiş olan *Gemeinschaft und Gesellschaft*'ın 1912 baskısı göz önüne 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 top-

[3] K. Staudinger, *Kulturgrundlagen der Politik* (Jena, 1914); H. Freyer, *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft* (Leipzig, 1930)

lumsal 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, McIver 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 bir şey olurdu. Tönnies, uzman olduğunu iddia ettiği biliminde kendisine bir amatör gözüyle bakılmasını istemeyen herhangi bir sosyologun göz ardı 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.

---

[4] H. Schmalenbach, "Die soziologische Kategorie des Bundes", *Dioskuren* (Munich, 1922) içinde.

[5] Th. Geiger, "Die Gruppe und die Kategorien Gemeinschaft und Gesellschaft", *Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie* (Leipzig, 1927) içinde.

[6] A. Vierkandt, *Familie Volk und Staat. Staat und in ihren gesellschaftlichen Lebensvorgängen* (Stuttgart, 1936).

[7] F. Tönnies, *Hobbes Leben und Lehre* (Stuttgart, 1896).

Yine de Tönnies'in aldığı bütün önlemlere karşın –yapıt "ahlaki 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 solun 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 pek çok 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 ima 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 is-

[8] *Communaute et société*, 8. basıma önsöz.

[9] *a.g.y.*, II. kitap, 1. kısım, bölüm i ve ii.

tenç 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 göz önüne alır ve olumsuz tarafları görmez.[11] Çözümlemesinin zayıflıklarından biridir bu, zira eğer araştırmacının ahlaksal ve ideolojik ön fikirlerinin devreye sokulmadığı iddia ediliyorsa, sosyolojik araştırmanın hesabını kapamaması gereken, örneğin yok olmakta olan cemaatler vardır. Dahası Tönnies bu iddiayı reddetmesine karşın, toplumun olumsuzluklarına dikkat çekerek, en azından cemaatin 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

[10] *a.g.y.*, II. kitap, 3. kısım, bölüm xxxix.
[11] *a.g.y.*, I. kitap, tema, bölüm i.

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 bir arada yaşayışın (bir arada 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 içgüdüsel 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 zanaatları 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

[12] *a.g.y.*, I. kitap, tema.

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, değiş tokuş kullanılmaz. Komüniter kent ekonomisinde ise, sadece farklı ticaretlerde gerekli olduğu zaman değiştokuş vardır. Kâr için değiş tokuş 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 ahlakın somut ve etkili bir biçimde yaşandığı, cemaati oluşturan canlı birliktelikle tanımlanan etik değerin aranışının egemen 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 bir şey yapmayacağını açıklar. Toplumsal ilişkiler böylece hesaplama ve tartma üzerine kurulur ve bir değiş tokuş ya da iş görme akışı içinde bütün mallar pazarlığa tabidir. Her mal bir değere dönüşür; çünkü o ölçülmüş yararlı veya tesirli olma kapasitesidir, bir meta haline gelir. Eşdeğer malların değiş tokuşu olasılığı, para terimine çevrilmiş nesnel bir niteliğe sahip olarak görülen bu değeri gerekli kılar. Bu nitelik özellikle bir kişiye ait değildir, ama eşit değiş tokuşlara olasılık tanıyarak malları eşit biçimde bölüştürme üstünlüğüne sahiptir. Kâğıt para gibi hiçbir özlü değeri ya da kişiliği olmayan saf maddelerin değiş-tokuşunda bile bu noktaya varılır. Adam Smith'in bakış açısından, toplumda herkes bir tüccar olarak görülür. Toplumda, her durumda, soyut mantık egemendir ve bu koşullarda, soyutlamanın üstün şekillerinin –bilim, teknoloji ve makineler– ayrıcalıklı olması gerektiği anlaşılır bir haldir. Örneğin Tönnies şöyle yazmıştı: "Üstün bilimsellik kavramı artık gerçek hiçbir şeye gönderme yapmaz, yalnızca parayı temsil eder. Örneğin; atom ya da enerji kavramı gibi."[14]

Siyasal bir açıdan bakıldığında toplum anlaşmalar üzerine kurulmuştur, yani bütünlükleri devlet tarafından sağlanan yasal ve so-

[13] *a.g.y.*, II. kitap, 2. kısım, bölüm xix.
[14] *a.g.y.*, I. kitap, 2. kısım, bölüm xxi.

yut uzlaşımlardır bunlar. Tönnies'in, "uygar/sivil toplum" denen konvansiyonel bir toplumdan yana olan (düşüncesine ağırlık veren) ve Devlet'in toplumsal bir araya gelmişliklerin sonucunda oluştuğunu düşünen kuramcı Hobbes'a duyduğu ilgi, anlaşılabilir bir ilgidir. Eğer Alman düşüncesindeki şu klasik 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. Her şey bir metaya dönüşür, ürünler kadar emek de; bu da her şeyin 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 olarak 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

[15] *a.g.y.*, I. kitap, 2. kısım, bölüm xxv.

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. Her şeyin 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 Yeni-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 Savaşı'nın eşiğinde, Bergson'un etkisi altındayken sonunda *Lebensphilosophie* denen şeye doğru kaydığında; bu yeni yansımanın merkezi 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 ne-

redeyse 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 birtakım 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 hiçbir 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 bir şeydir. 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.

[16] G. Simmel, *Soziologie* (Berlin, 1968), 5. bas., s. 5.

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 öncriseldir. 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 ola-

[17] *a.g.y.*, s. 9-10.

bilirler, ama benzeri biçimleri de alabilirler. Bunun tersine, aynı önemli çıkarlar kendilerini değişik toplumsallaşma biçimlerinde dışavurabilirler. Örneğin, ekonomik çıkar kendisini üreticilerin planladığı bir sistemde de bir rekabet sisteminde de gösterebilir, diğer ekonomik gruplardan ayrı mı, onlarla işbirliği içinde mi oldukları da fark etmez; dinsel bir yaşamın belli başlı öğeleri değişmeden kalabilirken komüniter bir biçime ulaşmış da olabilir ki, bu da bazen liberal, bazen de merkezileşmiş bir biçimdedir."[18] Böylece bu biçimlerin kendi özlerinden kaynaklanan özelliklerle belirlenmeyip bireylerin ilgi, ihtiras ve arzularının içeriğini dışavurabilmek için onların çeşitli etkileşimleri tarafından art arda 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

---

[18] *a.g.y.*, s. 7.
[19] *a.g.y.*, s. 4.
[20] *a.g.y.*, s. 10-11.

önceden varolan biçimleri üstüne alır ya da yeni biçimler yaratır. Eskiden Katoliksek ya da Katolik olduğumuzda birtakım 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 dünyevi 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 pek çok örnekle Simmel, hem grubun kendini algılayışında hem de dışarıdan algılanışında sayının üstlendiği rolü gös-

---

[21] *a.g.y.*, s. 8-9.
[22] *a.g.y.*, s. 9.
[23] *a.g.y.*, s. 32-100.

terir. 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 kolektiflerde 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 ahlaksızlığın sonuçlarıyla büyük bir yerdeki farklı olacaktır. Büyük bir insan kitlesiyle gizli planlar 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 içyapılarında farklılıklar yarattığı açıktır. Bu nedenle Simmel, bu grup çözümlenmesinde bu önemli etkenin göz önüne 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 Savaşı'ndaki bağlaşmanın siyasal olarak bütün Avrupa'nın düzenini değiştirmesi açısından çok can alıcı 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

---

[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 neredeyse matematiksel kesinlik ölçüsünde tanımlanabilir.

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 bir araya 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. Parlamenter 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 ça-

laşmaya 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 yüzyıl başının 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 felsefi 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

[26] Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (Tübingen, 1951), 2. baskı, s. 1-145.

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 bir şeyi 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 onlardan 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 felsefi 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 sosyolojisi-

ne 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 ahlak, siyasetle din, siyasetle bilim, dinle ekonomi, hukukla ekonomi, siyaset, din; sanatla teknoloji, sanatla ahlak 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 plan 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

---

[27] *a.g.y.*, s. 162-63.

[28] Max Weber, *Wirtschaftsgeschichte* (Berlin: 1958), 3. bas.

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 beşeri 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'ın ilgilendiği ilk konu *Règles 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 dogmacılık 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 beşeri bilimlerin *(Geisteswissenschaften)* genel yöntem-biliminde 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 durağan 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 hiçbir 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 birtakım 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 bir arada 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 kolektif 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 davranışı-

nı (içsel ya da dışsal bir edim *(act)* olması, bir edimin olmaması ya da hoşgörülmesi gerçekte çok az şey fark eder) 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 ya da geleceğin sezinlenmesi (bir tasarım ya da ondan kaçınma girişimi) olabilir. Bir etkinlik, özel bir kişiye (sevgi), sınırlı bir gruba (bir av kulübü), siyasal bir birlikteliğe (Devlet) ya da tümüyle insanlığa, kısacası diğerlerine de yöneltilmiş 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 göz önüne aldıklarımız, Weber'in toplumsal eylem tipolojisinin temelinde yatanlardır. Her şeyden 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 kolektif 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 ko-

[29] Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (Tübingen, 1947), 3. bas., cilt 1, s. 1.

nusunun "saçma" olduğunu söylemiş olmuyoruz) anlam sorusu nun önemli bir rol oynadığı sosyal bilimlere onun yöntemini taşı mak mümkün değildir. Doğal devinimsiz olgular nedensel açıklamalarla izah edilebilir, yani geçmiş başka olgularla izah edilebilir. Toplumsal olguları anlamak için fazladan bir çaba sarf edilmesi 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, dini ya da başka tür bir olgu, nedensellikle (fiziksel, biyolojik, etimolojik, coğrafi ve hatta psikolojik geçmişiyle), açıklandığında bu türden bir açıklamayla tamamen kuşatılamayan bir şeyler hâlâ varolacaktır. Bu, insan etkinliğinin, bizi basit maddi koşulların ötesine çeken bir önceleme ya da direnme yeteneğinden, istençten kaynaklanmasından ileri gelir. İnsanoğlu, basitçe mekanik bir itkinin peşi sıra edimde bulunmaz, belli nedenlerle bir şeyler 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 söz konusudur. 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 etmeli-

[30] Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, s. 428, 529.

dir; 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 yöntembilgisine 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 gö-

rülür. 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 kısmi bir olasılık açıklamasından fazla bir şey 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 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 Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu)'da bu noktayı sık sık vurgular. Ekonomik yaşamın yeryüzü nimetlerine uzak duran bir tarzla ussallaştırılmasını *(rationalisation)* hiç göz önüne 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 sorum-

lu 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.

Her şeyden 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, her şeyi 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:

---

[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.

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 çokça 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 kavram-

[34] *a.g.y.*, s. 287.

ların 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 bir araya 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, sınai kapitalizmi ve ticari kapitalizmi birbirinden ayırmalıyız. Son olarak da, eski kapitalizmle 19. yüzyıl kapitalizmini ve bununla da günümüz kapitalizmini birbirine karıştırmamalıyız. Bu ayrımlar yapılınca, değişik ideal kapitalizm tipleri kurmak olanaklı olur, örneğin toplumsal öğreti ya da ekonomik sistem, finans kapitalizmi ya da sınai kapitalizm gibi. İdeal bir finans kapitalizmi tipi de fabrika çağında ya da çokuluslu luk 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

[35] *a.g.y.*, s. 190.
[36] *a.g.y.*, s. 191.

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 kavram 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, pek çok ütopyayı çizmek olanaklıdır ya da kesinlikle olanaklı kabul edilmelidir ve daha çok kanıtla, tam anlamıyla işleyen bir toplumda ampirik gerçeklikte hiçbiri bulunmasa da bunların her biri gerçekliğin bağrından seçilip aktarıldıkları için, kapitalist uygarlık 'düşüncesini' temsil ettiği ve hatta uygarlığımızın bazı belli birimlerini türdeş bir ideal resim içinde bir araya 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 bir araya toplamanın gerekli olduğunu gördük. Bu seçim sorununun daha geniş bir epistemolojik anlamı vardır, zira araştırmada her adımda karşımıza çıkar; özellikle toplanmış bilgi ve belgelerle yüz yüze 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)

[37] *a.g.y.*, s. 192.

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 bir şey, 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 her şey 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 ilkçağdaki tarımsal sistem, ister orta çağların ticari 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 ilkçağdan günümüze her dönemi kapsamasına, sınai emeğin ya da borsanın psikofizik çözümlenmesi, gibi pek çok 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

[38] *a.g.y.*, s. 184.
[39] *a.g.y.*, s. 178.

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 pek çok metinden söz edilebilir. 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 pek çok 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 usçuluk *(rationalism)* dünyanın kalan kısını onu alsa da, yine de yalnızca Batı'ya 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 tatlarından koptuğunu gözlüyoruz: Ruhu güçlendiren dinsel birlik ve şiirden koptuğunu gözlüyoruz. Bu bir taraftan pek çoklarının karşısında dayanamadığı uyuşukluğu, çağdaş değişimlerin ahlaki 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 devletin ussallaştırımı (rasyonalizasyon) şiddetin, devletin kendi çıkarı için bireylerin ve grupların (örneğin feodal beylerin) elinden 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

[40] Max Weber, *Gesammelte politische Schriften* (Tübingen, 1958), 2 bas., s. 194.

tahakküm olgusu *(Herrschaft)* ve bunu da ilk önce meşruiyet açısından 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.

---

[41] R. Michels, *Zur Soziologie des Parteiwesens* (Stuttgart, 1909).

[42] Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik* (Tübingen, 1924), s. 508.

Weber'in ekonomi ve din sosyolojilerini bir arada inceleyeceğiz, çünkü kendi hudutsuz din sosyolojisi çalışmasının başlığında da görülebileceği gibi o da onları bir arada 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, sofuluğun 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 İslamiyetin 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 ahlaki sosyoloji çözümlemelerini topladığı eserine bir göz atacağız: *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Weber biliyordu ki, kapitalizmin gelişimi gerek ortaçağın 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 ahlaki 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 başlarına çıkartamayacaklarına göre onları yeniden yatırıma dönüştürüp büyütmekten başka ne yapabilirlerdi

ki? Böylelikle, kapitalizme temel riyazete, çileciliğe *(ascetism)* doğru yön değiştirmek olacaktı: Çilecilik ortaçağda 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 kapitalizme 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, hukukun 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 çıkartarak, en azından dolaylı da olsa hayranlık duyarlar. Müzik üzerine yazdığı uzun memorandum hariç Weber'in sanat sosyolojisi, tasarı düze-

yinde 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, âdet 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 düşünülürse, daha önceki zamanlarda bile) sosyoloji her alanı kaplama iddiasında bulunmuştu. Kendi bilimsel temellerinin zayıf biçimde tanımlandığı göz önüne 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 temkinliliğe 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 Kantçı olarak Weber (daha önce Des-

cartes göstermişti bunu) biliyordu ki, bu, bugün bilgi kuramı olarak bilinen şeyin alanına giren felsefi bir sorundu. İşin gerçeği, Weber kendini felsefenin bu eleştirel yanıyla kısıtlamamıştı. Nietzsche, Tolstoy, Dostoyevski ve Stefan George'dan 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 felsefi 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, hiçbir 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 bir şey yalnızca, iyi olmamasına rağmen güzel olabilir, ama bunun ötesinde, tam da iyi olmadığı için güzel olabilir. Sonuç olarak, halk bilgeliği, bir şeyin güzel kutsal ya da iyi olmadan

---

[43] Weber, *Wissenschaftslehre*, s. 588.

