

sosyolojik düşüncenin kısa tarihi

Alan Swingewood

Bilim ve Sanat



alan swingewood

SOSYOLOJİK DÜŞÜNCENİN KISA TARİHİ

çeviren
osman akınhay

Alan Swingewood (1938-): Doktorasını Londra Üniversitesi'nde tamamlayan Swingewood, 1968'den bu yana London School of Economics' de sosyoloji dersleri vermektedir. Ayrıca Kent, Sussex ve Oxford Üniversitelerinde de derslere girmektedir. Sosyolojik teori, sosyoloji tarihi, Marksizm, kültür ve edebiyat sosyolojileri alanında yayımlanmış birçok makalesi vardır. Şu sıralar sosyolojik teori, medya ve kültür, edebiyat sosyolojisi üzerine çalışmaktadır.

Başlıca eserleri:
Marx and Modern Social Theory (1975) [Marx ve Modern Toplum Teorisi]; *The Novel and Revolution* (1975) [Roman ve Devrim]; *The Myth of Mass Culture* (1977) [Kitle Kültürü Efsanesi, çev. Aykut Kansu, Bilim ve Sanat Yay. 1996]; *Sociological Poetics and Aesthetic Theory* (1988) [Sosyolojik Poetika ve Estetik Teori]; *Cultural Theory and the Problem of Modernity* (1998) [Kültür Teorisi ve Modernlik Sorunu].

Kaynakça Notu:
Alan Swingewood, **Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi**
(çev. Osman Akınhay) Ankara, 1998,
Bilim ve Sanat Yayınları, 416 sayfa.

alan swingewood

SOSYOLOJİK DÜŞÜNCENİN KISA TARİHİ

çeviren
osman akınhay



BİLİM VE SANAT

BİLİM VE SANAT YAYINLARI

Birinci Basım: Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1998

© Macmillan Press, 1991

Bu kitabın Türkçedeki tüm yayın hakları
Bilim ve Sanat Yayınları'na aittir.

Kitabın Özgün Adı
A Short History of Sociological Thought

Yayıma Hazırlayan
Erkan Uzun

Kapak Tasarımı
Ümit Öğmel

ISBN 975-7298-31 -X

Baskı
Cantekin Matbaacılık [384 34 35]

İçindekiler

Türkçe Basıma Önsöz • 9
Giriş • 15

BİRİNCİ BÖLÜM: TEMELLER

1 SOSYOLOJİNİN KÖKENLERİ • 21
İnsanın Doğası ve Toplumsal Düzen • 22
Vico: Bilim ve Tarih • 25
Montesquieu • 28
İskoç Aydınlanması • 33
Yöntem Sorunları • 37
Sınıfın Ortaya Çıkışı • 38
Toplumsal Değişimin Diyalektiği • 41

2 SANAYİLEŞME VE SOSYOLOJİK POZİTİVİZMİN YÜKSELİŞİ • 47
Ampirizm ve Pozitivizm • 48
Fransız Devrimi ve Sosyoloji • 51
Sanayi Toplumu Kavramı: Saint-Simon • 54
Comte ile Pozitif Bilim • 59
Pozitivizm ve Determinizm • 67
Sosyoloji, Politik Ekonomi ve İşbölümü • 69
Evrimcilik ve Sosyolojik Pozitivizm: Mill ve Spencer • 71

3 MARKSİZM: KAPİTALİST GELİŞMEYE İLİŞKİN POZİTİF BİR BİLİM • 81
Marksizmin Gelişmesi • 84
Emeğin Yabancılaşması • 86
İdeoloji Kavramı • 96
Marx'ın Yöntemi: Temel ve Üstyapı • 105
Sınıfın Oluşumu ve Sınıf Bilinci • 109
Gelişme Yasaları: Tarihsel Determinizm Sorunu • 114

İKİNCİ BÖLÜM: KLASİK SOSYOLOJİ

4 POZİTİVİZMİN ELEŞTİRİSİ-I: DURKHEIM • 123
Durkheim ve Sosyolojinin Gelişmesi • 123
Durkheim'ın Yöntemi: Toplumsal Olgular ile Toplum • 133
İşbölümü, Toplumsal Birlik ve Çatışma • 139
Anomi • 145
İntihar ve Toplumsal Dayanışma • 147
İşlevselcilik, Bütüncülük ve Politik Teori • 154

5 POZİTİVİZMİN ELEŞTİRİSİ-II: TOPLUMSAL EYLEM • 159
Anlama ve Sosyal Bilimler: Dilthey • 159
Formel Sosyoloji: Simmel ve Toplumlaşma • 164
Anlama ve Yöntem Sorunu: Weber • 172
İdeal Tipler ve Toplumsal Eylem • 178
Din ve Toplumsal Eylem: Kapitalizm ve Protestan Etiği • 182
Rasyonalliğin Mantığı: Simmel ile Weber • 191
Toplumsal Eylem ve Toplumsal Sistem: Pareto • 197

6 SINIF SOSYOLOJİSİ VE TAHAKKÜM • 207
Marx'ın Tahakküm Teorisi • 208
Devlet ve Sınıf Tahakkümü • 211
Sınıf Teorisi: Weber • 219
Kapitalizm, Bürokrasi ve Demokrasi: Weber'in Tahakküm Teorisi • 223

7 MARKSİZM VE SOSYOLOJİ • 233
Marx'tan Sonra Marksizm • 233
Devrimci Bilinç Olarak Marksizm: Lukács ve Totallik Kavramı • 239
Kültür ve Tahakküm: Gramsci ve Hegemonya Kavramı • 244
Marksizm ve Entellektüellerin Sosyolojisi: Gramsci • 248
Sosyoloji Üzerine Lukács ve Gramsci • 253
Batı Marksizmi ve Sosyoloji Problemi • 259

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: MODERN SOSYOLOJİ

8 İŞLEVSELCİLİK • 265
Sosyolojik İşlevselcilik: Genel Özellikler • 272
Sistem Kavramı • 276
İşlevselcilik ve Toplumsal Yaşamın Diyalektiği: Merton • 281
İşlevselcilik, Toplumsal Çatışma ve Toplumsal Değişim • 287
İşlevselcilik ve Tabakalaşma • 293

9 BENLİK, TOPLUM VE GÜNDELİK YAŞAMIN SOSYOLOJİSİ • 297
Eylem Teorisi ve Benlik Kavramı: Parsons'un İlk Dönemi ile Daha Sonraki Dönemleri • 297
Psikanaliz ve Benlik: Freud • 303
Toplumsal Benlik: Mead ve Sembolik Etkileşimcilik • 308
Sosyolojik Fenomenoloji: Schutz ve Gündelik Yaşamın Gerçekliği • 314
Toplumsal Eylem ve Etkileşimcilik: Etnometodoloji • 319

10 ELEŞTİREL TEORİ, İDEOLOJİ VE MODERN TOPLUM • 323
Mannheim: İdeoloji Problemi • 324
İdeoloji ve Ütopya • 331
Kitle Toplumu Teorisi • 332
Eleştirel Teorinin Kökenleri • 334
Habermas: Kriz Teorisi • 339
Kurtuluş ve İletişimsel Eylem • 344

11 YAPISALCILIK • 347
Yapısalcılığın Gelişmesi: Saussure • 348
Yapı Kavramı • 350
Marksizm ve Yapısalcılık • 357
Faillik ve Yapı Sorunu: Yapılaşma Teorisi • 363

12 MODERNLİK, SANAYİLEŞME VE SOSYOLOJİ TEORİSİ • 367
Marksizm, Sanayileşme ve Modernlik • 368
Post-endüstriyel Toplum Teorisi • 371
Modernlik ve Post-modernlik • 374

Ek Okuma Önerileri • 379

Kaynakça • 391

Dizin • 409

TÜRKÇE BASIMA ÖNSÖZ

Bu kitap, sosyolojik düşüncedeki iki büyük akımın (Marksizm ile klasik sosyoloji) on dokuzuncu yüzyıldaki kökenlerinden modern biçimlerine kadar süregelen tarihsel gelişmesini irdelemektedir. Kitabın genel teması, hem klasik sosyolojinin (özellikle Durkheim, Weber ve Simmel'in çalışmalarıyla) hem de Marksizmin modernlik problemini teorik ve ampirik açıdan analiz etmeye çalıştıklarıdır. Burada "modernlik" derken kastettiğim olgu, ekonomik, politik ve kültürel değişimdeki karmaşık süreçlerle karakterize edilen, yeni tipte bir toplumun ortaya çıkmasıdır. Marx ve Engels *Komünist Manifesto*'da modern kapitalizmin çıkışını anlatırken, modern kapitalizmin geçmişten keskin bir kopuşu temsil ettiğini, tüm kurum ve toplumsal ilişkileri temelden dönüştüren devrimci bir üretim tarzı olduğunu ileri sürmüşlerdi; "katı olan her şey buharlaşıyordu." Hem Marksizm hem de klasik sosyoloji, pre-kapitalist, geleneksel toplumlardan daha dinamik ve akışkan sanayi kapitalizmine geçişin analiz edilmesinde bir kavramlar yığını –yabancılaşma, sınıf mücadelesi, anomi, bürokratik rasyonalite, kültürün trajedisi– ortaya atmıştı. Bu tarihsel süreç, sosyalizmin yolunu açan sınıf çatışması ve sınıf mücadeleleri; toplumsal dayanışmanın mekanik biçimlerinin yerini, yeni, daha üst organik biçimlerin aldığı toplumsal evrim; bürokratik tahakkümün, bireyi Weber'in deyimiyle "demir bir kafes" içine hapsettiği toplumsal dünyanın rasyonalleşmesi olarak, çeşitli şekillerde tanımlanmıştı.

Bu tür "üst-anlatılar"ın, tutarlı bir toplumsal gelişme teorisi sunma, toplumsal değişimin, tesadüfi ve tam anlamıyla öngörülemez değil, belli bir modeli olan bir süreç olarak kavrandığı bir çerçeve geliştirme gibi üstünlükleri vardır. Bu teori post-modern teo-

risyenlerin eleştirisine uğramakla birlikte, çağdaş "makro" sosyologlardan (Parsons, Habermas) "mikro" geleneğe (Mead, Schutz) kadar tüm sosyolojik modernlik teorilerinde önemli bir öğe olmaya devam etmektedir.

Ancak modernliğin, Weber'in eski, pre-modern, birleşik dünyanın (egemen bir ideoloji ve merkez etrafında kurulmuş bir dünya) dağılması ve daha açık, çoğulcu ve merkezini kaybetmiş bir dünyanın gelişmesi şeklinde teorileştirdiği başka bir teması daha vardı. Weber'in burada anlatmaya çalıştığı şey, modernliğin kendi değerleri ve içsel yapıları olduğundan büyük ölçüde özerk kalan yeni kurumlar doğurmasıydı. Örneğin politika ile kültür, devletten ve kiliseden giderek bağımsızlaşırken, çoğulculuk da toplumsal yaşamın tüm boyutlarını belirleyen, egemen bir ideoloji bulunmadığını, çok sayıda ve birbiriyle örtüşen yapılar olduğunu ortaya koyuyordu. Elinizdeki kitapta ileri sürdüğüm gibi, Weber'in fikirleri modernliğin diyalektiğinde (bir yanda rasyonalliğin demir kafesi, öbür yanda özerklik ve çoğulculuk) odaklanması nedeniyle değerliyken, Marx'ın modernliğin özü olarak saptadığı tarihsel çelişkileri ve mücadeleleri doğru biçimde ele alamadığı da ortadaydı. Ben bu problemi ve sosyolojik bir modernlik teorisinin yarattığı gerilimleri *Kitle Kültürü Efsanesi*'nde ve daha yakın zamanlarda *Kültür Teorisi ve Modernlik Problemi*'nde (1998) ele alıyorum. Elinizdeki kitapta da, modern sosyolojik düşüncenin bu karmaşık modernlik sürecini hangi yollarla (Gramsci'nin hegemonya teorisi ile Frankfurt Okulu'nun rasyonalite ve kültür endüstrisi görüşünden, Parsons'un sistemler teorisine ve Habermas'ın iletişimsel eylem modeline kadar) analiz etmeye çalıştığını irdeledim.

Modernlik kavramının gündeme getirdiği başka bir nihai sorun daha vardır: toplumun oluşması ve aktif bireylerin oynadığı rol. İşlevselci sosyolojide, sistem kavramı, toplumun oluşma sürecine failin aktif değil, pasif bir rol oynamasıyla egemen olmaya başlar ve bu yaklaşım, yapıyı aşırı vurgulayan bazı modern Marksist teorilerin paylaştığı bir bakış açısıdır. Kaldı ki mikro sosyologlar, toplumsal benliğin yaratıcı potansiyelini öne çıkardıkları halde, etkileşimi toplumsal mücadele ve iktidarın makro bağlamların-

dan ayırma eğilimindedirler. Modernlik, belirttiğim gibi, özerklik ve düşünümsellik hakkında, bilginin ve anlamanın toplumsal dünyanın dönüşmesine uygulanması hakkındadır. Modern sosyolojinin önünde duran sorun da, toplumsal bağlam ve yapıya odaklanmanın yanında işte bu yöndür.

Alan Swingewood
Şubat 1998

SOSYOLOJİK DÜŞÜNCE TARİHİ

Kökenler
On sekizinci yüzyıl toplum düşüncesi
(Vico, Mostesquieu, Smith, Ferguson, Rousseau)

On dokuzuncu yüzyılda sosyolojik pozitivizmin (Comte),
sosyolojik evrimciliğin (Spencer)
ve Marksizmin (Marx ile Engels) gelişmesi

↓

Klasik Sosyoloji

Weber, Simmel, Pareto
(anlamacı –*verstehen*- sosyoloji ile
pozitivizmin ve evrimciliğin
eleştirilmesi geleneği)

Durkheim'ın pozitivist geleneği
eleştirmesi

Marx'tan sonra, materyalizmin ve evrimciliğin
bir eleştirisini de kapsayan Marksizmin gelişmesi
(Labriola, Gramsci, Sorel, Lukács)

↓

Modern Sosyoloji

Fenomenolojik Sosyoloji (Schutz)
Freud, Mead, Mannheim

↓

İşlevselcilik
Sistemler Teorisi ve Eylem Teorisi
(Parsons)
Yapısalcılık

↙

Yapılaşma Teorisi
Eleştirel Teori (Habermas)