[44] *a.g.y.*, s. 589.

da, ve özellikle de olmadığında, hakiki olduğunu öğretir bize."[45] Bilim dinle, sanat ahlakla, 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 ahlak 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 can alıcı öneminin farkındaydı. Değerler bütün eylemleri beslerler ve siyasal, ekonomik ve dinsel dünyaların kavgalarına da hükmederler. Buna bağlı olarak bir bilim adamı bir eylemi çözümlediğinde, eğer bu eylemin anlamını yakalamak istiyorsa, onun temsil ettiği değerleri hesaba katmalıdır, çünkü bir şey 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 bir şeyin olabileceği izlenimini ver-

---

[45] *a.g.y.*, s. 587-88.
[46] *a.g.y.*, s. 184.

mesidir. 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 ahlakı ile sorumluluk ahlakı 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 ahlakıyla davranan kişi eldeki araçları değerlendirir, durumu hesaba katar, insanın kaçınılmaz yanılgılarıyla hesaplar yapar ve olası sonuçları göz önüne 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 ahlaklardan 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 ahlaki seçimler hesaba katıldığında bilimsel yargılarda 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 aciz 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 uya-

rabilir 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, sosyoloğa 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 yöndense 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 etik 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 göz önüne 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, bizatihi 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.

---

[47] *a.g.y.*, s. 496-97.

[48] *a.g.y.*, s. 151.

[49] K. Löwith, "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 yayımlanmış olan Marx'ın yapıtlarını bilmesinin olanakdışı olduğunu da düşününce, Weber'in yalnızca Marxizme ilişkin derinlemesine bilgi sahibi olmakla kalmayıp revizyonizm ve anarko-sendikalizm gibi Marx-sonrası eğilimleri de yakından bildiğini anlıyoruz.

[50] Weber, *Wissenschaftslehre*, s. 169.

Kolektivist 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 kolektifleştirilmiş 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 felaketçilik *(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 alçakgönüllü 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.

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 felsefi 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.

---

[51] O. Spann, *Gesellschaftslehre* (Leipzig, 1923), 2. baskı. Ayrıca, *Der wahre Staat* (Leipzig, 1921)

[52] A. Vierkandt, *Gesellschaftslehre* (Stuttgart, 1922; 2. baskı, 1928).

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 gesellschaftlichen Vorgängen* (1936)'a büyük bir çeşitlilik gösterir. *Gesellschaftslehre*'sinin bir basımından diğerine taraf değiştirdi; en sonunda cemaati 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] söz edilebilir. Litt, sosyolojiye 'ben ve sen' diyalektiğini, 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.

Her şeye 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 mekânı 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 be-

---

[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).

lirtilmelidir.[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 hissi ilişkilerin alanıdır. Ahlaki, 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 hak ederler. Onlar, bu döneme tartışmasız en büyük katkıda bulunanlardı. Scheler, aynı zamanda 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 yönelttiği soruyu yanıtlamak için gerçekten de yeni bir yön çizer. Her toplumsal birime bir kolektif 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 her şey 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,

---

[58] A. Weber, "Prinzipielles zurKultursoziologie", *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] Maw 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).

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 Okulu'nun kuruluşu belirtilmelidir. Etkisi büyük çapta İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra hissedildi. Her şey göz önüne alındığında bu okul, özellikle de Amerika döneminde (yani sürgünde) sosyolojik araştırmanın gelişimine katkıda bulunmuş bile olsa, bilimsel sosyolojiyi bir çıkmaza sokmuştur. Üyeleri, ilk elden felsefi 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.

Hitler'in 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.

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 fazla 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 her biri yaratıcı birer çalışmadır: İlki endüstri sosyolojisi ala-

[*] Anlamlı yorumları ve önerilerinden dolayı, kendimi bu makalenin ilk taslağını okuyanlara borçlu hissediyorum: James L. Adams, Thomas Beidelman, Phillip Bosserman, Georges Dumezil, Morris Janowitts, Gerald Platt ve özellikle Hermann Stresser. Bu makalede sunulan bazı bilgiler National Endowment for the Humanities'den bir araştırma bursu ile toplanmıştır.

nında; 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 sosyologun birbirini izleyen sosyoloji ile ilgili kuşaklarca ilk elden okunmuş üç veya dört eseri vardır? Bundan başka, Durkheim hâlâ yaygın olarak okunuyor olmanın yanı sıra yeni kuşak sosyologlar tarafından giderek daha fazla yorumlanmakta ve yansıtılmaktadır; basılan çalışmalarını 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 bir 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 iç içe 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.

---

[1] Bölümün sonundaki "Kaynakçaya İlişkin Not"a bakınız.

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 karizmasına dayanan ilk gerçek sosyoloji okulunun kolektif girişiminin sonucu) *Année Sociologique*'in (Sosyoloji Yıllığı) birinci cildinin basılması ile kutlamış olmasıydı. Durkheim 1880'de ders vermeye başladığında, sosyoloji Eski ve Yeni Dünya'nın 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 ahlaki 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'a göre işbölümü, modern toplum için çok önemli, hem ahlaki 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), ahlaki 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 hay-

vanlar 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 birçoğu profesyonel sosyolog değillerdi; fakat yine de disiplinler arası 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 kısmi 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]

---

[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] Bkz. 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 yaşanmışlardır; *Année*'nin ilk serilerine katkıda bulunanlardan sonuncusu, Georges Davy, 1976 gibi yakın bir zamanda ölmüştür. Güçlü bir kişiliğin etrafında toplanmış olan diğer okullara kıyasla (Saint-Simoncular, Freudcular ve Marxistler gibi), ölümünden sonra, Durkheim'ın

Durkheim'ın bilimsel yaşam 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 ahlakın 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 ahlakı kurabilmek için *Yeni Hıristiyanlık* adlı kitabını yazmıştır. Toplumsal düzenin ekonomik hayatı tamamlayabilmesi için bütünleştirici bir ahlaka 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]

---

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 son düşüncenin üç temel kaynağı vardır: Cumhuriyetçilik (Jean Jaurès, a. Millerand ve Albert Thomas ile

Durkheim'ın yazdıklarında ahlak 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 bir arada 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 ahlak geliştirmeye çalışıyordu; bu ahlak, geleneksel Hıristiyan ahlakının ve Katolik kilisesinin III. Cumhuriyetin meşruluğuna itiraz eden tüm sağ-kanat politik hareketlerinin çıkış noktası olan otoritesinin yerine geçecek olan ahlaktır. 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 felaket 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 vaat sayıyordu. Devrim, laikleşmiş ve ibadetler ile tamamlanmış bir din kurmuştu.[9] Fakat bu girişim kök salamamıştı, çünkü hissedilen kolektif, dini 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

örneklenen) Demokratik Sosyalizm ve Masonluk.

[8] Lewis A. Coser, "Durkheim's Conservatism and its Implications for his Sociolotical Theory", Kurt H. Wolff (der.), *Emile Durkheim 1858-1917* (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 á l'histoire religieus de la Révolution française* (Paris: Alcan, 1906).

> 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 vâristi. 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 nihai pragmatik açıklama sağlamak konusundaki tasarımının gerisinde yatan esin kaynaklarıydı: Sosyoloji laik fakat ahlaki toplumsal düzen için gerekli olan en uygun birleştirici gücün ortaya çıkmasını sağlayacaktır. Durkheim'ın ve onun yanındakilerin dini olguları dikkatlice incelemek için neden bu kadar enerji ve zaman harcadığına bir anlam vermek istiyorsak, sivil bir din arayışının temel bir faktör olduğunu akılda tutmalıyız.[11] Eğer böyle olmasaydı, bu çaba, Durkheimcıların laikleşmeye, 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

---

[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 "dini sosyoloji"nin en önemli kategoriyi oluşturduğunu saptamaktadır. Bkz: Yash Nandan, *L'Ecole Durkheimienne et son opus* (Paris: Microéditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1975), s. 121.

[12] Durkheim 1905'te "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 ahlaki türdeşliğini yitirmiş olduğunu da söylemiştir. Durkheim önerilen kanunun kilisenin farklılaşmasını hareketе geçirmek açısından yararlı olacağını düşünmüştür. Bkz. *Libres Entretients*, 13:7 (Mayıs, 1905), s. 368-70.

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'te, ahlaki bir birleşme hareketinde, politik olarak *"union sacré"* ile bir araya gelmiştir, fakat ahlaki 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 Durkheimci okulun üretkenliğinin zeminiydi), Almanlar 1940'ta 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– ahlaki 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 yöntembilgisel 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 Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi'nin 1887'deki olağan işlerinin arasında yeni dekanın seçilmesi işi vardı. Meslektaşları tarafından sevilen ve çok sayılan Alfred Espinas bu idari görevi almıştı. Espinas, bundan on sene evvel sosyolojideki ilk doktora te-

zini hazırladığında, epey bir hareket yaratmıştı. *Les Sociétés Animales* (Hayvan Toplumları) adlı tezi genç bilim adamının sosyobiyolojiye yaklaşımındaki Comteçu pozitivizmin etkisini korkusuzca yansıtıyordu. Bu tez, 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 laik öğretilere üniversite çevrelerinde kötü gözle bakılmaktaydı. Fakat bunu izleyen on 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 hakimi olarak kabul ederek siyasal yetkenin merkezileştirilmesinden yanaydı. III. Cumhuriyet'in hakim 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 Parti'nin 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 hakim iken, yani 1870'lerde, bir restorasyona gidilmesini önleyen şey, meşru yöneticilerin Bourbon hanedanı üyesi bir vâristen mi yoksa Orléans hanedanı üyesi bir vâristen 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 milli meselelerde zaman zaman bir araya geliyorlardı,[14] fakat bu uzun süreli bir ittifak olmuyordu. Fransız

---

[13] Bu karşılaştırmayı genişletmek amacıyla şunu belirtebiliriz: Jaurèssian 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 askeri 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) hükümeti suçlamak gibi.

parlamentosu "oportünistler" 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'taki Pétain ile 1958'deki De Gaulle'e kadar süren gelenek içinde yer alıyordu ve ülkesini sivil bataklıktan kurtaran Fransız tarzı askeri 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 Dreyfusçular kazanmamış olsaydı, Fransız yüksek eğitiminin güç dengesi çok değişmiş olurdu ve Durkheim muhtemelen Seine kıyılarında gelişeceğine Garonne kıyılarında solar giderdi.

Bir sosyologdan çok bir sosyal tarihçi olan, 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 idari bir sorumluluk üstleneceğini varsaydığından dışarıdan uygun bir kişinin bu göreve getirilmesini istemişti. Bu arayış uzun sürmedi. Eski bir Bordeaux'lu profesör ve yakın bir geçmişte Kamusal Eğitim Bakanlığı'nda yüksek eğitimden sorumlu 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]

---

[15] Durkheim sonradan Bordeaux'ya tayininin Liard'dan dolayı gerçekleştiğini itiraf etmiştir. Bkz: "L'État 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 bulu-

Liard bir ilerici, bir modernleşmeciydi ve başka liberal aydınlarla beraber şu sonuca varmıştı: 1870'te 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 hakimiyeti altındaki milli toprak parçasının nasıl ayaklar altına alınmış olduğunun milli 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 laikleşmeyi gerektiriyordu. Bu modernleşme çabasının içinde (Bismarck'ın *Kulturkampf* ile yapmaya çalıştığı gibi) eğitim 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

---

nan) 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.

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 tarafında 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'ten mezun olmuştu. Bu okul III. Cumhuriyet'in 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. Cumhuriyet'in, eğitim kolunu oluşturan Ecole Normale'in yardımıyla, "Profesörler Cumhuriyeti" unvanını almasında bir gerçeklik payı vardır.

---

[16] Durkheim'ın bir kamu görevlisi olarak bütün hayatına ait dosyalar Paris'te Archives Nationales'de bulunmaktadır. Ben bu dosyaları ve Bordeaux'daki Archives Départementales de la Gironde'da bulunan dosyaları inceledim.

[17] Cumhuriyet rejimi bunu temel bir yurtiçi ve sömürge politikası olarak kabul etmiştir. Bu ikincisinde sömürgeleşme ideolojisi, Ferry'nin laik eğitim yolu ile modernleşme politikasının bir uzantısıdır. Bunu Georges Hardy'nin bir çalışması simgelemektedir. (Fransız Batı Afrika'sında eğitim müfettişi iken yazdığı): *Une Conquête Morale: L'Enseignement en A.O.F.* (Paris: Armand Colin, 1917). Ayrıca Gorée'deki (Senegal) Ecole William Ponty (burası Siyah Fransız Afrikası'na göze çarpan ve özel olarak eğitilmiş grupları sağlamaktaydı ve "kendi içinde eritme" siyasetinin tepe noktasını temsil etmekteydi) Ecole Normale'i kendisine örnek alıyordu.

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. Felsefi çalışmalar, özellikle psikoloji için gerçek bir kabiliyeti vardır; hocaları ona çok değer vermektedir. Ecole Normale, onu, en çok çalışan ve sınıfında en çok hak eden 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. Cumhuriyet'te felsefe eskiden tanrı-bilimin 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 ahlaki 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

---

[18] Bkz: Albert Thibaudet, *La République des Professeurs* (1927; Paris: Editions André Sauret, 1973).

[19] Durkheim'ın Archives Naitonales'teki 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: inisiyatif 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).

edilir hale gelecekse, devletin vatandaşlar için olduğu kadar vatandaşlar üzerinde de ahlaki bir yetkesinin olması gerekmekteydi. Herkes monarşinin ardındaki Katolik kilisenin ahlaki 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; bunlar da Papa'nın cemaatinin sadık üyeleri olarak nitelendirilemezdi.

Bunun net sonucu, Cumhuriyet Fransa'sının felsefeyle, ahlakla ve ahlaki eğitimle hevesle ilgilenmesiydi; bu, düşünsel bir ilgisizlikten değil, fakat birtakım pratik nedenlerden kaynaklanıyordu. Geleneksel Hıristiyan öğretilerinin yerine geçecek ve böylece kendisini meşrulaştıracak yeni kuşakların ve öğrencilerin (Katolik kilisesinin ahlaki yetkesinden uzaklaşmalarını sağlayarak) daha büyük desteğini alacaktı. Topluma yeni bir ahlaki 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 Hébert tarafından Sans-Culotte'lar adına Vallés tarafından, 1870'te, 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. Cumhuriyet'in 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 (1877 yılı ile kıyaslayacak olursak) çok daha anlamlı kabul ediliyordu.

---

[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'ya tayininin başında daha alt sırada bir "chargé de cours" olduğundan 4.000 frank kazanıyordu.

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 ahlaki eğitim kürsüsünde bulunan Ferdinand Buisson, yeni Combes Hükümeti'nde 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,

---

[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'ın Başhahamınca, Eğitim Bakanı'na 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.