GİRİŞ

Bu kitap, ne bir sosyoloji tarihi ne de bir sosyoloji teorisi tarihidir; bu kitap, sosyolojik düşünceyi on sekizinci yüzyıl felsefesi, tarihi ve politik ekonomisindeki kökenlerinden başlayarak ele alan seçmeci bir tarihtir. Burada "sosyolojik düşünce" derken, toplumun kendi başına özgün bir inceleme nesnesi, yasalar ile süreçler tarafından nesnel olarak belirlenen bir sistem ya da yapı olduğunun farkında olmayı kastediyorum. On sekizinci yüzyılın toplum düşüncesi, "toplumsal" kavramına ilişkin olarak, onu genellikle politik ve ekonomik öğeleriyle özümseyerek yeterli bir sosyolojik anlayış geliştirememiş olmasına rağmen, bu anlamıyla sosyolojikti. Aslında on sekizinci yüzyılın toplum düşüncesi, sosyolojik açıdan bir çözüm bulamasa bile, sosyolojinin kritik sorunlarının pek çoğuna el atmıştı. Buna karşılık, on dokuzuncu yüzyılın başlarındaki sosyolojik düşünce (özellikle Comte, Spencer, Marx), "toplumsal" olanı, hem karmaşık bir yapısal bütün olarak toplum temelinde, hem de onun özgül kurumlarla, bilhassa işbölümü, toplumsal sınıflar, din, aile ve bilimsel/mesleki kuruluşlarla ilişkisi içinde tanımlamaya çalışıyordu. Toplum, sanayi toplumuydu; ilk dönem sosyologların genel temaları da toplumsal çatışma, yabancılaşma, topluluk, toplumsal birliktelik isteği ile evrimin ve gelişmenin olanaklarıyla ilgili temalardı. Toplum biliminin görevi, tarihsel değişimin gerçekleşmesine katkıda bulunan güçleri saptamaktı. İlk dönemin sosyolojik düşüncesi, özerk bir toplumsal alanın (yani, "sivil toplum"un) merkezileşmiş devlet kurumlarından (yani, "politik toplum"dan) ayrılmasına eğiliyordu. İlk dönemin sosyolojik düşüncesini, daha sonraki dönemlerin klasik sos-

yolojisinden ve "sosyolojikleşmiş" Marksizmin çeşitli okullarından farklılaştıran da, bu "tamamlanmışlık" nosyonu, tarihin gündelik yaşamdaki eylemlerden ayrı bir anlamı bulunduğu düşüncesidir.

İlk dönemin sosyolojik düşüncesi genel açıdan iyimserdi: Doğa bilimlerinin kesinlikleri herhangi bir probleme yol açmadan sosyal bilimlere de uygulanabilirdi. Pozitivist bilimci düşüncenin bu biçimine bir tepki olarak ortaya çıkmış olan klasik sosyolojinin genel temaları ise kötümserdi: Sanayileşme, bireyi topluluktan yabancılaştıran, kültürel nesneleri metalara dönüştüren, insan yaşamını bürokratik tahakküm sistemleri şeklinde rasyonalize eden ve bireyi fiilen özerkliğinden yoksun bırakan toplumsal yapıları yaratmaktaydı. Klasik sosyoloji, büyük çaplı değişikliklerde değil, insan öznede odaklanmıştı: On dokuzuncu yüzyılın sistemler teorisinin tarihsel determinizminin yerini "iradecilik" ve eylem almıştı. Nitekim, modern sosyolojinin daha sonraki gelişmesinin gündemini belirleyen de bu ayrımdı.

Modern sosyolojik düşünce, klasik, iradeci modelin çökmesiyle başlar. İşlevselcilik, egemen paradigma olurken; onun ön plana çıkışı da, İkinci Dünya Savaşı'nı izleyen yıllarda Amerikan sosyolojisinin kendini gösterişiyle yakından bağlantılıdır. Klasik sosyoloji neredeyse tamamen Avrupalı bir nitelik taşımıştır: Avrupa faşizminin yükselişi, komünizm ve İkinci Dünya Savaşı, sosyolojik düşüncenin odak noktasını Atlantik ötesine kaydırmıştır. Zaten, büyük ölçüde klasik sosyolojiden esinlenen yeni sosyolojik düşünce okulları (fenomenoloji, eylem teorisi, yapısalcılık, Marksist hümanizm) 1960'lı yıllara kadar da ortalıkta görünmemiştir.

Ben, elinizdeki kitapta işte bu gelişmeleri ele almaya çalıştım. Özellikle Marksizmle ilgili olarak, hem özgün bir toplum teorisi olması hem de klasik ve modern sosyoloji üzerindeki etkisi nedeniyle geniş kapsamlı bir tartışma vardır. Marksizmin bir sosyoloji olduğunu ileri sürmek moda haline gelmiştir. Ben, Marksist düşüncenin kesinlikle sosyolojik olduğu ve bu niteliğiyle sosyolojide özümsendiği, dahası Marksizmin, modern sanayi toplumuna ve tarihsel gelişmeye yeterli açıklamalar getirebilmek amacıyla, sosyolojik kavramları ve düşünceyi içine aldığı görüşündeyim. Sosyoloji ile Marksizm arasındaki başlıca farklılıklardan pek çoğu, merkezileşmiş devlet yapısının, merkezi olmayan toplumsal

yapılarla ilişkisi etrafında dönmektedir. Sosyoloji, kendi inceleme nesnesi olarak sivil toplumu belirleyerek, modern sanayi toplumunun farklılaşmış ve potansiyel olarak özerk niteliğini vurgulayan teoriler geliştirmiştir. Buna karşılık Marksist düşünce, determinist bir ekonomik "temel"/toplumsal-kültürel "üstyapı" üzerinde inşa edilen bir toplumsal formasyon teorisi kurmuştu. İşte, çeşitli sosyolojik düşünce okullarını birbirine bağlayan da, bu merkeziyetçi olmayan sosyolojik toplum anlayışıdır. Tabii bu anlayıştan tek bir sosyoloji çıkmaz. Klasik sosyolojinin atılımından beri çok sayıda farklı sosyoloji görülmüş olmakla birlikte, bunların hepsi ortak bir inceleme nesnesini paylaşır ve genel olarak benzer konularda odaklanır.

Birinci Bölüm, sosyolojik düşüncenin tarihsel yükselişi ile onun pozitivizm, evrimcilik ve Marksizm şeklindeki gelişmesini incelemektedir. İkinci Bölüm, Weber, Durkheim, Sombart ve Simmel gibi klasik sosyologların, pozitivist toplum bilimi ile Marksizme karmaşık tepkilerini ele almaktadır. Marx'ın düşüncesi klasik sosyolojinin oluşmasında çok önemli bir rol oynadığı için, İkinci Bölüm'de onun sınıf ve iktidar teorisini, Weber'in toplumsal tabakalaşma üzerine çalışmalarıyla karşı karşıya koyarak tartışıyorum. Bu, sosyolojinin "Marx'ın hayaletiyle tartışma" sürecinde geliştiğini savunan bir argüman değildir. Gerçekte klasik sosyoloji, Marx'la olduğu kadar Kant'la da "tartışmıştır." Kant'ın epistemolojisi ve ahlak felsefesi, klasik sosyolojinin gelişmesinde, Hegelci diyalektiğin Marksizmin gelişmesindeki rolü kadar yaşamsal bir rol oynamıştı. Üçüncü Bölüm, ilkin sosyolojik işlevselcilik biçiminde, daha sonra ise onun klasik sosyolojinin içgörülerini yeniden keşfetme çabaları çerçevesinde, modern sosyolojinin gelişmesi üzerinde durmaktadır. Görünüşteki bu parçalanma ve çeşitliliğin ortasında sosyolojik düşüncenin ortak bir noktaya doğru yakınlaştığını akla getiren şey, işte bu yenilenmenin derinliğidir.