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 ben 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 derste[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, ya-

---

[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 laik 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. Bkz. 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. Diğer Durkheim, Brunschvicq, Levy-Bruhl, Berr ve diğer Yahudi aydınlar, III. Cumhuriyet'in güçlü yandaşları idiyseler bunun bir nedeni vardır: Bu hükümet 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'te yeniden basılmıştır; alıntılar buradandır.

ni 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 keyfi kılıyorsa da, geçmişteki ve şimdiki bütün toplumlarda ayırt edilebilen 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 hakim 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, ha-

---

[27] *a.g.y.*, 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 ahlaki eğitim bölümünde sonradan ona bir kürsü verilmişti. Bu kürsüyü Durkheim Buisson'dan devralacaktı. Dayanışma konusu kutsal ilkeler olan "özgürlük, eşitlik ve kardeşlik" ilkelerinin gayri resmi bir bireşimi haline 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.

yatta 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. 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 hakimiyeti 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

---

[29] *a.g.y.*, s. 11.

[30] *a.g.y.*

[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.

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: Tönnies'in kitabının değerlendirmesinde önermiş olduğu gibi, bu çalışmasında hukuki sistemleri toplumsal dayanışmanın başlıca bağlantıları ve belirtileri olarak ele almıştır; burada toplumsal dayanışma öznelerarası-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 kolektif hayatın zenginliği bakımından oldukça soğuk bir portredir:

> Tönnies'in betimlediği toplum sosyalistlerin kapitalist toplumudur; gerçekten de yazar sık sık Marx'tan 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 her-

[34] *a.g.y.*, s. 247.
[35] *a.g.y.*, s. 245.

kesle 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. Merkezi 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 Cumhuriyet'ti (kolonilerdeki köleleri ve memleketteki yarı-köylüler gibi başka grupları da özgürleştiren Birinci Cumhuriyet'ti). 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; merkezi 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 fark edemediklerini hissetmiştir. Bu duygusal boyut toplumun üyelerini dayanışma içerisinde birlikler oluşturacak şekilde birbirine bağlayan öznelerarası duygudur. Durkheim'ın gerçekliğe yaklaşırkenki bilişsel bakışı rasyonel olduğu halde, daha sonraki bölümde tartışacağımız gibi, kendi sosyolojisinde toplumsal hayatta duygunun oynadığı role merkezi bir yer vermiştir; toplumsal örgütlenmeyi ve iç bağlantıyı

---

[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 Ahlak* (özellikle bölüm 9) kitabı ile kıyaslayabiliriz.

(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 dini veya mistik herhangi bir şey görmeyi reddedişinin bir işareti olabilir.

Durkheim'ın aile üzerine verdiği derse geri döneyim. 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 incele-

[38] *Textes* III, s. 11-13.

nen olguyu *(le fait étudié)* değişen koşullar altında gözleyebilmekdir.[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, dolayısıyla 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.

---

[39] *a.g.y.*, s. 13.

[40] *a.g.y.*, 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.

Hatların birbirine geçmiş ve karışmış olduğu çağdaş durumundan başlamaktansa, tarihi bir bütün halinde ele almakla tek tek aile türlerini ve tiplerini çok daha kolay ayırt ederiz. 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; yirmi dört 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 sağlamaktadırlar."[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]

---

[44] *a.g.y.*, s. 16.

[45] *The Elementary Forms of the Religious Life* (1912: New York: Collier, 1961), s. 19.

[46] *a.g.y.*, s. 16.

[47] Robert Nisbet, haklı olarak, Durkheim'ı klasik 19. yüzyıl gelişmecilik ve çağdaş yeni kuramları 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 1986), 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 hu-

evrimci bir konumu seçmiştir.

Önceki toplumsal evrimcilerin ve çoğu çağdaşlarının tersine, Durkheim, toplumsal diziler içerisindeki en son öğeyi –yani, çağdaş kurumları– ahlaki 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 yöntembilgisel 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.

---

susu belirtilmelidir. Durkheim'ın konumu, bana göre, Max Weber'e benzemektedir, çünkü Weber'e göre de uygarlıklar bir kez kurulduktan sonra kendi iç gelişme kurallarına tabidirler.

[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 dini 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.

Esas olarak, *Année*'in çerçevesi, disiplinin kuramsal kavramsallaştırmasını temsil etmektedir. 1898'de basılan ilk ciltten Durkheim'ın yayın yöneticiliğini yaptığı 1913'te basılan sonuncu cilde kadar çözümlenen verilerin ışığı altında kavramsallaştırmada değişikliklere gidilmiştir.[50]

Durkheim, "Aile Sosyolojisine Giriş"te, daha sonraları ona yol gösterecek olan, öteki yöntembilgisel 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) içyapısıdır, çünkü bilimsel ilgi, sokaktaki adamın dikkatini çekebilecek üstünkörü özelliklere değil buna yöneliktir; edebi ve ahlaki 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, kolektif deneyimlerin artıklarıyla ilgileniyoruz.[52]

Yedi yıl sonra Sosyolojik Yönetimin 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 göster-

---

[50] Bir sosyoloji laboratuvarı 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 klasik 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 tarafından 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] *a.g.y.*, s. 18-19.

me sıklığı değil ahlaki zorunluluk olmasıdır: Bir görenek, uyulması gereken ve bir yaptırımın yetkesiyle donatılmış toplumsal bir kuraldır. Bu yaptırımın varlığı, göreneği basit alışkanlıklardan ayırmaktadır.[53] Böylelikle ayırt edilen görenekler, bize doğa bilimleri tarafından incelenen olguların benzeri ayırt edilebilir olgular sağlamaktadır.

Durkheim, aileyi inceleyebilmek için kullanılabilecek bazı antropolojik ve tarihi 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

---

[53] "Ce qui la distingue, ce n'est pas la fréquence plus ou moins grande; c'est sa vertu impérative. Elle ne représente pas simplement ce qui se fait le plus souvent, mais ce qui doit se faire", *a.g.y.*, s. 19.
Şunu belirtmekte fayda görüyorum: Durkheim iki tür toplumsal eylem biçimini birbirinden ayırmaktadır: eylemlerin bir kısmı ahlaki olarak yaptırımsaldır (bunlara "görenek" der), diğer bir kısmı ise sadece her günkü hayatın bir parçası olan eylemlerin ("basit alışkanlıklar"). Durkheim'ın bu ayrımı, William Graham Summer'ın "ahlak kuralları" ve "halkın gelenek ve görenekleri" ayrımının (bu kavramsal bir ayrımdır) 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 "ahlak kurallarının bilimi" olarak görmekteydiler. Yine her ikisi de bu ahlak 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 ahlaki 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 démographie, en effect, parvient à exprimer presque aujour le jour les mouvements de la vie collective", "Introduction", *Textes* III, s. 23. Durkheimcı okul içe-

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 kurumu çözümlemesinden ileri gelmektedir. Muhtemelen konuyu ele alış biçimi ile –Durkheim toplumsal kurumların hem art-süremli, hem de eş-süremli 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

---

risinde 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 XIXe siècle, *Année Sociologique* 5 (1900-01) ve Hubert Borugin, "Essai sur une forme d'industrie: la boucherie à Paris 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 ouvrière 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

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 klasikleşmiş iki ayrı çalışmasını da –*İntihar* ve *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*– bitirmiştir. Bordeaux, Durkheimcı 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

---

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 kolokyumunu desteklemek için bir araya gelmişlerdi. "Rapport du Doyen", *Archives Départementales de la Gironde*, T108 (1876-95).

[57] Espinas ve Durkheim'ın yanı sıra 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 Durkheimin yakın arkadaşıydı ve Durkheim *Biçimler*'in girişinde ondan, kavramanın kategorileri olan zaman ve mekan 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'Académie de Bourdeaux*, 4e série: XVII (1960-61). Bordeaux: Hôtel des Sociétés Savantes, 1962.

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 askeri 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 Ay-

---

[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 fiziki âlem gibi doğal kanunlara tabi 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 felsefi 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 işbölümü 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.

dınlanma 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, dolayısıyla dinin hem içkin *(immanent)* (toplumun doğal bir olgusu) hem de aşkın *(transendent)* (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 ahlaki 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 ahlaki 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 birtakım değişinimler *(mutations)*, kopmalar da olmuştu.

Saint-Simon, çağdaşlarından olan iki etkili düşünürün, Louis

---

[60] Durkheim bunu 1914'te 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 Être", *Cours de Sociologie Générale* (teksir: Paris: Centre de Documentation Universitaire, 1935 dolayları), s. 46-53.

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 ahlakı ile sivil toplum arasındaki kopuştan onlara göre organik bir bütün oluşturan ruhani ve dünyevi güçler arasındaki ayırımdan ileri gelmektedir.

Saint-Simon, toplumsal bir örgütlenme olmamasının altında yatan şeyin ahlaki bir boşluk olduğu yolundaki tanılarından etkilenmekle birlikte, toplumsal yeniden-yapılaşma modelini Ortaçağ Avrupa'sında 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

---

[62] "Gerici" (mürteci) olarak bilinmelerinden ötürü yapıtları laikler tarafından okunmamaktaydı. Fakat eğer geçici olarak politik eğilimlerimizden sıyrılabilirsek, de Bonald'ın *Du Divorce* (1805) ve de Maistre'in *Du Pape* (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 ve inden 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 yanı sıra toplumsal tabakalaşma düşüncesinin de öncüsüdür.

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 başlı başına 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 toplumbilim 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,

---

[64] Daha güncel bir bakış açısı için bkz. Robert Alun Jones ve Robert M. Anservitz, "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: Félix 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 Bimbaum tarafından yazılan önsözü (s. 5-26) bilgi verici ve aydınlatıcıdır.
Bu dersin uyarıcı gücü ulusal politik sahneye öğrencilerin ilgisinden gelmekteydi. 1893'te çeşitli sosyalist fraksiyonlar (seçimlere katılmayı reddeden Marxist fraksiyon hariç) toplam 50 parlamenter çıkarmışlardı ve böylece her ne kadar ideolojik bir birliktelikten yoksun olsalar da kuvvetli bir muhalefet bloku oluşturmuşlardı. Durkheim için sosyalizmi kolektif 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 ciddi 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 getirilişine 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.

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 ahlaki 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 kısmi 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 (Encyclopédie Üzerine İnceleme)* (1810 dolayları) adlı çalışmasını açıklarken felsefenin her durumda temel bir toplumsal işlevi olduğunu belirtmektedir. Normal dönemlerde felsefe, toplumsal bilincin koruyucusudur; –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 felsefi 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 felsefi ve sosyolojik araştırmaların birlikteliği düşüncesiyle özdeşleşebildi; bu disiplinlerin her ikisi de toplumsal

---

[67] *Le Socialisme*, s. 120. Durkheim'ın *The Division of Labor*, s. 364'teki "Felsefe, bilimin kolektif vicdanıdır" cümlesiyle kıyaslayınız.

[68] *Le Socialisme*, s. 122.

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 felsefi 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: "Ahlak gerçek bir bunalım dönemi yaşamaktadır."[69] Koyduğu tanıyı belirtmek gerekmektedir:

> Hastalığımız... genelde sanıldığı gibi, düşünsel türden değildir; çok daha derin nedenleri bulunmaktadır. Yürürlükte olan ahlaki yapının hangi kurumsal anlayış üzerine temellendirileceğini artık bilemediğimiz için acı çekmiyoruz, fakat bu ahlaki 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 ahlaki bir dönüşüm olmaksızın kendisini başarıyla dönüştüremeyeceğine işaret ediyordu. Şimdilerde eski ahlaki sistem, yerine bir yenisi kabul edilmeksizin terk edil-

---

[69] *The Division of Labor*, s. 408.

[70] *a.g.y.*, s. 409.

[71] *The Division of Labor*, s. 190 ile kıyaslayınız: "... tüm toplumsal ve politik örgütlenmenin tamamen veya neredeyse tamamen mesleki bir temele oturmuş olacağı bir gün gelecektir... bunu tahmin etmemize izin verilebilir.

miş olduğundan Fransız toplumu belli bir ahlak krizine girmişti.[72] Durkheim, aynı zamanda, Saint-Simon'un önceleri toplumsal düzen için ekonomik öz-çıkar *(self-interest)*'in bir iş ahlakı 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 dini inançlar olduğunu görmüştür. Bu, toplumu sosyo-ekonomik yapısal sistemi tamamlayan bir elverişli ahlaki 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 ahlaki birlikteliği sağlayıcı ve ortak ahlaki değerler şeklindeki bir ruha ihtiyaç vardır.[76] Bunun sonucunda, Saint-Simon'un *Yeni Hıristiyanlık*'ta (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 gö-

---

[72] *Le Socialisme*, s. 190.

[73] *a.g.y.*, 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 Milli 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] *Le Socialisme*, s. 207.

rüşlerini 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 dini düşünceleri son derece şiddetlice hissetmiştir... Sonuç olarak, Saint-Simon hiçbir zaman pozitif ve bilimsel felsefeyi her bir dini sistemden ayrı olarak düşünmemiştir. Tersine, birinin diğerine öncülük ettiğini hissetmiştir.[77]

Saint-Simon'un yeni oluşan endüstriyel düzenin direği olarak vurguladığı Hıristiyanlığın toplumsal ahlakı idi. "Herkese kardeşinmiş gibi davran" ilkesi, Hıristiyanlığın özgeci ilkesidir ve insanların başkaları ile birlikte kendilerini Tanrı'da 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 ahlakı olacaktır.[78] Bu yeni dinin içkin ve hatta *kamutanrıcı (pantheist)* temelleri vardır, çünkü Tanrı'yı 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 ruhi 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 karşıtsavlık [durumu] yok olmaktadır. Çünkü Tanrı hem bilimsel araştırmaların, hem de dini 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

---

[77] *a.g.y.*, s. 208.
[78] *a.g.y.*, s. 214.
[79] *a.g.y.*, s. 218.

olarak ortaya çıkacağını belirtmeliyim. Saint-Simon'un dine bakış açısı "dayanışma ahlakının 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 ahlak, ahlakın 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 ahlak sistemini tamamlayamadığını söyleyebiliriz. Bu durum, sanki alay edermişçesine, 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 ahlak 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 felsefi yeniliği olan pozitif felsefe; (c) Sosyalizm; (d) Dini 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, pratik olarak Durkheim kuşağının bütün yüksek eğitim görmüşleri

---

[80] Bkz: Marcel Mauss, "In Mémoriam: l'oeuvre inédite de Durkheim et des ses collaborateurs", *L'Année Sociologique* (1925), yenibasım Mauss, *Oeuvres*, (der.) Victor Karady (Paris: Les Editions De Minuit, 1969), cilt 3, s. 475.

[81] *La Socialisme*, s. 219.

[82] *a.g.y.*, s. 231.

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 Cumhuriyet'in felsefecisi' Emile Boutroux tarafından felsefenin baş tacı edilmişti. Bu rejim ve Kant arasındaki yakınlığın nedeni sorulabilir. İlk olarak, yeniden hatırlatmak gerekirse, Kant'ın *Salt 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 dini 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 ahlaki anarşiye[84] ya da öteki dünyaya yönelmiş geleneksel Katolik ahlaka 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,

---

[83] Bu bölümü Maurice Barrès'in biraz'dan tartışılacak olan *Kökünden Koparılmışlar (Les Déracinés)* adlı romanından aldım.