Sosyolojik düşüncenin gelişmesi, bireyleri, toplumsal grupları ve toplulukları kapsayan, işbirliğine, iletişime ve diyaloğa dayalı etkileşimin sonucudur. Coser (1971), Jay (1973), Clarke (1973), Schwendinger (1974) ve Therborn'un (1976) değerli katkıları olmasına rağmen, sosyoloji tarihinin bütün alanları içerisinde, herhalde en karmaşık ve en çok ihmal edilmiş olan alan budur. Bazı

temalar (örneğin, ırk ve cinsiyet), büyük ölçüde sosyolojik düşüncenin ön cephesinde yer almadıkları için tartışılmamıştır. Yukarıda söylediğim gibi, bu kitap seçmeci bir tarihtir. Kitabın sonunda, okuru, hem başka genel tartışmalara hem de daha spesifik incelemelere yönlendiren çeşitli çalışmaları, bu kitapta ilgili oldukları bölümlere göre sıraladım. Bir sosyolojik düşünce tarihi (Vico'dan Bahtin'e kadar uzanan bir tarih), kolayca büyük isimlerden oluşan bir "sipariş listesi" haline gelebilir: Ben, gerek kayda değer düşünürler gerekse sosyolojiyle ilintili belli başlı temalar üzerinde biraz ayrıntılı biçimde yoğunlaşarak, bu tuzağa düşmemeye çalıştım.

Kasım 1983
ALAN SWINGEWOOD

İKİNCİ BASIMA NOT

Okumakta olduğunuz bu ikinci basım için, eleştirel teoriyle ve yapısalcılıkla ilgili söylediklerimi önemli ölçüde gözden geçirdim. Ayrıca, Marx, Weber, Durkheim ve Marx'tan sonraki Marksizm üzerine olan bölümlerde ufak tefek değişiklikler yaptım. Bu şekilde kitabın temel argümanını güçlendirdiğimi, sosyolojiyle ve onunla bağlantılı konular üzerinde çalışan öğrencilere kitabı daha yararlı hale getirdiğimi umuyorum.

Ağustos 1990
ALAN SWINGEWOOD

BİRİNCİ BÖLÜM:
TEMELLER

1
SOSYOLOJİNİN KÖKENLERİ

"Sosyoloji" derken, onu, kendi inceleme nesnesi olan özgün bir disiplin olarak, iktisat, tarih, felsefe ve hukukla ilgili çalışmalardan açıkça farklılaştıran, sistematik bir bilgi, özgül metodoloji ve kavramsal çerçeve külliyatını kastediyorsak, on dokuzuncu yüzyıldan önce sosyoloji yoktu. Tarihsel ve ampirik bir nesne olarak toplumla ilgili incelemeler çok daha önce, özellikle on sekizinci yüzyılda Fransa ve İskoçya'da (bunlar, tarihsel ve bilimsel düşünce ve araştırma tarzlarına bağlılıkları sonucunda, egemen olan politik ve ahlaki felsefenin söylemini, evrensel ve tarihaşırı alanın geleneksel ilgilerinden uzaklaştırıp toplumsal alanın özgüllüğünü kavramaya kaydırmış olan ülkelerdi) başlamış olmasına rağmen, "sosyoloji" terimini bulan, on dokuzuncu yüzyılın başlarında Auguste Comte'du. Tabii, on sekizinci yüzyılın toplum teorisinin bir sosyoloji oluşturduğunu düşünüyor değilim; bence on sekizinci yüzyılın toplum teorisi, politik felsefenin, tarihin, politik ekonominin *ve* sosyolojinin özgün biçimde içiçe geçtiği bir karışım olarak kalmıştır.

Montesquieu, Ferguson ve Millar'ın çalışmaları, oluşum halindeki bir sosyolojinin örnekleriydi. Sosyolojinin gelişmesini tartışırken, genel sosyolojik temalan sosyolojik-olmayan bir söylem içinde tartışan yazarlar (Aristoteles, Platon, Hobbes, Locke) ile hem bir irdeleme yöntemini, hem de özgün bir inceleme nesnesi (politik toplumdan analitik bakımdan ayrı, dinamik bir kurumlar ve süreçler yapısı) olan bir toplum kavramını tanımlayan gerçek öncüler arasında bir ayrım yapmak can alıcı önem taşımaktadır.

İnsanın Doğası ve Toplumsal Düzen

Sosyoloji-öncesi olan iki teori (klasik Yunan düşüncesi ile Toplumsal Sözleşme), sosyoloji tarihçileri tarafından bazen bir insan toplumu biliminin temellerini atan teoriler olarak görülmüştür. Gerek Platon (M.Ö. 427-347) gerekse Aristoteles (M.Ö. 384-322), toplumu, bütüncül (*holistic*) temelde, parçaların bütünle zorunlu olarak bağlı olduğu bir organizma şeklinde tanımlamışlardı. Platon, parçaları, bütüne tabi olmaları çerçevesinde tanımlayarak, toplumsal organizmanın birliğini özellikle vurgulamıştı. Buna karşılık Aristoteles, toplumu, ayrı unsurların hem bütüne katkıda bulundukları hem de ondan bağımsız kaldıkları, farklılaşmış bir yapı şeklinde kavrıyordu. Dolayısıyla Platon'un, toplumu, işbölümü ve toplumsal eşitsizlik etrafında yapılanmış, birleşmiş bir sistem olarak analiz ettiğini söyleyebiliriz. Toplumun sağlığı, yani toplumsal düzen, bütünün çıkarlarının, tek tek parçaların çıkarları karşısında önceliğe sahip olduğu "akılcı yasalar"ın ürünüydü. Bunun için Platon'un ideal devletinin, özel mülkiyet ve aile gibi ayrı unsurların, daha üstteki bir bütünün birliğine uygun biçimde işlev gördüklerine bakılarak, komünizmin bir biçimi olduğu düşünülmüştür.

Aristoteles'in toplum kavramı da aynı ölçüde anti-atomistikti: Karmaşık, farklılaşmış bir yapı olan toplumsal bütün, bireylerden değil, gruplardan oluşmaktaydı. Aristoteles'e göre, toplumun kökeni insanın doğasında yatıyordu: insanlık, doğası gereği, toplumsal ve politik özellikler taşıyordu; bundan dolayı da topluluklar halinde, başkalarıyla birlikte yaşamaya yazgılıydı. Toplumsal yapıyı, işlev ve toplumsal zenginlik temelinde ayrılmış olan toplumsal gruplar (yiyecek üreticileri, savaşçılar, tüccarlar; zenginler, yoksullar, orta sınıf) oluşturuyordu. Aristoteles'in *Politika*'sı, insan toplumunun doğasına ilişkin sosyolojik içgörülerle doludur ve yönetim gibi toplumsal fenomenleri, ideal tipler (tiranlık, oligarşi, demokrasi) şeklinde analiz edip sınıflandırmaya yönelik ilk sistematik girişimlerden birisidir. Yine de Aristoteles'in toplum düşüncesi, geleneksel poli-

tik felsefenin çerçevesi içinde kalmaktadır. Platon'da olduğu gibi, onda da devlet ile toplum arasında net bir ayrıma gidilmez. Ayrıca toplumsal kurumlar, Aristoteles'in gözünde, bireyleri gruplar ve birlikler oluşturmaya yöneltip, insanın özsel doğasını geliştirmesini sağlayan cinsel arzu gibi insanın temel içgüdülerinden türemiştir. Demek ki toplum, bu içgüdünün doruk noktasını oluşturan toplumsal ilişkilerde içkin olan bir toplumsallığın ifadesiydi. Aristoteles'in sunduğu reçete, toplumu nesnel yasalar ve tarihsel süreçler ekseninde tanımlama yolunun önüne set çekmekteydi.