[84] Anarşizm (takipçileri sayıca çok az olduğu halde) III. Cumhuriyet'in 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'dir. Anarşizme bir öğreti olarak şiddetle karşı çıkan Durkheim, Lazare ve Lucien Herr aracılığı ile Dreyfus olayındaki meselelerin ne olduğunu anlamıştı.

eylemin ahlaki temellerini oluşturma konusunda önemli bir 'pratik' tarafı vardı; bu noktada Tanrı'ya doğrudan başvurmuyordu ve ideal olarak bir "laik ahlak" 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 "istenççilik" *(voluntarizm)* "kategorik emperatif" kişinin maddiyatı düşünmeden "görevlerini" yerine getirmesinin önemi – bunlar ve daha başkaları– kolektiviteye yönelmeyle bağdaşabilir, çıkarcı olmayan bir bireycilik sunmuştu. Yeni-Kantçılığın laik bir ahlak olarak akademi dışı bir çekiciliği vardı; hem cumhuriyet rejimini meşrulaştıracak, hem de Üçüncü Cumhuriyet'in 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 büyümüş, (Durkheim'dan aşağı yukarı 35 mil ötede, Nancy Lisesi'nde) aynı lise eğitimini görmüştür ve aynı zamanda Durkheim gibi ileride Paris'in aydın çevresine girmiştir. Yine de Durkheim'dan farklı olarak Barrés, laik 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, Lor-

---

[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 Républilque (1870-1940)* (Paris: Calmann-Lévy, 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.

raine'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. Barrés 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 ahlak 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 ahlaki kanunlardır... Üzerine tüm ahlakı 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 felsefi biçimde düşünse Kant'la ömür boyu sürmüş bir diyaloga girmiş gibidir. Durkheim'ın zihninin, toplumsal yaşamın kurucu özellikleri olarak ele aldığı ahlakilik ve ahlak ile ahlak bilimi ile meşgul olması Kant'ın etkisinin göstergesidir. Marx'ın sosyolojik çözümlemesinin tamamen yeni Hegelcilikte temellendiğini iddia edebileceğimiz gibi, Durkheim'ın sosyolojik çözümlemesinin felsefi temelinin yeni-Kantçı olduğunu iddia edebiliriz. Kant ve Durkheim'ın ilişkisi üzerinde biraz duralım.

---

[88] *Les Déracinés*, s. 20.
[89] *a.g.y.*, s. 21.
[90] *a.g.y.*, s. 28.

Kant için ahlakın bir gerçeği vardır ve bu gerçeklik hem bireyin ötesine uzanmaktadır, hem de ahlaki eylemi birey üzerinde bağlayıcı kılmaktadır; bunun *a priori* bir koşul olmasına rağmen Kant yine de ahlakı Tanrı'dan türetmez. Durkheim, anlama yetisi'ne atfedilen ve aşkın bir yapı gibi ele aldığı Kantçı *a priori*'yi seve seve kabul eder; fakat bu akıl yapılarını geçerli kılabilmek için, bu *a priori*'nin kaynağını değiştirecektir. Durkheim'a göre[91] ahlaki eğilimin *a priori* olan aşkın kaynağı toplumdur ve onun varlığı bütün bireylerden önce ve sonra gelmektedir. Bu ahlaki 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 ahlaki eylemin arzulanır olduğu ve yerine getirmenin birey için iyi bir şey olduğu düşüncesidir. Ahlaki eylemler dini eylemler gibi hem zorunlu, hem de istenilen şeyler olma özelliğini taşırlar.

Durkheim'ın ahlaki eylem üzerine söyledikleri "Eğitim Bilimi" dersinde sunduğu materyalin kısaltılmış halidir. Ölümünden sonra yayımlanan ve ders notlarından oluşan *Ahlaki Eğitim*[93] kitabının sadece ilk bölümünü incelemek, Durkheim'ın ahlaka yaklaşımının özünün ne kadar Kantçı olduğunu görmek için yeterlidir. Durkheim her ne kadar Kant'ı ahlaki eylemin verdiği kişisel tatmini ihmal etmekle suçlasa da, bu suçlama hafif bir azarlama olarak kalmaktadır. Çünkü Durkheim kendi tartışmalarında, ahlaki davranışın zorunlu yönünü mutluluğa götürücü *(eudaemonic)* yönünden çok daha fazla vurgulamıştır. Bundan daha ciddi olan, Durkheim'ın, Kant'ın özünde toplumla bağıntılı olan ahlakın zaman ve mekâna göre değişebileceğini; çünkü farklı toplumların ve aynı toplumdaki farklı tarihsel dönemlerin içerik olarak farklı ahlaklar gerektirdiğinin farkında olmadığı yolundaki eleştirisidir. Hatırlatmak gerekirse Kant'a göre bir eylem insanlık için, nerede ve ne zaman olduğuna

---

[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] *a.g.y.*, s. 36.

[93] *L'Education Morale* (Paris: Félix 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).

bakmaksızın evrensel bir eylem kuralı haline getirilebildiği takdirde ahlaki olmaktadır. Böyle olunca, Durkheim'ın ahlaki görecelik lehine olan tutumu, çok fazla büyütülmemesi gereken bir konudur. Farklı ahlaki 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 ahlakın bulunduğunu hissettiği anlamına da gelmektedir.

Hiçbir yerde, Durkheim'ın farklı toplumsal tabakaların veya aynı toplumdaki farklı toplumsal grupların birbirinden ayrı ve onlara uygun ahlaki 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 ahlaki 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 ahlak, birey öz-

---

[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:

> Bu toplumun çekirdek yapısına cemaat diyeceğim. Evrim çizgisinin farklı düzeylerinde daha özel olarak kabile (aşiret) veya "halk" ... veya modern dünya söz konusu olduğunda *millet* denilmektedir. Bu içerisinde insanların birleştiği veya bir anlamda birbirine bağlandığı kolektif yapıdır. En önemli özelliği Durkheimci 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)

gürlüklerinin kısıtlanması demek değildir; iddia edilen bunun tam tersidir.[96] Kısaca, özünde akılcı olan Kantçı ahlak felsefesi, bir sosyolog ve eğitimci olarak Durkheim'ın ilgisini çeken birçok konuda yol gösterici felsefi bir sistem olarak kabul edilmelidir. Bu konulardan bir tanesi yurttaşlık bilincini, toplumsal dayanışmayı ve demokratik, cumhuriyetçi kurumlara 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 kolektif 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: Mademki nesnel gerçekçiliği örgütleme ve sınıflandırma biçimleri kolektif tasarımlardır, o zaman bu *a priori* yapıların (Husserl'in *noemata*'sına benzer bir şekilde) anlamaya çalıştığımız toplumsal dünyanın ku-

---

[96] "İlgilimlerimizi gizleme, kendimizi sınırlama yetisi –okulda edindiğimiz ahlâki disiplin yeteneği– birey iradesinin oluşması için vazgeçilmez bir koşuldur. Bu kural bize kendimize nasıl hakim olabileceğimizi öğrettiğinden özgürleşmemizin ve özgürlüğümüzün bir aracıdır", *Moral Education*, s. 48-49.

[97] "De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives", *La Annee 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).

ruculari olduğu sonucu çıkar. Bir kolektivitenin 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 kolektif tasarımlar kolektivitenin dini bilinci üzerinde temellendirilerek Kant'ın bilgi teorisi sosyolojiye tercüme edilmiştir. Durkheim'ın "sosyolojizmi"[100] bu yönden bakılırsa, bilginin bireyin işlevi olduğunu savunan geleneksel felsefi 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 iyi niyetle resmi 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 kolektif bilinçte bulmuştur, bu bilinç "bilincin bilinci olduğu için ruhsal yaşamın en üst biçimidir."[102] Husserl önceleri bunu aşkın egoda bulmuştur; bununla be-

---

[98] Bkz: Mary Douglas, *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.

raber daha sonraki yıllarda giderek fazla Durkheimcı konuma yaklaşmış görünmektedir. Husserl'in Lebenswelt kavramı veya bilincin nihai 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 Kantçı felsefedir; bu Husserlci ve Durkheimcı 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 Kantçı 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

[103] Edmund Husserl, *The Crises of European Sciences and Transcendental Phenomenology* (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1970).

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'ye 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, yani kendi öğrencilerinden söz ederek bu konuyu kapatacağım. Okulun üyeleri arasında, Fransız üniversite çevrelerinde bir kural olarak varolan "kaba bireysellikten" çok daha gelişkin Durkheim'ın da katıl-

---

[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 University 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"unun (Savaş Bakanlığı) Sorbonne'daki temsilcisi olduğu 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 Dukheim'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; Dukheim'a sadece, Batı dininin ve uygarlığının kaynaklarının ve ana köklerinin bir tanesini bulmak için nerelere bakması gerektiğini göstermesi bakımından değil, 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*'i Durkheim'ı (aynı Baxter ve Bunyan'ın Weber'i etkilediği gibi) etkileyecek bir çalışmaydı.

dığı 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 geribildirilerde *(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'ın sosyolojik yapıtı ya da tasarısı birbirine bağlı mesleki etkinlikler[108] bütünlüğü olarak ele alındığında, müteveffa bilim felsefecisi Imre Lakatos'un "bir bilimsel araştırma programı"[109] (bun-

---

[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 mezuniyet-sonrası eğitim müdürüydü; (3) *Année*'nin 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 Knowledge* (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 Durkheimcı okulu incelemek için Lakatos ve Remenyi'nin kavramsallaştırılmasını çok faydalı buluyorum ve bu yeni yaklaşımın daha uygun ve gelişkin bir tartışması (bu-

dan 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 yöntembilgisel 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 tabi tutacağı bir kuramı geliştirmektedir. Durkheim'ın yazdığı önsöz araştırmanın amacını açıkça belirtmektedir.[111] Dayanışma toplumsal yaşamın merkezi 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)* gerekmektedir ki görünür belirtilerini inceleyebilelim.[112] Dolayısıyla çalışmasının ilk bölümünde araştırma yönteminin ve yanlışlamaya tabi olacak olan kuramının taslağını vermektedir: Hukuk sistemlerinin toplumsal gerçekli-

---

nun Kuhn'cu perspektiften daha etraflı olduğunu düşünüyorum) benim *The Durkheimian School on Sociology and Social Issues*'a yazdığım giriş yazısında bulunmaktadır.

* *Heuristics:* Bir çalışmayı sürdürebilmek için, pek irdelemeden (geçici olarak) kabul edilen varsayım. (ç.n.)

[110] Remenyi, "Core-Demi-Core Interaction", s. 38.

[111] "Bu kitap, öncelikle, ahlâki 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.

ğin (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 medeni 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 negatif *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]

---

[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 Lévi-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 psiko-sosyal 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 ilk-örneğini 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. *Ar-*

İşbölümü'nün bir yöntembilgisi 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 standartlaşmasını 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 Durkheimcıların, 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 ver-

---

mağan ilk defa 1925'te 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 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. Sosyologa sıradan düşüncelerin dünyasından kaçmayı ve dikkatini olaylara doğru çevirmeyi öğretir..." *Rules*, s. 34. Ben "parantez 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.

memektedir. 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" araştırmalarında *(İşbölümü, İntihar, Biçimler)* baştanbaşa bulunan araştırma mantığını anlamak açısından bir anahtardır. Aynı zamanda *Année Sociologique*'nin araştırmacılarını Durkheimci "sert çekirdek" ten[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 istiyorum. Bunlar çoğunlukla toplumsal dünyanın nasıl işlediğine ilişkin kuramsal önermelerle bağlantılı olduğundan, bu tartışma, Durkheim'ın sosyolojisinin 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, Durkheimci 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 sano)* sözünün hafifçe dönüştürülmesi, bireyin toplumla olan ilişkisi konusundaki Durkheimci 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

---

[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 Durkheimci okulda sosyolojinin gelişmesi konusuna da uygulanabilmektedir.

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 (hukuki sistemler, pazar sistemleri, vb) biçimler halinde nesnel bir var oluşu söz konusudur.

---

[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 bireysel ve kolektif veya toplumsal bilinç) bulunmaktadır. Bu yapısal olarak George H. Mead'in 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'in Comte hakkında bilgisi vardı, fakat Durkheim'ı çok az biliyor gibiydi ve muhtemelen Durkheim'ın 1914'te yazdığı denemeden habersizdi.

Örgütlenmiş toplumu temelde ahlakı bozuk olarak görmenin ötesinde, Durkheim esasında ahlakın doğal olduğunu düşünmektedir; aslında ahlak ve toplum birlikte genişler niteliktedir. Toplumsal yaşam ve toplumsal örgütlenme mümkün kılınmışlar 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 ahlaki olgudur.[121] Bugün toplumsal dünyada bulduğumuz her şeyin ahlaki olduğunu söyleyemeyiz, fakat bu, ahlakın toplumsal yapıların ve toplumsal örgütlenmenin dışında yattığı yolundaki tartışma ile aynı anlamda değildir.

Bu durumda Durkheim için ahlak toplumsal bir olgudur ve toplumsal olguların doğal olan ahlaki bir parçası vardır; tabii ki bunun sonucu olarak, ahlaki olmayan –yani, bizi normlara ve standartlara veya ahlaka karşı kışkırtan– şeyler de birer toplumsal olgudur. Ahlak şeylerin içinde yatan bir davranış değildir, fakat davranış ve toplumsal eylemin bir özelliğidir; ahlak sadece bir davranış veya zihnin bir durumu olmaktan çok ahlaki eylemle ilgilidir. Toplumsal düzen kavramının özünde olan şey bireyler arası davranışın ahlaki veya normatif olarak düzenlenişidir. Durkheim'ın analizi bugünkü "rol kuramı" veya "rol çözümlemesi"nden daha eskidir; fakat kuşkusuz, bugünkü mikro-sosyolojik 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 ahlaki temeli doğrultusundaki Durkheimcı 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 dav-

---

[121] "Ahlaki" olanın iki yönü vardır. Hem etik veya normatif hem de maddi 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'un "Deux Lois de l'Evolution Pénale", *Année Sociologique* 4 (1899-1900), s. 65-95 adlı çalışmasına bakınız.

ranış olumsuz ahlaki davranıştır, fakat bu türden davranışlar toplum için normaldir. Zira toplum yasaları ya da yasalar ardındaki kolektif duygular davranışların sınırlarını koymaktadır; bu tür sınırlamalar olmasaydı ne ahlaki ne de ahlaki 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 ahlak (ve ahlaki olmayan şeyler) toplumsal olguysa, bu durumda değişik toplumlarda farklı ahlakilik ve ahlaki 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 ahlak 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 nihai 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 "ilahi bir yaradılış" ne de ilahi 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 kaynamadan (bu merkezden kolektif olan coşkun-

---

[123] *Rules*, s. 66.

[124] "Le Dualisme", Wolff, *Emile Durkheim*, s. 206.

luk, panik, kötümserlik vb. akımlar doğmaktadır) giderek daha fazla kurumsallaşmış kolektif 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 "kolektif 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, yüz yüze 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, "kolektif eğilimler ya da tutkular"dan "kendine özgü güçler" olarak söz eder.[128] Bu kolektif duyguların bir kısmı kurumsallaşır; diğerleri kurumsallaşmanın sınırlamalarına direnir, ama yine de bireyler üzerinde işlerliği olan top-

---

[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] *a.g.y.*, s. 34.

[128] *Suicide*, s. 307.

lumsal 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 resmi olmayan *(informal)* kurallarla ve davranış kurallarıyla, ahlaki 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 kolektif tasarımlar sistemidir. Bu sistem sadece dış çevreyi insanlara temsil etmekle kalmayıp aynı zamanda topluluğun örgütlenmesini de yansıtmaktadır. Bir başka deyişle dünyaya nasıl baktığınız, basitçe, algılarımız aracılığı ile bize gelenler değildir, fakat aynı zamanda, bizim iç örgütlenmemizin bir yansımasıdır. Durkheim, daha önce sözünü ettiğim gibi, bu noktada Kantçı kategorileri ele alacak ve sosyolojik biçimde yorumlayacaktır; o zaman 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 kolektif 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]

---

[129] *a.g.y.*, s. 315.

[130] *Primitive Classification*, s. 85-6.

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] kolektif 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, dini itikatlar, ibadetler vb. gibi– kolektif tasarımlardır. Toplumsal cemaatin temel öğeleri olarak simgeler ve duygular Durkheim tarafından diyalektik bir ilişki içinde görülürler:

> ... amblem sadece toplumun kendine ilişkin duygularını 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] Kolektif tasarımlar olarak anlaşılan simgeler özneler arası ya da kolektif 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 ibadet-

---

[131] "De la definition des phénomènes religieux", *L'Année Sociologique* 2 (1897-98), s. 1-28.

[132] *The Forms*, s. 262.

[133] *a.g.y.*, s. 264.

[134] *a.g.y.*, s. 262.

lerde, 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 nihai temeli olmasından dolayı Durkheim için son derece önemli olan kayda değer bir duygu veya tatmin vardır ki, kutsallık duygusunda açığa çıkan dini 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 dini 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 bir araya gelen cemaatin doğurduğu dini yaşam tamamen farklı türden bir duygudur: Bu bir festivaldir, bir coşkunluk dönemidir. Uyarma yönündeki kolektif 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

---

[135] *a.g.y.*, 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.

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 dini, ister politik ya da ekonomik olsunlar) değer yargılarında yansıdığı tartışmasını geliştirmenin yanı sıra, Durkheim, toplum tarafından oluşturulan ideallerin değerler aracılığıyla yansıtıldığını da öne sürmüştür. Onun kafasındaki bir organlar sistemi veya yapılar ve onların işlevleri olarak gerektiğince çözümlemeye tabi tutulacak sıradanlaşmış, kurumsallaşmış ve sınır-koyan bir toplum değildir.[138] Daha ziyade toplumsal cemaatin bütününü harekete geçiren ve "coşkulu anlarda" onları bir araya getiren olağanüstü durumlar ve dönemlerdir. İşte bu heyecanlı yoğun etkileşim, kolektif esrime *(vecdecstasy)* 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 "kolektif coşku hareketleri" olarak zikretmektedir. Bu dönemlerin doruk noktalarında (bunlar toplumsal cemaatin kriz dönemleridir) toplumsal etkileşimin yapısında keskin nitelikseI 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 (kolektif olarak ve birlik içinde) yaşamaktadırlar. Daha sonra –bunun gibi bunalım ve coşku dönemleri uzun sürmediğinden– bu olayların kolektif anıları festivaller, ulusal bayramlar ve bunun gibi biçimlere bürünmektedir ve bunlar, toplumsal cemaatin önemli toplumsal idealler dönemlerini, hiç değilse daha kısmi bir yoğunlukta yeniden yaşaması için bir vesile oluşturmaktadır.[139]

---

[137] İlk 1911'de basılmıştır ve sonra *Sociological Philosophy*'de (s. 80-97) yeniden yayımlanmıştır. Şunu da vurgulamamız gerekir: Bologna Kongresi'nde Bergson, Mach, Lévy Bruhl, Michels, Ortegay Gasset, H. Poincaré, Steiner ve Windelband gibi düşünsel dünyanın göze çarpan simaları da bulunmuştur. Durkheim 1908'de Heidelberg'de düzenlenen 2. Uluslararası Kongre'ye katılmamıştır; Max Weber bu kongreye katılmıştır, fakat Bologna'da bulunmamıştır.

[138] *Sociology and Philosophy*, s. 90-91.

[139] *a.g.y.*, s. 92. Paris'teki Mayıs 1968 "olaylarının" büyüleyici sosyolojik sunumu için (aynı zamanda tartışmayı anlatan) bkz. Alfred Willener, *The Action-Image of Society* (London: Tavistock, 1970).

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 kolektif 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 kolektif 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 bir arada 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 kolektif 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 Durkheimcılar için "Olay" *(Affaire)*'in akademik çevrelerde onlara daha çok meşruluk sağlayan beklenmedik bir şaşırtıcılığı vardı. Daha önceden, toplumun birey üzerindeki üstünlüğü konusundaki Durkheimcı vurgulama ("ortak bilincin" vurgulanması) ve onun "sosyolojizminin" başka yönleri hakkında Lucien Herr, Seignobos, La Visse, 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

[140] Barrès, *Les Déracinés*, s. 333.

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 dini bir bütünleşme, kutsal bir vesile haline büründü.[142]

Sonuç olarak *Biçimler*, hem din sosyolojisi alanında ilerdeki gelişmelerin tohumunu taşıyan bir çalışma, hem de dini sosyolojiye bir başlangıçtır; yani modern toplum için gerekli olan dini parametreleri formüle etmeye çalışan bir sosyolojidir. Durkheim, Bellah[143] tarafından yerinde olarak "sivil dinin teologu" olarak adlandırılmıştır. Bu adlandırmadan anlaşılması gereken şudur: Durkheim (birçok teologdan farklı olarak) dini 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 ahlaki bir gerçeklik biçiminde olmadığı sürece hiçbir şey olmadığını gösterebilmek doğrultusunda yoğunlaştır-

---

[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 savaştaydı. Victor Hugo "olaylarına" gelince, Hugo ölüm döşeğinde bile kilise karşıtı idi ve gömüldüğü yer olan Pantheon III. Cumhuriyet'in 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 fark edebildim. 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 dini yaşamı "ciddi bir yaşam" (la vie sérieuse) olarak ele aldığını hatırlayalım. Her ne kadar Durkheim'ın toplumsal gerçekçiliğinin, Marx'ın toplumsal gerçekçiliği ile ortak olan birçok noktası olsa da, her ikisi de toplumsal gerçekliğin altyapısını nelerin oluşturduğu konusunda açıkça birbirlerine karşıtlık içerisindedir. Durkheim'a göre, özellikle *Biçimler*'in Durkheim'a göre, toplumsal cemaatin alt yapısı dini yaşamda bulunabilir; toplumsal örgütlenmenin ve tolumsal 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.

mıştır: Ahlak dışı veya anomik toplum anarşiyi doğurmaktadır.[145] *İşbölümü* üzerine olan çalışmasını, döneminin rahatsızlığının nedeni nin muhafazakârların iddia ettiği gibi toplumun ahlaki kodlarının düşünsel eleştirisinden kaynaklanmadığını, fakat toplumsal cemaatin örgütlenmesindeki ve özelliklerindeki değişmelere bağlı olarak kodların anlamını yitirdiğini söyleyerek bitirmiştir. Sosyolojinin modern topluma uygun olan ahlakı 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 ahlaki yönlerini ortaya çıkarmaktadır.[147]

Biçimler, toplumsal cemaatin duygusal temeli olan ahlak ve dini birbirine bağlayan çözümlemesinin bir devamı olarak ele alınma-

---

[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 ahlaki 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 Durkheimci "manifestonun" kilit noktasını oluşturan *İntihar*'dır. Sonuç olarak her manifestoda olduğu gibi bunun da polemik bir yanı vardır: Bu polemikler fiziki antropolojiye ve biyolojik irkçılığa 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 *İntihar*'daki tablolar için istatistiklerden yararlanmışlardır ve bunlar kitabın önemli bir monografi olmasına neden olmuştur. Bu istatistikler, tuhaf olanı bu ya, onlara Adalet Bakanlığı'nın Hukuki 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 arttıran şeyin kişisel farklılıklar (muhtemelen politik farklılıklar) olduğunu düşünüyorum.

lıdır. 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 ahlaki olarak yeniden yaratılmasından kaynaklanan ve aşırı duygusallık taşıdıkları söylenebilecek belli kolektif 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 ruhi rahatsızlık ve toplumsal patoloji anlayışı varken, Dreyfus Olayı, laik 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 laikleşmesi 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 kısmi 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 Cumhuriyet'in sonuna kadar hakim olacak grup olarak ortaya çıkmıştır. Böyle bir coşkunluk dönemi modern toplumun "hakikat anı" olarak düşünülebilir ve bu durum, Durkheim'ın, kolektif yaşamın "modern" ve "ilkel" toplumları birbirine bağlayan duygusal ve simgesel boyutları konusundaki düşüncelerini

---

[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 réforme des lycées et collèges. Essai d'analyse de la réforme de 1902", *Année Sociologique* 3e serie: 20 (1969), s. 9-60.

geliştirmesine yol açmıştır. Kolektif 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'te bir Amerikalı kuşakça ve Ekim 1970'te 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 dini yaşamın yoğunluğunu yaşayabilmek üzere bir araya gelmelerini sağlayan ritüellere ve coşkuya ihtiyaçları vardır ve bu şekilde hem toplumsal cemaatin 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 tabidirler. Onların da nadir fakat hayati 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*'in 10. yıldönümünde Durkheim'ın evinde tek bir vücut gibi bir araya geldi ve savaşın bitiminden sonra hayatta kalan grup üyeleri, imgesel komünal şölenler olarak düşünebileceğimiz, aylık yemek davetleri biçiminde törensel toplantılar dü-

---

[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 kolektif duyguların ve kolektif idealların 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.

zenlediler. 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 Durkheimcı topluluğun bağları kuvvetlenmişti. Birinci Dünya Savaşı insanlık tarihinin en büyük ahlaki 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'te 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 ahlaki 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 kolektif 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 her şeyin üstündedir"[153] adlı çalışması birtakım Alman yapıtları aracılığı ile Alman değer yargılarının ve ulusal kişiliğinin çözümlemesinden oluşmuştur. Bunların arasında kayda

---

[152] 30 Mart 1915'te Xavier Léon'a yazılmış mektup, *Textes* II, s. 478.

[153] *"Germany Above All": German Mentality and the War* (Paris: Armand Colin, 1915).

değer olan Durkheim'ın imparatorluk Almanya'sının ruhunun bir çeşit kolektif tasarımı 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 yöntembilgisinin 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 yöntembilgisel ilkelerinin kurallarından şaşmamıştır.

Savaş dönemini yaşasaydı Durkheim'a ne olurdu ve Durkheimci 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, Durkheimci tasarıyı yenileştirebilmek üzere sosyoloji için ne yapılması gerektiğini yeniden formüle etmeye başlayabiliriz. Ahlakçı, 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 ahlakı 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* da, 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 makaleler 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*'in 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 Sheleff, "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 yanı sıra, 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 ku-

rumsal 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 Sociolo-gique, 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.

7

Pozitivizm ve Eleştiricileri

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 acil kılmaktadır.

"Pozitivizm"in biri oldukça özgül, diğeri daha genel iki anlaşılış biçimini ayırt etmek 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 ayırt edilebilir, fakat aynı zamanda bu bulgular üzerinde bir asalak durumundaki bir çözümleme yöntemi olarak sunulması; deneysel bilginin, moral hedefler arayışından veya ahlaki standartların uygulanışından mantıksal olarak bağımsız olduğu savı anlamında olgu ve değer ikiliği; doğal ve sosyal bilimlerin ortak mantıksal ve hatta belki de yöntembilgisel 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 ortaya çıkışı pozitivizmin insan düşüncesindeki nihai 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 Çev-

resi'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 felsefi geleneklerinden kaynaklanan "Frankfurt felsefesi" veya eleştirel kuramdır.

Auguste Comte: Sosyoloji ve Pozitivizm

Kabaca bir özetle, Comte'un çalışmalarının düşünsel arka planında 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 yok edilmesindeki 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 yok olacakları 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 Devrimi'ne 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 tema-

sını korumakta, fakat bu temanın Aydınlanma felsefesinde bir arada 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 tabi 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 iradi müdahalesine açık kılınabileceği bir evrimin hareket ilkelerini bulabilmek amacıyla geçmişe eğilmiştir. Böylelikle de, toplumsal değişmenin topyekûn 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'un 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 ola-

[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).

rak– 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, "hakiki felsefi espri, pozitif sözcüğünde toplanmış olan... temel özellikleri" içine alır demektedir. Bu özellikler, her şeyden 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

---

[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. 1 (Paris, 1975), s. 21 vd.

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, her birinin ayrı inceleme alanları olarak ard arda 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 her şeyi 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 herkesçe dolaysızca teyit 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:

---

[4] *a.g.y.*, s. 21.

> "Her şey, 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 plan 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 yöntembilgisel 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 yöntembilgisel 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 kullanır-

[5] *a.g.y.*, s. 28-9.
[6] *a.g.y.*, vol. 2, s. 139.

sak) "kuram yüklü" olduğu değil, fakat "bilimsel olarak söylendiğinde, bütün yalıtılmış, deneysel gözlemin anlamsız olduğu"dur. "Bilimsel ve popüler gözlem" Comte'a göre, "aynı olguları 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 laboratuvar anlamında bir deney mümkün değilse bile, bunun dolaylı deneyle –yani, sonuçları gözlenebilir "doğal deneyler"le– ikame edilmesi mümkündür. Fakat bu, sosyolojik araştırmanın can alıcı 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 bir şey 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*

[7] *a.g.y.*, s. 139-140.

[8] Bkz. John Stuart Mill, *Auguste Comte and Positivism* (Ann Arbor, 1961), s. 125 vd.

de politique positive'in, pozitif esprinin gizli alt tabakasını bütünüyle açığa çıkardığını ileri sürmek belki daha doğru olur; bilimin, her şeye 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 Devletlerde 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 mürit gruplarının dağılmasıyla birlikte yok olmuştur. 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

---

[9] Comte, *Cours de philosophie positive*, vol 1., s. 44 vd.