Aristoteles'in statik dünya görüşü, *on altıncı yüzyıla kadar* rakipsiz kalmıştı. Ortaçağın toplumsal örgütlenmesi, toplumsal değişim ve dünyevi politik yükümlülüklerle ilgili problemlere yönelik bir felsefe çıkarmamıştı. Toplumsal sözleşme teorisi ise, İlahi Yasa nosyonları ile dinsel egemenlik anlayışlarını reddeden, alternatif bir dünya görüşü olarak gelişmişti. Toplumsal sözleşme teorisi, toplumun kökenlerini, sözleşmeye dayalı yükümlülüklerin ve karşılıklı toplumsal ilişkilerin temel olduğu bir yapıda aramaktaydı. İnsan doğası hâlâ teorinin önemli bir bileşeni olmakla birlikte, Aristoteles'in özcü toplumsallığının yerini, Thomas Hobbes'un (1588-1679) çalışmalarındaki, asosyal, egoist ve bireyci bir insanlık görüşü almıştı. Hobbes, toplumun ortaya çıkmasından önceki doğal koşullarda, toplumsal bağların ve sürekli bir savaş halinin olmadığını ileri sürüyordu. Barışçıl ve birleşmiş bir sivil toplum, ancak bireylerin bazı haklarından (bireyi, pozitif hukukun kurallarına göre düzeni ve uyumu güvence altına alan egemen bir devletle bağlayan bir sözleşme hükmü olarak) vazgeçmesi sonucunda mümkün olabilmişti.

Toplumsal sözleşme teorisi, insan doğasıyla ilgili asosyal görüşlere bağlı kalmayı sürdürse bile, on sekizinci yüzyılın dünyevi toplum teorisinin de yolunu hazırlamıştı. Toplum artık, bir ölçüde, ilahi eylemin değil, insanın eyleminin ürünü olarak kavranmaktaydı. Üstelik toplumsal sözleşmeyi savunan yazarların hepsi Hobbes kadar kötümser değildi: Sözgelimi, John Locke (1632-1704), doğal koşulların daha ziyade barışı, iyi

niyeti ve karşılıklı ilişkileri yansıttığını, toplumsal çatışmaların ve uzlaşmaz çıkarların ortaya çıkmasının ise özel mülkiyetin ve dolayısıyla toplumsal eşitsizliğin büyümesinden kaynaklandığını öne sürüyordu. Gerek Hobbes gerekse Locke, insan toplumunun dünyevi tarihsel doğasını kavrıyorlar, ama bu toplum görüşünü, toplum-öncesi, tarihaşırı bir insan doğasının temelini oluşturan bir kavramla (Hobbes için "egoizm", Locke için "sempati") özümsüyorlardı. On sekizinci yüzyılda, Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), Locke'un bir doğa durumunda varolan toplumsallaşabilir bir insanlık ile modern sivil toplumun kokuşmuş, egoist insanlığı şeklindeki ikiliğini; toplumun ve kültürün ürünü olarak insanlığa karşı, doğanın ürünü olarak insanlık ikiliği doğrultusunda geliştirmişti.

Aristoteles, Platon, Hobbes, Locke ve Rousseau'nun yazılarında, toplumsal farklılaşma, eşitsizlik, toplumsal çatışma, toplumsal birlik isteği, işbölümünün gelişmesi ve özel mülkiyet problemlerine ilişkin çeşitli sosyolojik temalara rastlanır, ancak bu özellik, yukarıda anılan teorisyenlerin hiçbirini bu nedenle sosyolog durumuna getirmez. Locke, mülkiyet ve toplumsal farklılaşma analiziyle Aristoteles'ten; Rousseau da, toplumun daha karmaşık ihtiyaçlar yarattığının, dolayısıyla doğa durumunda görülenden daha karmaşık bir insanlığı meydana getirdiğinin farkında olmasıyla Locke'tan daha sosyolojiktir. Yine de on sekizinci yüzyıldan önceki felsefeye, büyük ölçüde, (güçlü değil) zayıf bir toplumsal anlayış egemendi: Toplum, dünyevi kurumları ve süreçleriyle nesnel bir yapı olarak değil; modern devletlerin ve politik yükümlülüklerin oluşumunda, toplum-öncesi bireylerin gönüllü boyun eğişi ile asosyal (toplumdışı) güçlerin ürünü olarak tanımlanıyordu. İnsan toplumunun ve toplumsal düzenin temeli olarak insan doğasının vurgulanması, topluma, içkin bir tarihaşın sürecin ifadesi olarak bakan görüşe zemin hazırlamaktaydı. Topluma, farklı düzeylerden -ekonomik, politik, kültürel- oluşmuş ve onların özgül, nesnel yasalara göre işlemesine bağlı, karmaşık bir yapı olarak bakan bir anlayış yoktu. Bu anlamıyla, sosyolojinin gerçek öncüleri Giambattista Vico ile Baron de Montesquieu'dür.

Vico: Bilim ve Tarih

Giambattista Vico'nun (1668-1774) ilk kez 1725'te yayınlanmış olan *Yeni Bilim*'i, on sekizinci yüzyıl başlarındaki toplum düşüncesinin en etkileyici çalışmalarından birisidir ve insan kültürünün tarihi konusunda, mülkiyetin yükselişini, dini, dil, sanat ile edebiyatın gelişmesini tartışan, muazzam derecede karşılaştırmalı bir analizi içermektedir. Bu yapıtın 1744'teki üçüncü baskısı, Montesquieu'nün *Yasaların Ruhu*'nun çıkışından dört yıl önce yapılmıştı. Bu iki yapıt, birlikte, toplumu organik bir bütün olarak teorileştirmeye ve toplumun değişik kültür, değer ve kurumlarını tarihsel gelişmenin özgül bir aşamasıyla ilişkilendirmeye yönelik ilk ciddi girişimler olarak görünmektedir.

Vico'nun *Yeni Bilim*'i, tarihi, üç ayrı gelişme aşamasıyla (Tanrılar çağı, Kahramanlar çağı ve sonunda İnsanlar çağı) karakterize edilen ve böylece içkin anlamla donatılan bir süreç olarak açıklayarak anlaşılır hale getirmeye çalışmaktaydı. Bu teorinin kendisi, Vico'nun insanın tarihinin incelenmesinde bilimsel kavramları kullanma girişimiyle kıyaslandığında herhalde daha az önemlidir. Vico'nun çıkış noktası, hümanizmin (insan-öznenin yaratıcı ve aktif rolünün) olumlanmasıydı. Uzak geçmişi saran "gecenin koyu karanlığında," diye yazıyordu Vico, "bütün tartışmaların üstünde duran bir hakikatin ebedi ve hiç sönmeyen ışığı parlar; sivil toplumun dünyası kesinlikle insanların eseridir," (Vico, 1948, Pasaj 331). Vico bu şekilde, Aristoteles, Hobbes ve Locke'un toplum düşüncesinin ayırt edici özelliği olan, insan doğasına ilişkin değişmez anlayışı reddetmiş oluyordu: *Yeni Bilim*'in genel argümanı, insan toplumunun, eylemin ürünü olarak tanımlanan insani ilişkiler ile tarihsel ve toplumsal kurumlardan oluştuğu yönündeydi. Vico'ya göre, toplum ile insan doğası dinamik kategorilerdi: Vico, insan doğasının, aile gibi kurumların tarihsel gelişimi içerisinde açımlanıp ortaya konulması gereken belirli ilkelerde temellendiğini kabul ediyordu. Vico'nun dinamik tarih duygusu, toplumsal sözleşme teorisinin anti-tarihsel rasyonalizmiyle keskin

bir zıtlık sergilemektedir. Çünkü, toplumun değişmeyen bir insan doğasının ifadesi olduğunu varsayan toplumsal sözleşme teorisi, geleneklerin ve âdetlerin zenginliği ve çeşitliliğini, ayrıca geçmişin öğelerinin şimdiki zamana fiilen hangi yollarla taşındığını açıklayamayan, statik bir toplum nosyonunu öngörüyordu.