[10] Bkz. 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.

yalnızca iki yönüyle ele almak istiyorum; çalışmalarının Durkheim tarafından kullanılış biçimi ve Comte'un görüşlerinin mantıkçı pozitivizmde geliştirilen felsefi 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 etkisi, kendi doğrudan etkisinden daha çok, bu çalışmaların, sosyolojik yöntemin Durkheim'ca anlaşılış biçimi içinde yeniden işlenmesinden kaynaklanmaktadır. Durkheim'ın yapıtları hem antropolojide ve hem de 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 merkezi gelenekleri için bir dürtü olarak daha yaygın ve daha kapsamlı bir etkisi de vardır.[11]

Durkheim'da, Comte'un pozitivizminin yöntembilgisel çerçevesi, tarihsel değişimin genel kuramından ayrılmış, birincisi benimsenirken, diğeri büyük ölçüde terk edilmiştir. 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

[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.

de dayanmaktadır. Ancak, Boutroux ve diğerlerinin etkisine rağmen, Durkheim'ın ortaya koyduğu sosyolojik yöntembilgisi 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 ima 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 her şeyden önce dinsel kavramlar olduğu gösterilebilir.[14] Bilimöncesi ve bilimsel düşünüş arasındaki can alıcı farklılıklar yöntembilgiseldir; "fikir ve düşünüş, onlardan yalnızca yöntembilgisel olarak yararlanan bilimden öncedirler."[15] Dinsel kavramlar, metafizik felsefe biçiminde laikleştikçe kesinleşirler; ancak, sonuçta, sadece deneysel gözlem içinde tutularak ve böylelikle dönüştürülerek bilimsel bir konuma getirilebilirler.

Durkheim'ın işlevselci yöntem kavramını Spencer'den değil,

---

[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 bkz. *Toplumbilimsel Yöntemin Kuralları* (çev. Cemal Bali Akal) Istanbul: B/F/S yay., 1985].

Comte'dan türettiği açıktır. Durkheim, Spencer'la 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) ayırt ederken 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 ayırt edecek 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 bir şey 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

[16] *a.g.y.*, s. 48 vd.

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 yok edilen gizemleştirme *(mistifikasyon)* evreleri olarak yerleri vardır. Bilimsel bakışın gelişmesiyle insan türünün "tarihöncesi" tamamlanmıştır; pozitif aşama, diğerleri gibi bir geçiş aşaması değildir.

2. Metafiziğin nihai yok oluşu, 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 felsefi tartışmaya açık olma statüsü yakıştırılmış değildir; metafizik, felsefede ortaya atılan sorunların içerikten yoksun oldukları gerekçesiyle tarihin karanlıklarına terk edilmiştir.

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 yöntembilgisel bir temellendirme ortaya koymaktadır.[18] Bu bağlamda Comte, kendisinin bütün yadsımalarına rağmen, deneyciliğin bakışını benimsemektedir. Sistematik gözlemin, pozitif bilimi diğer bil-

---

[17] Mach'ın tam bir biyografisi için bkz. John T. Blackmore, *Ernst Mach. His Work, Life and Influence* (Berkeley, 1972).

[18] Bkz. Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interest* (London, 1972), s. 74 vd.

gi 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 "göreliliği". "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 nihai nedenleri keşfetme iddiasında değildir. Bilimsel bilgi hiçbir zaman "tamamlanmamış"tır, sürekli olarak değiştirilmeye ve iyileştirilmeye açıktır.

5. Bilim ile insanlığın manevi ve maddi 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 yok edilmesi temasını

[19] Comte, *Cours de philosophie positive,* vol 2., s. 16 vd.

[20] Ernst Mach, *The Analysis of Sensations* (Chicago, 1914), s. 37 vd.

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, "her şeyin ötesinde bir Machçı felsefenin olmadığını" vurgulamaktadır. Olsa olsa, "bir doğa-bilimsel yöntembilgisi 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 fark etmelerini istiyorum. Bundan sonra, daha ileri giderek, dünya hakkında bilebileceğimiz her şeyin zorunlu olarak gözlemcinin bireysel etkisinden kesinlikle belirlenebilir bir biçimde kurtarılabilir olan duyumlarda ifade edildiklerini belirtmek istiyorum... Bilmek isteyebileceğimiz her şey, 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 ima 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

---

21 Ernst Mach, *Erkenntius und Irrtum* (Leipzig, 1917), s. VII.

22 Mach, *The Analysis of Sensations*, s. 369.

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 bir şey de olamaz. Mach, bu görüşle, ahlakın *(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 fark etmeye başlamıştır. Mach, kendi görüşünün, bireysel kişiliğin ahlaki değerini yadsımak yerine, bilakis, "ben"e aşırı bir değer vermeyi engelleyerek, bu ahlaki değeri yükselttiğine inanmaktadır; Mach'ın görüşü, bir bütün olarak insanlığın manevi 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 ampirizim 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'ınki-

[23] Bkz. *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.

lerle 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 merkezi 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 fark etmiş bulunmuyorlardı. Kuramların, olguları ifade etmek için kullanılan, uylaşımcılığın kuşkucu özelliklerinden arındırılmış birer dil oldukları savı mantıkçı pozitivizmin can alıcı 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

[24] A.J. Ayer, et.al., *The Revolution in Philosophy* (London, 1956).

grubun en etkilisi olan Carnap'ın kendi felsefi 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 *Principa 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 göz ardı 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'ı 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. Man-

---

[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.

tıkçı 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 birdenbire 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 tabi 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 ahlaki 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. ayırt etmenin ölçütünü ortaya koyduğu sonucunu çıkartmak mümkündür. Mantıkçı pozitivizmin daha "radikal" ilk biçimi, sonuçta –özellikle de Carnap'ın çalışmalarıyla– daha "liberal" bir ikinci anlayış yararına terk edilmiştir.[28] Metafiziğin "sahte önermeleri"nin anlamsız olduğu görüşü, metafizik öğretilerin bilişsel anlamdan yoksun, ancak duygusal anlamla yüklü oldukları türünden daha karmaşık bir kavrayışla yer değiştir-

[28] Bkz. Rudolf Carnap'ın *The Logical Structure of the World*'ün (London, 1967) ikinci yayımlanışına yazdığı önsöz.

miştir. 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 tabi kılabilmenin yolu bulunmamaktadır. Gene de, bu eskilere uzanan tartışmalarla ilgili belirli konuların, uygun felsefi diller üzerindeki tartışmalar olarak görülmeleri halinde, korunabileceklerine ve çözüme ulaştırılabileceklerine inanmaktaydılar. Böylelikle, mantıkçı pozitivistlerin çalışmalarında, ön taraftan resmen içeri girmelerine izin verilmeyen özelliklerin bir araya 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; maddi nesneler hakkındaki bilgimiz ikincil ve türetilmiştir.[30] Neurath, Carnap'ın zamanla kendi görüşleri içine dahil edeceği birkaç esaslı değişikliğin ilki olan bu konumu terk etmesini 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 iletişi-

[29] A.J. Ayer, derleyenin girişi. *Logical Positivism* (Glencoe, Ill., 1959), s. 8.
[30] Carnap, *The Logical Structure of the World.*

min yer aldığı öznelerarası bir dil oluşturmaya daha elverişliydi.[31]

Neurath ve Carnap, fizikalist tezlerini, kısmen doğal ve sosyal bilimler arasında mantıksal ve yöntembilgisel farklılıkların varolduğunda ısrarlı olan *Geisteswissenschaften* geleneğine doğrudan karşı çıkarak oluşturmuşlardı. Neurath her şeyin, 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 olmaktadır. '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 istiyoruz. '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 bir-

[31] Carnap, "Intellectual Autobiography", s. 52.

[32] Carnap, "Psychology in Physial Language", Ayer, *Logical Positivism*, s. 197.

çok 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 merkezi 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", "maddi" 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 hiçbir zaman kabul etmemiştir. Ünlü benzetmesinde, bilgi, su üstündeyken bile sürekli olarak yeniden

[33] Bkz. Richard von Mises, *Positivism, a Study in Human Understanding* (Cambridge, Mass, 1951), s. 80 vd.

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 yüzer-gezer 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" hipotetikdedüktif 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,

[34] Richard Bevan Braithwaite, *Scientific Explanation* (Cambridge, 1968), s. 51.

ilk biçimine hiç benzemeyecek bir biçimde terk edilmesinin 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 derinlemesine 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, bir araya 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 teyit

---

[35] Bkz. 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 Scıene*, vol. 15 (1948).

[38] Carl G. Hempel, "Deductive-Nomolgial vs. Statistical Explanation", Herbert Feigl ve Grover Maxwell, *Scientific Explanation, Space, and Time* (Minneapolis, 1962).

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 çağrıştırabi-

lecek, 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 felsefi 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 yasalarının, 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 meş-

---

[39] Carl G. Hempel, "The Function of General Laws in History", *Aspects of Scientific Explanation* (New York, 1965), s. 240-41.

[40] Carnap, "Intellectual Autobiography", s. 24.

[41] Otto Neurath, "Sociology and Physicalism", Ayer, *Logical Positivism*, s. 283; ayrıca bkz. Otto Neurath, *Foundations of the Social Sciences. International Encyclopedia of Unified Science*, vol. 2 (Chicago, 1944).

ru 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, mimari tarzlar, modalar, resim stilleri, vb. olduğu bütünüyle açık değilse, sosyologun 'çağın ruhu'ndan söz etmesine 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 "yöntembilgisi"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 felsefi bağlılık içermediği düşünülmüştür; fakat önde gelen metinlerin birçoğu, bu buket için birkaç pozitivist süsleme önermektedirler. Dolayısıyla, 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 yöntembilgisinin örnek ve etkili bir tartışması olan

---

[42] Neurath, "Sociology and Physicalism", s. 299.

[43] Paul F. Lazarsfeld ve Morris Rosenberg, "General Introduction", *The Language of Social Research* (New York, 1955), s. 2 vd.

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, nihai 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 hareketa 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

---

[44] Ernest Nagel, *The Structure of Science* (London, 1961), s. X.
[45] *a.g.y.*, s. 484.

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 bir şey 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 yöneltil-

[46] *a.g.y.*, s. 468-469.

miştir; 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

---

[47] Hans L. Zetterberg, *On Theory and Verification in Sociology* (Ottawa, N.J., 1966).

[48] *a.g.y.*, s. 46 vd. Krş. Hubert M. Blalock, 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.

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 bir arada 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

---

[50] *a.g.y.*, s. 102-103.

[51] Hempel, "The Logic of Functional Analysis", *Aspects of Scientific Explanation.*

* *entelekheia:* "1. Aristoteles'te kendisini görünüşlerinde gerçekleştiren öz; özdeğe biçim veren, olanağı gerçekliğe çeviren etkin ilki, 2. (Yeni doğa felsefesinde) Han 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.]

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. 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, keyfidir –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, "bi-

[52] *a.g.y.*, s. 317.
[53] *a.g.y.*, s. 325.

lim"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 bölünme, 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 yöntembilgisel 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

[54] Bkz. Popper'in Paul Arthur Schlipp, *The Philosophy of Karl Popper* (La Salle, 1974)'deki otobiyografik makalesi.

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 ilan 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 nitelcyişi 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. Bir şeyi veya

[55] Örneğin bkz. Karl Popper, "Science: Conjectures and Refutations", *Conjectures and Refutations* (London, 1972), s. 34-37.

her şeyi açıklayabildiklerine göre, bu kuramlarda içerilen fikirlerin yanlış olduklarının gösterilebilecekleri bir temel olarak deneysel kanıtlamanın ne kaynağı ne de tipi söz konusudur. Bu konum, maddi 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 ayırt edici 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 desteklenmesi" 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 klasik sorununa Popper'in getirdiği çözüm, deneyciliğin dayandığı öncülü yadsımak yönünde olmuştur; yani Popper, bilimin bütünüyle tümevarımsal yolla geliştiğini yadsımakta ve bilimdeki hiçbir soyut önermenin nihai 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, Popper'in bilim felsefesi, bilim adamlarının bütünüyle ve sağlamca elde edilmiş ola-

---

[56] *a.g.y.*, s. 37.

[57] Karl Popper, *The Logic of Scientific Discovery* (London, 1972), s. 41 vd.

rak 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 başladığımız değil, fakat kestirimlerimizi *(conjecture)* deneysel sınamalara ve dolayısıyla da rasyonel eleştiriye ne ölçüde tabi 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 her şeyden 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 edi-

lebilirler; 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"

[58] Örneğin bkz., "Two Faces of Common Sense", in *Objective Knowledge*(Oxford, 1973), s. 57 vd. Popper'in, Tarski'nin doğruluk kuramını kullanışının eleştirel bir tartışması için bkz. Susan Haack, "Is It True What They Say About Tarski", *Philosophy* vol. 51 vd. (1976). "Doğruluğun görünüşleri" hakkında bkz. David Miller, "Popper's Qualitative Theory of Versimilitude", International Journal of the *Philosophy of Science*. vol. 25 (1974).

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 göz ardı 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 bir şey yapmak gereksizdir. Kuhn'un görüşleri belirli yönleriyle Popper'inkilerden önemli ölçüde farklı olabilir, fakat aynı zamanda, onlarla yakından ilintilidir, 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" dönemle-

[59] Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago, 1970), s. 1 [Türkçesi için bkz. *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* (çev. Nilüfer Kuyaş), İstanbul, Alan Yay., 1982].

ri 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 terk etmeyi 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 açık seçik 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-

[60] *a.g.y.*, s. 126.

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 art 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]

---

[61] Bkz. Thomas S. Kuhn, "Reflections on My Critics", Imre Lakatos ve Alan Musgrave, *Criticism and the Growth of Knowledge* (Cambridge, 1970), s. 248.

[62] Bkz. 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 bkz. Karl Popper, "The Rationality of Scientific Revolution", Rom Harré, *Problems of Scientific Revolution* (Oxford, 1975).

Pozitivistçe düşünen felsefeciler, Hume'den beri, genellikle, bilimsel bilginin temelini oluşturan duyumsal deneyimin ahlaki yargıları veya etik değerleri de kapsayabilecek biçimde genişletilemeyeceği doğrultusunda bir tavrı benimsemişlerdir. Ahlak ile ilgili tartışmalar, olgusal konular üzerindeki tartışmalarda yapılabildiği gibi, özneler arası geçerliliği olan gözlemlere başvurularak sonuçlandırılamazlar. Bu, sosyal bilimlerde, Marxizmin (örneğin Eduard Bernstein'ın önderliğindeki gibi) çeşitli revizyonist biçimleri de dahil olmak üzere, başka yönlerden farklı olan düşünce okullarının ortak sayıltısı 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-Kantçılıktan çıkartan Weber'e göre doğal ya da sosyal bilimlerin bulguları, ahlaki 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 (meğerki 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 "nihai değerler" kümeleri arasında 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 ahlaki akıla empoze edilen sınırları eleştirmekle ilgilenmişlerdir. Pozitivizmin bu anlamdaki eleştirisi, sonradan "eleştirel kuram" olarak adlandırılacak olan düşüncenin en merkezi ilgilerinden biri olmuştur. Eleştirel kuram içinde başat olan bir tek öğe varsa o da, Hegel ve klasik Alman felsefesindeki anlamıyla –bilgiyi, insanın bütünleşmesini ve özgürlüğü ilerletecek bir biçimde dünyanın dönüştürülmesiyle birleştiren bir eleştirel yetenek olarak– kavranan Akıl'ın

---

[63] Max Weber, *The Methodology of the Social Sciences* (Glencoe, Ill., 1949), s. 13 vd.