Vico'nun, tarihi, insanlığın eseri olan aktif, yaratıcı bir süreç olarak gören anlayışı, kendisinin toplum düşüncesini, Hobbes ile Locke'un, çevrenin insanın eylemi üzerindeki belirleyici etkisini vurgulayan mekanik materyalizminden açıkça farklılaştırmaktadır. Vico, doğa bilimleriyle birlikte anılan bilimsel rasyonalizme de karşı çıkıyordu: *Yeni Bilim*, Newton ve Galileo'nun pek çok varsayımı ile Descartes'ın felsefesini reddetmektedir. O dönemde felsefe ve bilim üzerinde güçlü bir etkiye sahip olan Kartezyen rasyonalizm, tek kesin bilginin, matematik ve fizikten çıkanlan ilkelerle kavramlardan alındığını varsayıyordu. Descartes, "geometrik yöntem" diye adlandırdığı olgunun, gerek doğal dünyayı gerekse toplumların dünyasını anlamanın temeli olduğu görüşündeydi. Dolayısıyla, gerçek bilgi, özünde tümdengelimciydi; evrensel ve zamandışı olan kuralların uygulanmasıydı. Oysa, Vico'ya göre, matematik de insanın eseriydi ve matematiksel önermelerden elde edilen bilgi, yalnızca onu insanlığın kendisi yaratmiş olduğu için, gerçek bilgiydi. Vico burada, devrimci nitelikteki yeni ilkelerinden birisini, insanlığın yalnızca kendisinin yaratmış olduğu şeyleri bilebileceğini ifade etmektedir: doğru (*verum*) ile olgu (*factum*) birbirini dönüştürür. Bu yüzden sorun, fizik bilimleri tarzında, dışsal bir gerçekliği edilgin biçimde kaydetme, sınıflandırma ve gözlemleme sorunu değildi, çünkü, "insan toplumunun dünyası kesinlikle insanların elinden çıkmıştır ve dolayısıyla bu dünyanın ilkeleri, kendi insani zihnimizin geçirdiği değişimler içinde aranmalıdır." Vico'nun "iç" bilgi ile "dış" bilgi arasında yaptığı ayrımın kaynağı, onun hümanist, anti-mekanik ve anti-determinist bakış açısıydı: Dış dünyanın olgulara dayalı bilgisi insan biliminin temeli olmakta açıkça yetersiz kalıyor, çünkü, "oluşum"un rolünü "olgu"nun lehine olacak şekilde

küçülterek, insan kültürünün aktif özünü ortadan kaldırıyordu.

Demek ki, Vico'ya göre, doğa bilimlerinin konusu, insan bilimlerinin konusundan farklıydı. Toplum teorisi, aktif bir fail olarak insan özneye, insanın deneyimlerine ve zihinsel hallerine dayanmalıdır. Ancak *Yeni Bilim*, bütün devrimci içermelerine rağmen ve belki de bunlardan dolayı, on sekizinci yüzyıl Aydınlanması'nın belli başlı filozofları ile politik teorisyenleri arasında çok az yankı bulmuştu. Dahası, Vico'nun eserleri on dokuzuncu yüzyıla kadar gerçekten bilinmedi bile. Onun toplumu organik bir bütün olarak gören anlayışı, Fransız felsefi materyalizminin atomistik bireyciliğine açıkça karşıt bir çizgideydi. Yine de Vico'nun çalışmaları, doruk noktasına Hegel'in, daha sonraki yüzyılda da Comte ile Marx'ın ortaya attığı bütüncül toplum ve kültür teorileriyle ulaşan, on sekizinci yüzyıl düşüncesinin önemli kollarından birisinin tipik bir örneğini oluşturmaktadır. Vico'nun hümanist tarihsiciliği, burada, gerek Hegel'de gerekse Marx'ta merkezi bir yer tutan, "insanın eyleminin, ancak bütün temel alındığı zaman anlamı olduğu" doğrultusundaki argüman açısından büyük önem taşımaktadır. Tarih, bireylerin genellikle çelişkili ve kaotik olan eylemlerini, tutarlı bir bütün oluşturacak şekilde birbirine bağlamayı başaran bir süreç olarak kavranmaktadır. Nitekim Vico, *Yeni Bilim*'in sonunda, "tartışma götürmez ilk ilkesi"ni bir kez daha vurgulamakla birlikte, şunları eklemekten geri kalmamıştı:

> Bu dünya, kuşku götürmez biçimde, genellikle farklı, zaman zaman tamamen aykırı ve her zaman için insanların kendilerine uygun görmüş olduğu tikel amaçlardan üstün olan bir zihinden çıkmıştır... İnsanlar vahşice açgözlülüklerini doyurmaya ve çocuklarını terketmeye niyetlenirken, aileleri doğuran evliliğin masumiyetine de toz kondurmazlar. Babaların derdi ise, kendisine bağımlı olanlar üzerindeki ataerkil güçlerini kısıtlamaksızın kullanmak ve onları, şehirlerin ortaya çıkışını sağlayan sivil güçlere tabi kılmaktır. (Vico, 1948, Pasaj 1108.)

Vico, toplumsal eylemin niyet edilmemiş etkilerini vurgu-

layan bu görüşü, kendisinin genel tarihsel değişim teorisinin bir parçası olarak geliştirmiştir. Daha ileride göreceğimiz gibi, bu nosyon, on sekizinci yüzyıldaki toplum teorisi üzerinde büyük bir etki yapacaktı.

Montesquieu

On sekizinci yüzyıl felsefesi, Vico'nun hümanist tarihsiciliğine duyarsız kalmıştı. Montesquieu Venedik'e gittiği zaman *Yeni Bilim*'i okuması yolunda tavsiyeler almıştı herhalde, ancak onun bu yapıtı okuduğunu ya da eline geçirdiğini gösteren hiçbir kanıt yoktur. Ferguson, Smith ve Millar'ı çıkaran İskoç Okulu'nun sosyolojik yazılarını etkilemiş olan kişi, Vico değil, Montesquieu'ydü. On sekizinci yüzyılın diğer entellektüellerinin çoğu gibi Montesquieu (1689-1755) de, bir uzman değil, klasik ile felsefe eğitimi almış bir kalem ustasıydı. Onun yapıtlarında, tarih, siyaset bilimi, eleştiri, politik teori ve sosyolojiyle ilgili incelemeler birarada bulunmakla birlikte, Montesquieu, Aydınlanma döneminin ilk ve en büyük sosyoloğu sayılmıştır. Nitekim, *Yasaların Ruhu*'na (1748) "Önsöz"de, bilimsel niyetini şu şekilde vurguluyordu: "Ben ilkelerimi, kendi önyargılarımdan değil, şeylerin doğasından çıkardım." Adam Ferguson, onun bu ününü, 1767'de, "Montesquieu'nün yazdıkları üzerinde düşündüğüm zaman, insani olaylarla niçin uğraşmam gerektiğini anlatmakta zorlanıyorum" sözleriyle dile getirmişti.