[64] Bkz. Anthony Giddens, *Politics and Sociology in the Thought of Max Weber* (London, 1972)

(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, Descarteşçı 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 ahlaki 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

---

[65] Marcuse, *Reason and Revolution*, s. 6 vd.

[66] Max Horkheimer, *Eclipse of Reason* (New Yoryk, 1974), s. 5.

[67] Max Horkheimer, "Der neueste Angriff auf die Metaphysik", *Zeitschrift fur Sozialforschung*, vol. 6 (1937).

niteliğinin dışında bir yerde değildir. Aksine, Marxizmin pozitivistik felsefe yoluna sapması, Marxizmin 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 Marxizmin ilk biçimlenişinden ayıran bir "epistemolojik kopuş" olan şey, eleştirel kuramcılar için Marxizmin pozitivistik felsefeye doğru, henüz yeni başlamış yozlaşmasına işaret eden evredir. Frankfurt yazarları, pozitivistik Marxizmin kökenleri ve mahiyeti hakkındaki değerlendirmelerinde, kendi aralarında bölünmüşlerdir, ancak –"genç kuşak"tan Habermas'ınkiler de dahil olmak üzere– çözümlemelerinde anlaştıkları temel kapsayıcı noktalar bulunmaktadır. Marxizmin 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 yok olmaktadır. 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 maddi olarak dönüştürülmesini ifade etmesi ve çağdaş toplumun eleştirisinin de buna bağlanması ölçüsünde sosyalizm, kapitalizmin 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 Ay-

[68] Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests* (London, 1972), s. 43 vd.

dınlanma'dan ve aslında, belirli temel yönleriyle klasik 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 yok olmasıyla 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 tabi kılınmasının bedeli, aklın, doğrudan verili olana itaatkâr bir biçimde boyun eğmesi sağlanarak ödenmiş olmaktadır. Terk edilen, 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 insani 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 ABD'

[69] Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment* (New York, 1972).

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 merkezi 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 fark etmek 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, çalış-

---

[70] Theodor W. Adorno, et. al., *The Positivist Dispute in German Sociology* (London, 1976). İlk baskısı Almanca, 1969'da Popper'in izleyicilerinin "Bilimin siyasallaşması"na karşı bir saldırı hareketine geçtikleri, ilk tartışmanın bazı doğrultularıyla kesişen yeni bir tartışma şu günlerde ortaya çıkmış bulunuyor. Bir değerlendirme için bkz. Ralf Dahrendorf, "Die Unabhängigkeit 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.

malarının 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 bir araya 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 kategorilerinin 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.

---

[72] Jürgen Habermas, "Analytical Theory of Science and Dialectics", *a.g.y.*, s. 142.

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 keyfi 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 terk edileceği 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 kuramyüklü 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 standartlarının el altından 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 standart veya değerler ile ilgilenmek zorundadır. Modern bilimin tarihsel bağ-

[73] William W. Bartley, *The Retreat to Commitment* (London, 1964).

[74] Bkz. Habermas, *Knowledge and Human Interests*, s. 301 vd.

lamı söz konusu olduğu ölçüde, olgu ve değer ikiliğinin pozitivistçe kabul edilmesi, teknik rasyonalitenin, 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, ima 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]

---

[75] Hans Albert, "Behind Positivism's Back?" in Adorno, *The Positivist Dispute in German Sociology*, s. 246 vd. Ayrıca bkz. Hans Albert, *Traktat über kritische Vernunft* (Tübingen, 1968).

[76] Popper, "Reason or Revolution", *Positivist Dispute*, s. 299.

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 ile 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 müritleri (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 "metodolojik 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 yöntembilgisel 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 yöntembilgisel yanlışlamacılık, kuramların bu biçimde kavranan "gözlemler"in ışığında çürütülebileceği, dolayısıyla terk edilmeleri gerektiği görüşünü koru-

[77] Imre Lakatos, "Falsification and the Methodolgy 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).

maktadır. Bu, yeterli değildir, çünkü bir kuramın savunucusu, her zaman, yeterince samimi olmaya hazırsa, savunduğu kuramı açıkça karşı olan örneklerden "kurtarabilir." Karmaşık yöntembilgisel 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) teyit edilmiştir. Bu ölçütler, bir kuramın diğeri lehine terk edildiği 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 yöntembilgisel 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'ın vurguladığı) kararcılığı *(decisionism)* yok etmek 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 kural-dışılıklara rağmen, daha iyisine sahip oluncaya dek o kuramı yanlışlanmış (yani dışlanmış) sayamayız. Safdil anlamıyla 'yanlışlama', karmaşık anlamıyla 'yanlışlama' için zorunlu değildir:

[78] Kuhn, "Reflections on My Critics", s. 256 vd.

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 "yozlaşma evresi"ne uygulanır (diğer durumlarda kuraldışılıklar ya büyük ölçüde göz ardı 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 zımni 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 psikolojisi ile sınama

---

[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.

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 terk edilmesini 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

---

[81] Dudley Shapere, "Notes Toward a Post-Positivistic Interpretation of Science", *a.g.y.*
[82] *a.g.y.*, s. 127.

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 dolayısıyla 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 ayırt edilebilmektedir. Bu ağ örüntüsü içindeki bağlantı önermeleri yasalardır; fakat yasalar, bitimli düzlemlere özgü şeyler olarak anlaşılmaktadır; dolayısıyla, tümdengelimciliğin klasik 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 merkezileştiği 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

---

[83] Bkz. *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] Bkz. 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] *a.g.y.*, s. 4-5.

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 iç içe 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 bir araya 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 bir şey, 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 bulgularının ışığı altında gözden geçirilmelerinin veya terk edilmelerinin 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 göreceliğin 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 edil-

miş 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, paradigmaların 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 paradigmalar arası ilişki, birbirleriyle oldukça yakından ilişkili olan kurumlar arasında yer değiştirebilmek için gereken anlam dönüşümlerinden nitelikçe farklı değildir; benzetme ve eğretileme *(metafor)* yoluyla öğrenmenin rolü, her iki durumda da merkezidir.

Kuhn'un yapıtının doğruluk karşısındaki göreci sonuçları, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*'nın ilk yayımlanışından bugüne kadar (Kuhn, bu anlamda görecelliği 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

[87] Bkz. Anthony Giddens, *New Rules of Sociological Method* (London, 1976), s. 142 vd.; ayrıca bkz. Israel Scheffler, *Science and Subjectivity* (Indianapolis, 1967), s. 80 vd.

[88] Karl Otto Apel, *Hermeneutik und Ideologiekritik* (Frankfurt, 1971); Brian Wilson, *Rationality* (Oxford, 1970).

zincirin kaynağını izlemek kolaydır: Bu, söz konusu yazarların idealist eğilimlerinden kaynaklanmaktadır. "Paradigmalar" ("gelenekler", "dil oyunları") bir nesne-dünyanın kurucuları olarak görülüyorlarsa, anlam çerçevelerinin 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 yok edilmesini 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 standartlarının önemi üzerinde ısrar etmektir. Bilimin özeleştiri 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 standartları önceden kabul ettiğini çünkü bilimsel usullerin içinde düzenlendiği meşrulaştırıcı çerçeveyi bu standartların oluşturduğunu açıklığa kavuşturarak, güçlendirmeye yardımcı olmaktadır. İkinci nokta ise farklı kuram veya paradigmalar arasındaki ilişkinin, bilimin normatif yönelimi kabul edildiğinde, her zaman, doğruluk iddiaları karşısında tartışılmaya açık bir "de-

[89] Bkz. Kuhn, *"Second Thoughts on Paradigms"*.

neysel 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 bir araya 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 çı-

[90] Hesse, *The Structure of Scientific Inference*, s. 57 vd.

kan iki düşünce, bir denklik kuramında, "denklik"in daha temel bazı felsefi 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 önermelerinin 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 merkezi 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.

---

[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.

Doğal bilim felsefesi üzerindeki sürüp giden 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 kişinin 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 alması) birbirine bağlamaktadır.

Geisteswissenschaften geleneğine, mantıkçı pozitivistlerden veya mantıkçı pozitivizme yakın olanlardan gelen eleştirel tepki tutarlıydı. *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 özneler arasında 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 pozitivistiklerin 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 gös-

---

[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).

termek; 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 bir araya 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 terk edilmiştir. 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 *(inter-subjectivity)* 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 fark edilmesi hem Gadamer' de, hem Kuhn'da görülmektedir; ancak bu, Gadamer'in çalışmala-

---

[95] Abel, "The Operation Called *Verstehen*".

[96] Gadamer, *Truth and Method;* ayrıca bkz. Idem: *Kleine Schriften* (Tübingen, 1967).

rında 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 ilerlemesindeki 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, hâlihazırda toplumsal yaşamın 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, komşusunu 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 edil-

[97] Bkz. Giddens, *New Rules of Sociological Method*, s. 148 vd.
[98] Abel, "The Operation Called *Verstehen*".

diğinden, bunun nasıl olduğu, davranışın nasıl nitelenebileceği ve eğer varsa, "öznel" öğelerin, sosyal bilimlerde insan davranışının açıklanmasıyla ilgisinin ne anlama geldiği sorularından ayırt edilmemektedir.

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 iradi 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 Felsefi 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 kabul 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 terk edilecekse, 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), üşü-

[99] Bkz. John Gunnell, "Political Inquiry and the Concept of Action: A Phenomenological Analysis", Maurice Natanson, *Phenomenology and the Social Sciences* (Evanston, 1973).

mekten 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 yok olmalarını 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, "kolektif bilinç", "kolektif 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 iradi özellikleri, toplumsal dayanışmayı yürüten kolektif değerlerin, aynı zamanda kişiliğin güdülendirici bölümleri olarak "içselleştirildiği" yolundaki Durkheimcı teoreme bağlı olan bir biçi-

[100] Burada "gerekircilik"in *(determinism)* bir tanımı için bkz. Giddens, *New Rules of Sociological Method*, s. 85.

[101] Talcott Parsons, *The Structure of Social Action* (Glencoe, Ill., 1949).

me dönüşmektedir. İstenççiliğin 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 böylece 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 yapılara bağlanması sorunu, her zaman, olağanüstü güç bir sorun olmuştur; fakat bu, en azından kısmen, "yapı"nın çoğu kez eylemi sınırlayan bir temel olarak anlaşılması nedeniyledir. Durkheim açıkça bunu, "toplumsal olgular"ı "psikolojik olgular"dan ayırarak, toplumsal yapının tanımlayıcı özel-

[102] Giddens, *New Rules of Sociological Method;* Alfred Schutz, *The Phenomenology of the Social World* (London, 1972).

liği 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 merkezi öneminin farkına varılması, yansımalılık *(reflexivity)* yalnızca bir "bela" olarak gören pozitivistik eğilimlerin terk edilmesini 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 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, eğemen 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

[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: aprés la lutte", *Social Research*, vol. 43 (1976)'daki çözümlememe bakınız.

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 İngilizcede varolan sözdizimsel ve diğer kurallar hakkındaki bilgisini 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.

Fark edilmesi 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 maddi 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 anlamına gelmektedir. Çünkü tıpkı aşkın bir gözlem dili fikrinde olduğu gibi, olgu/değer ikilemi kavramının dayandığı "nihai değerler" fikri de yanlış anlaşılabilmektedir; neyin olgusal bir önermeyi ve neyin bir değer yargısını oluşturduğu, bağlamına göre değişebilmektedir.

8

Amerikan Eğilimleri

Lewis A. Coser

Çeviren: Alâeddin Şenel

Ahlak 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 önde gelen 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 ahlakçı bir retorik, onların oldukça büyük bir bölümünün kilisede vaaz veren papazların çocukları ya da kendilerinin vaiz oldukları veya ilahiyat 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 kâğıtlarına verilen, 1927'de Luther Bernard tarafından toplanmış 258 yanıtı inceleyen Paul J. Bkzer ve ekip arkadaşları, bunlardan

[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.

61'inin daha önce rahiplik yaptıklarını, bu rakama ek olarak 18'inin de Kilise'de kariyer yapmamış olmakla birlikte, eğitimlerini ilahiyat 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 hiçbir 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 ahlak mesajına daha uy-

[3] Paul J. Bkzer, Martha Long ve Susan Quensel, "The Pioneers of American Sociology", Amerikan Sosyoloji Derneği'nin 1973 yılının Ağustos ayında, New York'ta yapılan toplantısına sunulan bildiri.

gun 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 şahip oldukları, toplumun önde gelen 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 ahlak 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 cüppeli kişiler" tüm eğitim kurumlarında ağır basarken, kolejlerin ve üniversitelerin mütevelli heyetleri, şimdi daha çok bankerlerden, iş adamlarından ve şirket avukatlarından oluşuyordu. İlahiyat 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 maddi 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 top-

---

[4] Richard Hofstadter, *The Age of Reform* (New York, Vintage Books, 1960), s. 152.

[5] Hofstadter, *The Age of Reform*, s. 152. Aynı zamanda bkz. Oberschall, "The Institutionalization of American Sociology", s. 198.

lumsal sorunlar hakkında, son zamanlara dek Hıristiyan papazların düşünce dağarcığında bulunmayan bilgilerle donatılmasının gerektiğinin iyice farkındaydılar. Dolayısıyla, tutum değiştirerek, reform eğilimli çeşitli araştırmacıları, 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 ahlakçı 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 ahlakçılara gereksinimi vardı."[6]

Reformun Arkaplanı

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

---

[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 yayımlanmamış 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).

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 Ahlakının Geliştirilmesi, Kamu Sağlığı Kurallarının Kabul Edilmesi ve Ekonominin, Ticaretin ve Maliyenin Sorunlarıyla İlgili Konularda Sağlam İlkelerin Yaygınlaştırılması"[9] olduğunu açıklamıştır. Bu dernek, 1865'te 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 yararına derneklerin 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 ahlak, 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]

---

[8] *a.g.y.*, s. 530-31.

[9] *a.g.y.*, 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.

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 "felsefi 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 ahlak 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 on yılına uzanacak kadar yakın tarihlere dek, daha çok, 'toplumsal sorunlar' ile ilgilendikleri, yani, yoksulluk, suç ve 'muhtaç, özürlü ve suçlu

---

[11] Howard Odum, *American Sociology* (New York: Longman, Inc.), s. 60-61'de aktarılmıştır.

[12] Bkz. F. J. 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 *a.g.y.*, cilt VIII (1902), s. 85-121, 251-272, 531-558 ve A.W. Small, "Fifty Years of Sociology in the United States", *a.g.y.*, cilt XXI (1916), s. 721-864.

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 sosyologa, 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 nedir?" sorusunu yanıtlayarak sosyologu

---

[13] Floyd W. House, *The Development of Sociology* (New York: McGraw-Hill, 1936), s. 220-225.