Kendisinden önceki toplum teorilerinde rastlanandan daha zengin ve ayrıntılı bir tarihsel analiz tarzı ile daha kapsamlı ve sistematik bir yaklaşıma sahip olan Montesquieu, toplumu yapısal bir bütün olarak tanımlayabiliyor, daha önemlisi, değişik toplumsal fenomenlerin özgül nedenlerini bulmaya girişebiliyordu. Toplumun yasaları, insan aklının somutlaşmış hali olmasına rağmen, fiziksel ortama ve onun toplumsal kurumlarına uygun olmak zorundaydı. Yasalar ile âdetler, toplumsal yapıyla ilişkileri perspektifinden bakılarak tartışılmıştı; yasa

koyucunun rolü, "ideal" bir anayasanın gerekliliklerini, koşullarla yani "ortam"la dengeleyen bir roldü. Emile Durkheim, sosyolojinin gelişmesi açısından, Montesquieu'nün düşüncesinin bu yönünü dikkate değer buluyordu: Yasa koyucuların tek başlarına anayasaların ve toplumsal âdetlerin çerçevesini çizdiği görüşünü kabul etmek, "insan toplumlarında deterministik bir düzeni yadsımakla eşdeğerdeydi, çünkü böyle bir şey gerçek olsaydı, yasaların, âdetlerin ve kurumların niteliği, devletin sürekli doğasına değil, bir yasa yapıcıyı bir başkasından daha fazla öne çıkaran tesadüflere bağlı olurdu," (Durkheim, 1965, s.11-12).

Montesquieu'nün çıkış noktası, *Yasaların Ruhu*'na "Önsöz"de açıkça gösterilmektedir:

> Ben öncelikle insanlığı ele almıştım. Benim düşüncelerimin sonuçları, kafama estiği gibi yön değiştirmiyor, yasaların ve usullerin sonsuz çeşitliliğinden çıkıyordu.

Montesquieu ilk kitabında da şunları yazar:

> Bu dünyada gördüğümüz çeşitli etkilerin kör bir yazgıdan kaynaklandığını iddia edenler, tam anlamıyla saçmalıyorlar; zira, zeki varlıkların kör bir yazgının eseri olabileceğini iddia etmekten daha mantıksızca bir şey olabilir mi? (Montesquieu, 1949, Kitap 1, Bölüm 1.)

Montesquieu, toplum kendisini kaotik ve değişken bir fenomen olarak sunmasına rağmen, yüzeyin altında, davranış, kurumlar ve yasalardan oluşan düzenli bir yapının varolduğunu ileri sürmektedir. Bu yüzden toplumsal kurumlar ve süreçler, ampirik ve tarihsel analiz aracılığıyla keşfedilebilecek olan belirli maddi koşulların ürünüdür. Nitekim düzenli ilişkiler de bu nesnel güçler arasında yer almaktadır. Montesquieu, Roma İmparatorluğu'yla ilgili incelemesinde (1734) şöyle yazıyordu:

> Dünyayı tesadüfler yönetmez. Bunu, belirli bir planı izledikleri sürekli başarılar kazanmış, başka bir planı uygula-

> dıklarında ise durmadan yenilgilerle karşılaşmış olan Romalılara sorun. Her monarşide, onu yükselten, onu koruyan, ahlaki ve fiziksel, genel nedenler vardır... Bütün tesadüfler, bu nedenlerin kontrolündedir. (Montesquieu, 1965, s.165.)

Bütün toplumsal fenomenler birbirine bağlıdır; "her özgül yasa, başka bir yasayla bağlantılıdır". Sonuç olarak Montesquieu'nün toplum anlayışı, atomistik temelde değil, bütüncül temelde ifade edilmiştir; toplumlar, kendi kendine yeterli, bütünleşmiş bütünlerdir.

Montesquieu'nün esas ilgi alanı yönetim biçimleriydi. Ancak onun yönetim tipleri, aslında toplum tiplerinden başka bir şey değildir. Hukuk, toplumsal bağlamla uyum içinde olmalıdır, ancak Montesquieu, bağlamı, daha kesin biçimde, topraktan ve iklimden, meslekler, dinsel kurumlar, "ticaret, usuller ve âdetler"den oluşan bir yapı olarak tanımlamaya çalışmaktadır. Montesquieu'nün hukuk analizi dar biçimde politik değildir; çünkü yasalar, bir bütün olarak toplumun "ruhunu" yani içsel özünü ifade ettiği için, politik olan ile toplumsal olan arasındaki ayrım tamamen formel nitelikte kalıyordu. Dolayısıyla Montesquieu, Aristoteles'in yönetim sınıflandırmasına (aristokrasiyi ve demokrasiyi, monarşiyi ve despotizmi kapsayan cumhuriyetler) bağlı kalmasına rağmen, kendi analizini, gücün onlar arasında dağıtılması ve uygulanmasında, onları birbirine bağlayan ilkelerde (erdem, onur ve korku), yani "ruh"ta yoğunlaştırmaktaydı.

Montesquieu, kendi sınıflandırmasının, gerçek yönetim tiplerinden daha ziyade ideal tipleri kapsadığını vurgulamaktadır: Cumhuriyetçi bir yönetimin (kendi şehir devletleri içinde uyguladığı tutumluluk ve eşitlikle) erdem örneği oluşturması, bütün cumhuriyetlerin sırf öyle olmaları "gerektiği" için erdem gösterdikleri anlamına gelmezdi. Montesquieu'nün yönetim biçimleri, aslında ideal tipler, yani mantıksal kurgulardır ve analizi kolaylaştırmak üzere gerçekliğin zengin ve değişken tarihsel ayrıntılarından soyutlanmıştır (kendi düşüncesini Aristoteles'in klasik politik geleneğinden açıkça farklılaştıran bir

metodolojik bakış açısı). Aristoteles'in yönetimleri özlerdi –sınırlı bir tarihsel deneyime dayalı olan, zamandışı, evrensel soyutlamalar. Montesquieu'nün toplumsal olanın politik olanla ilişkisinin farkında olması, onun yönetimler ve toplumlarla ilgili bir sınıflandırma yapmasını sağlamıştı.

Ne var ki Montesquieu, politik felsefeden kopuşu bu şekilde gerçekleştirirken, bir toplumsal değişim teorisi geliştirememişti; bir toplum tipinin hangi yollarla başka bir biçime dönüştüğünü analiz etmiyordu. Onun tipolojisi, genel olarak eşzamanlıydı ve tutarlı bir birlik halinde birleşen değişik oluşumların tipik unsurlarını tanımlamayı kapsıyordu; demek ki Montesquieu'nün sosyolojik "formalizm"i, yaratılış ve değişim sorunlarına karşı duyarsızdır. Önemli bir sorun olan geçiş sorunu hiçbir şekilde ortaya atılmaz ve bu anlamıyla Montesquieu'nün yaklaşımı tarihsel değildir; onun formel sınıflandırması, sosyolojik yöntem açısından büyük bir önem taşımakla birlikte, dinamik bir sivil toplum kavramının gelişmesini engellemektedir. İskoç Aydınlanması'nın yazarları, bir yandan Montesquieu'nün tipolojisine ve formel tarihsel duygusuna borçlu kalırken, öbür yandan toplumsal değişimin ve bir toplum tipinden başka bir toplum tipine geçişin daha açık olarak farkındaydılar. Dolayısıyla bu yazarlar, toplum içindeki toplumsal değişime yol açan öğeleri saptamaya çalışıyorlardı.