[14] Amerika'da sosyoloji biliminin gelimesi 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 genç 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'te yeniden yayımlanmış ve hemen ardına Ellwood'un "The Science of Sociology: A Reply" adlı yazısı (s. 105-10) 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

tanımlama girişiminde Small, 1905'te "birçok kimse" sosyolojiyi "ücretlilerin durumunun düzeltilmesi, ya da dilenciler ve suçlularla uğraşılması için hazırlanan planların 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 planların 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 yöntembilgisel yönüyle, görevinin bilincinde olan bir ahlak 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 ahlak 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 yöntembilgisi 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 niteliği,[23] bir dizi kurmaca niteliğindeki konuşmadan oluşan kitabın da yazarı idi. Amerikan Sosyoloji Derneği'nin, 1913 toplantısında

---

bir sözden daha zararlı olduğunu" düşünüyordu. Ellwood "sosyal radikaller ve devrimciler" sosyoloji biliminin dışında kalırlar, dedi. Bkz. "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 1 (1895-96), s. 471.

[19] "Scholarship and Social Agitation", *American Journal of Sociology*, cilt 1 (1895-96), 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] *a.g.y.*, s. 353.

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 ahlakçılığının 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 izleyen Anthony Oberschall'ın belirttiği 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 hamiliğini 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 meslek-

* "Kadrolu" olmaksızın, kilisede gönüllü vaazlar veren kimse. (ç.n.)

[24] "A Vision of Social Efficiency", *American Journal of Sociology*, cilt XIX (1914), s. 440.

[25] Oberschall, "The Institutionalization of American Sociology", s. 188-89.

lerin 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 benimseme 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 ahlaksal zarar" vereceği duygusuna kapılan Yale'in başkanı Noah Porter'ın

[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.

şiddetle karşı çıkmasına rağmen gerçekleştirdi. Ne var ki çok geçmeden, birçok kolejde, doğrudan doğruya kolej başkanları, daha önce verdikleri zihinsel ve ahlaksal 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 "ahlak 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, ahlak 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 bir araya 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.

---

[27] Dibble, *The Legacy of Albion Small*, s. 32.

[28] Bkz. 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.

Gelişmekte olan sosyoloji disiplinine can veren belli başlı 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 Ahlak Felsefesi) adlı, 1893 tarihli yazısında Thomas H. Huxley, insanlığın "kozmos ile ilgili" ve "ahlak 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 ahlaksal süreç yaratmıştı; Öyle ki, ahlak felsefesinin biyolojiden herhangi bir ders almaya gereksinimi yoktu.[29] Reformcu Darwincilere göre, evrimci kuramların bulgularıyla, dünyayı ahlak düşünceleri doğrultusunda biçimlendirme çabaları arasında, herhangi bir ko-

[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).

pukluk 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 Malthusçu karamsarlık ile büyük bir Püriten ermişinin coşkusunu bir araya 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

---

[30] William G. Sumner, *What Social Classes Owe to Each Other* (New York: Harper, 183), s. 120.

[31] William G. Sumner, *The Challenge of Facts and Other Essays* (New Haven: Yale University Press, 1914), s. 38.

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 yayımlanıp, 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 art arda 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 ahlaka aykırı" olduğuna inanmıştı. Hıristiyanlıktan evrimciliğe geçmiş biri olmakla birlikte, bu geçişten sonra yazdığı yazılarının çoğunu biçimlendiren, geçmişindeki Hıristiyan ahlakçılığıdır.

Sumner kendisini bir tür "milletler" havarisi*, tuttuğu yolların

---

[32] Harris E. Starr, *William Graham Sumner* (New York: Holt, 1925), s. 22.

[33] Hofstadter, *Social Darwinism*, s. 64.

* *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, "Allah'ın kelamını önce size söylemek gerekti, madem siz onu kendinizden atıyorsunuz, işte biz de milletlere [öteki halklara] dönüyoruz" diye yakınır (Resullerin İşleri, 12, 46) ve

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, ahlak seferberlikçilerine sert eleştiriler yöneltmiş biri olsaydı, belki yalnızca, pek özgün olmayan bir

---

sonra tek tanrılı dini tüm halklara açan "milletlerin havarisi" olur. Burada Sumner, Aziz Pavlos'a ve halkının yollarını beğenmeyip onları azarlayan "Eski Ahit" peygamberlerine benzetiliyor. (ç.n.)

[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'in *Essays*, cilt II'den alınarak Hofstadter, *Social Darwinism*, s. 67'de aktarılmıştır.

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 tarihinde (1906) yayımladı. Bu yapıtında ahlakçılığının yerini büyük ölçüde kapsamlı bir ahlaksal 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 Ahlakın 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 varolma 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, sı-

[38] William G. Sumner, *Folkways* (Boston: Ginn and Co., 1907).
[39] *a.g.y.*, s. 59.

nırlarını 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 yordamları, 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 ahlak alanında tutarlı bir görecelikten yana olmuşsa da, burada *laissez-faire*'e olan sarsılmaz inancını sürdürdüğü açıkça görülmüş olmalı. Törelere ters düşen yasalar koyma

---

[40] *a.g.y.*, s. 521.
[41] *a.g.y.*, s. 53.
[42] *a.g.y.*, s. 55.
[43] *a.g.y.*, s. 56.

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 belli başlı 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 kişi-

nin ya da grupların bir araya gelmesi"ni[44] anlatmaktadır. Böylece Sumner, çatışmanın ve işbirliğinin, birbirlerine taban tabana zıt kavramlar olmayıp, ancak çözümleme yollarıyla birbirlerinden ayırt edilebilecek 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 bir araya getiren ve ötekilerinden ayırt eden 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 ile 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.

---

[44] *a.g.y.*, s. 18.

[45] *a.g.y.*, s. 12.

[46] *a.g.y.*, s. 13.

* Örnek olarak T.W. Adorno ve arkadaşları, *The Authoritarian Personality* (New York: Harper and Row, 1950) verilebilir. (ç.n.)

[47] Örneğin krş. Robert A. Levine ve Donald T. Campbell, *Ethnocentrism* (New York: Wiley and sons, 1972).

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'te 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'te öldü.[48]

Sosyoloji konusunda Amerika'dan çıkan ilk büyük bilimsel yapıtı, *Dynamic Sociology*'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 üslup, sosyoloji alanında sahip olduğu büyük bilginliği elde etmek yolunda verdiği savaşımı yansıtmaktadır. Ustalıklı bir üslubu 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. Genc 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

[48] Bu açıklama büyük ölçüde Hofstadter, *Social Darwinism*, s. 68-69'a dayanmaktadır.

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 planlama 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. Böylece, yeni yetme sosyal bilimlerin hem biyolojik süreçlere, hem *laissez-faire* ilkelerine bağımlılık-

---

* 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.)

[49] *a.g.y.*, s. 72.

tan 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 gü-

---

[50] *a.g.y.*, s. 74.

[51] *a.g.y.*, s. 79.

* 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.)

[52] Lester Ward, *Pure Sociology* (New York: Appleton, 1903), s. 238.

cünün boşuna harcanması anlamına geldiğini belirtmekten kaçınmadı ve gelecekte bu tür savaşların, aydınlanmış bir yönetimin, yani bir "sosyokrasi"nin başı çektiği planlı 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 Comteçu 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 proletarya, 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 kolektif insan amaçlılığının, daha sonraki bir tarihte Amitai Etzioni'nin "aktif toplum"[54] adını verdiği bir topluma ulaşma yolunda atılmış yeni ve büyük bir adımı

[53] Hofstadter, *Social Darwinism*, s. 83.

[54] Amitai Etzioni, *The Active Society* (New York: The Free Press, 1968).

oluşturacağını vurgulayan kimse olarak, gösterdiği büyük tarihsel erdemi ortadan kaldırmaz.

Ross ve Veblen: Eleştirel Sosyolojinin Doğuşu

Bir sonraki kuşağın önde gelen birçok sosyologu, 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. "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 belli başlı 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 göz önüne 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

[55] E.A. Ross, *Seventy Years of It* (New York: Appleton-Century, 1936), s. 180.

kapıları açan, Presbiteryan [Kilisesi'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'un ve Nietzsche'nin kültürel karamsarlığı ile oyalanmışsa da, Ross, çok geçmeden *fin-de-siècle* (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 tabi 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 dul eşini 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

[56] R. Jackson Wilson, "Edward Alsworth Ross: The Natural Man and the Community of Constraint", Wilson, *In Quest of Community* (New York: John Wiley and Sons, 1968) içinde, s. 102. Bu güzel çalışmadan çok yararlandım.

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 Adams, 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 hak etmiş 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 felsefi 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, resmi 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 ahlaklı 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 [ahlaksal 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 besledikleri 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" bilinçli 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. Yordamlamayla, denetimin dıştan dayatılmaktan çok içselleştirilmiş olduğu görüşüne varacak yolu bulmuşsa da, dışsal etmenlerin kişilik öğeleri içine sokuluşunun kesin tarzını hiçbir 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 yöneten acayip yolları, gelenekleri ve kurumları açıklamakla geçiren bir yabancı olması olgusuyla açıklanabilir.

---

[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 kitapta daha başka bilgiler de bulacaktır.

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 lisansüstü 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 yanıklarını, çelişkilerini ve başarısızlıklarını görebilmek yolunda şaşılacak derecede keskin kavrayışı, yerliler arasındaki bir yabancı olmak biçimindeki bu üstün konumundan beslendi.

Veblen ekonomi öğrenimi gördü, ne var ki yaşamının çoğunu, klasik ve neoklasik 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, klasiklerin 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 geliş-

menin 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 kendine

---

[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.

' Yunan mitolojisinde yaptığı çeşitli kötülükler nedeniyle, Zeus'un kendisini alev alev yanan bir tekerleğe bağlayarak ve ölümsüzlük şarabı içirerek sonsuza dek dönerek yanmasını sağladığı Tesalya Kralı İksion'un bağlandığı tekerleğe değinilerek, insan yaşamının, dolayısıyla insan ilişkilerinin sürekliliği vurgulanıyor. (ç.n.)

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 ahlakına 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 Amerika'sının 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 mes-

lekler 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 her birinin 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 (Descartesçı) 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 kitabi Charles Horton Cooley, Michigan Üniversitesi kampusundaki işyerinin sınırlarının ötesine ender olarak çıkmış olan, halkın genellikle sosyologların nitelikleri olarak gördüğü karakteristik özelliklerden hiçbirine sahip olmayan biriydi. Herhangi bir [ampirik] araştırma yapmadı, soru kâğıtları 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 göstermne 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'te] 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 zorba, 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, *Bkzalorya* (mezuniyet) derecesini alabilmesi yedi yılını aldı. Toplumsal ekoloji konusunda öncü bir çalışma olan "Ulaştırma Kuramı" adını taşıyan doktora tezi, babasının onaylamış olabileceği bir sağlam kafalılıkla ve gerçekçi stille yazılmış, ama kendisinin daha sonra kullanacağı yumuşak başlı 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 etmiş 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

---

[59] Charles H. Cooley, *Social Organisation* (New York: Schocken Books, 1962), s. 5. Cooley'in yaşamıyla ilgili daha fazla ibigi için bkz. Edward C. Jandy, *Charles Horton Cooley:*

"ben"inin 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 Descartesçı 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 desteklemeye elverişli toplumsal formasyon tiplerinin neler olduğunu ortaya koymaya kalkmasına yol açtı. 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.

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.

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 arasındaki 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" üzerine 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 ki-

ralık 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 felsefi eğilim geliştirmeye yöneltti. Almanya'da yaptığı, bir dereceye dek "Jest" kavramından oldukça derin bir biçimde etkilendiği Wilhelm Wundt'un gözetiminde yürüttüğü çalışmalarla felsefi 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 meslektaşlarıyla 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 işadamlarının 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 kâğıda dökmekte büyük güçlük çekiyordu; öyle ki, bugün elimizdeki yapıtlarının çoğu, öldükten sonra öğrencileri tarafından yayımlanan 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 bir araya 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 yapıl-

mış 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, ro-

---

[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 bkz. 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 Encyclopedia of the Social Sciences* (New York: Macmillan Company, 1968) yazıları, özellikle aydınlatıcıdır. Başkalarında olduğu gibi bu denemede de daha çok Coser, *Masters of Sociological Thought* adlı yapıtımdan parçalar aldım.

lünü üstlendiği kimsenin davranışına uyacak şekilde, bilinçli biçimde düzeltilmesini içerir.

Düşüncenin köklerini iletişimsel etkileşime yerleştirerek ve "ben"i *(self)* kişi ile topluluk 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 felsefi 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 yol açan 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.

---

* 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.)

Mead, ilerlemeci akıma ve bu akımın daha dayanıklı bir toplu-luk 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, Amerikan sosyoloji tarihinin, büyük ölçüde Chicago Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nün tarihi olarak yazılabileceğini söylemek, hiç de abartılmış bir deyiş gibi 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 tarihçisi *(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 borç-

luydu. 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 Bölümü'nün 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

[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.

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 hak etmediklerini belirtmeliyiz. İlk kuşağın üyeleri, iyi donatılmış kuramsal kafalara sahiptiler 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 Bölümü'nün 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 evrelerinde girdi, ama 1918'de ayrılmaya zorlandı. Robert Park bölüme ancak 1914'te, geç bir tarihte katıldı; ama 1933'te emekliye ayrılana dek orada hizmet verdi. Her biri tek tek ve birlikte, birçok sosyologun, Everett C. Hughes ve Herbert Blumer'den, Louis Wirth, E. Franklin Frazier, Clifford Shaw'a, Leonard Cottrell'e dek, sosyologların çoğunun ve daha birçok sosyologun 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 mevkie ulaşana dek, çetin bir yoldan ilerlemek zorunda kaldı. Thomas, içinde büyüdüğü, en yakın demiryolundan yirmi mil uzakta olan toplumsal çevrenin, bir 18. 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 ahlakına 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 önemle 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 davranışla-

---

[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.

rına 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 giriştiği 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 birçok kusura, 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 görülür 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 so-

nuçlar 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 işadamının 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 gaze-

tede, 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 felsefi 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 (resmi 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 Bölümü'ndeki 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 salonları" ve altın kıyıları karşısında sefalet ma-

halleleri 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 "kolektif 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 [ahlaksal, dü-

şünsel] 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 (atıl) 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 Bölümü'nün 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 öteden beri süren resmi ve resmi 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 bu yük 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.

TOM BOTTOMORE - ROBERT NISBET

Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi - I

Sosyoloji tarihi hakkında yapılan incelemeler ve yayınlar gözden geçirildiğinde, belirli düşünürler ya da olaylar üstüne yapılmış, aydınlatıcı birçok inceleme olmasına karşın; sosyolojinin düşünsel bir disiplin olarak biçimlendirildiği yolları, 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 ayrıntılı bir zenginlikle gösterecek kapsamlı bir yapıt olmaması; -farklı okullardan olmalarına karşın- günümüzün önemli sosyologlarından ikisi Bottomore ve Nisbet'i, böyle bir yapıt hazırlamaya itmiş ve "Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi"ni ortaya koymuşlardır.

Tutuculuktan Pozitivizme, İşlevselcilikten Fenomenolojiye, Marxizmden Yapısalcılığa değin çağdaş sosyolojinin belli başlı akımlarını kapsayan on yedi incelemeden oluşan yapıt; sosyoloji tarihi üzerine yayınlanmış en kapsamlı yapıtlardan biri olma niteliğindedir.

ISBN 975-9169-07-X