Montesquieu'nün eşzamanlı yaklaşımı, kendisini, toplumu çeşitli unsurların yalnızca bütünde anlam bulduğu bir sistem olarak tanımlamaya götürmüştü. Bu sistemi oluşturan temel unsurlar iklim ve coğrafyaydı: Başka yazarlar da fiziksel faktörleri toplumsal analizin temeli yapmayı savunmuşlardı, ancak Montesquieu, bu faktörlerin bir bütün olarak toplumun yapısına katkısını analiz etmeye girişen ilk kişiydi. Montesquieu'nün coğrafi ortam kavramı, bütünün ruhunu politik "üstyapı" ile kültürün ifade ettiği bir sistem anlayışını içermekteydi. Kuşkusuz Montesquieu kendi savını abartmaktadır: İntihar, kölelik ve evlilik, bunların üçü de, mekanik ve nedensel olarak, belirli iklim koşulları ve coğrafyanın özgüllükleriyle ilintilidir. Ancak, bu argümanların arkasındaki bilimsel anlayıştan

da kuşku duyulamaz. Montesquieu ayrıca, tamamen monistik bir görüş de ortaya atmamıştı: Fiziksel nedenlerin yanı sıra ahlaki nedenler de vardı. Nitekim *Yasaların Ruhu*, XIX. Kitap'ta şunu ileri sürmekteydi:

> İnsanlık çeşitli nedenlerden etkilenir: iklim... din... yasalar... hükümetin buyrukları... ahlak ve âdetler; ulusların genel ruhunu oluşturan şeyler bunlardır. Her ülkede, bu nedenlerden herhangi birisinin daha güçlü biçimde devreye girmesiyle doğru orantılı olarak, diğer nedenler aynı derecede zayıflamıştır. Vahşiler arasında neredeyse tek başına doğa ve iklim hâkimken; Çinlileri âdetler yönetmektedir.

Anlaşılan, herhangi bir toplumun yapısı, tek bir faktörün değil, çok sayıda faktörün işlemesine bağlıdır; toplum, çok çeşitli öğeler arasındaki bir dengenin ürünüdür. Toplumsal gelişme, salt fiziksel öğelerin etkisini zaman içerisinde zayıflatırken, ahlaki öğelerin etkisini de güçlendirmektedir. Yasa koyucunun rolü, fiziksel ve ahlaki güçler (doğası gereği, ahlaki güçler insanın manipülasyonuna daha açıktır) arasında bir denge bulmaktır. Demek ki ortam, fiziksel ve ahlaki faktörlerin etkili olduğu çerçevedir (Montesquieu'nün iradeci bir konum benimsemesine, ahlaki faktörlerin yeni ortaya çıkan etkisi ile fiziksel faktörlerin zayıflayan etkisi arasında aracılık yapan yasa koyucunun konumunu benimsemesine olanak sağlayan, birçok nedene bağlı bir yapı). Bununla birlikte, Montesquieu'nün toplum anlayışının genel çerçevesi, bireyin tarihsel değişimin sadece bir aracı, ahlaki ve fiziksel güçlerin kesintisiz etkileşimi şeklinde tasarlanan ve doruk noktasına ulusun ruhunda ulaşan bir sistem içinde pasif bir unsur olduğu düşüncesini içermektedir. Erdem, onur ve korku, burada toplumsal birliği yaratma ve toplumsal düzeni sürdürme işlevini görmektedir.

Montesquieu'nün düşüncesinin sosyolojik özü, kuşku götürmez biçimde, toplumun farklı öğeleri arasındaki ilişkilerin temelini oluşturan bir model keşfetme arayışıdır; ampirik

gerçekliğin görünüşteki çeşitliliği ve kaosunun altında, netlikle ortaya konduğu zaman çeşitli fenomenlerin nedenini aydınlığa kavuşturan ve buna bağlı olarak anlamını üreten bir yapı ve sistem vardır. Montesquieu'nün feodal sistem üzerine yorumu isabetlidir:

> Feodal yasalar çok güzel bir manzara oluşturur. Muhterem bir yaşlı meşe ağacı, mağrur başını gökyüzüne kaldırmıştı; uzaktan bakan göz, onun yapraklarının yayıldığını görür; daha yakına geldiğinde gövdesini algılar, ama köklerini farketmez; köklerinin keşfedilmesi için toprağın kazılması gerekir (Montesquieu, Kitap XXX, Bölüm 1).

İşte, Adam Ferguson ile John Millar'a düşen görev buydu.

İskoç Aydınlanması

Daha önce belirttiğim gibi, Fransız Aydınlanması'nın atomistik bireyciliği, Montesquieu'nün sosyolojik kavrayışlarının, özellikle bütünsel, sistemik bir bütün olarak toplum görüşünün derinleşmesini önlüyordu. Zaten bu yüzden, Diderot'nun projesi olan *Encyclopedia*'da "toplum" maddesi bulunmamaktadır. Diderot gibi Voltaire de, değişmez biçimde, 1750-sonrası Fransız düşüncesinin bireyci rasyonalizmiyle felsefi kuşkuculuğunun içinde kalmıştı. Yalnız Rousseau bir istisnadır, zira, daha önce dikkat çektiğim gibi, onun yapıtları, toplumsal sözleşme teorisi tartışması kapsamında sosyolojik temalarla doludur. Rousseau, *Toplumsal Sözleşme* (1762) ile *Toplumsal Eşitsizliğin Kökenleri Üzerine Söylev* 'de (1755), mülkiyetin yükselişini ve onun işbölümü, eşitsizlik ve toplumsal çatışmayla ilişkisini analiz etmişti. Tabii, Montesquieu gibi Rousseau da, bireysel çıkarların ortak, genel bir iradede özümsendiği organik bir bütün olarak toplumun ve toplumsal alanın özgünlüğünü kavramıştı. Toplum, atomlaşmış bireylerin bir toplamı değildi. Yalnız Rousseau, Montesquieu'den farklı olarak, kökenlere ilgi duyuyordu: Rousseau'ya göre, toplum, bir sözleşmenin ürünü;

kendisini oluşturan bireylerin iradelerinden daha büyük olan bir ahlaki ve kollektif düzen yaratan bir birleşme eylemiydi. Dolayısıyla toplum, hem doğa ilkelerinin (doğanın asıl durumu ile doğal insanın) hem de akıl ilkelerinin, her ikisinin de ürünü oluyordu. Bu noktada, Montesquieu'deki toplum kavramı ile Rousseau'nun toplum kavramı arasında keskin bir karşıtlık bulunduğunu görüyoruz. Montesquieu'ye göre, toplum nesnel yapılar yani öğeler etrafında kurulan bir sistemdi; Rousseau'ya göre ise, toplu biçimde sözde-mistik bir genel iradede örgütlenmiş bireysel iradelere dayalı bir organizmaydı.

Sosyolojinin gelişmesi açısından Montesquieu daha etkili güçtü. On sekizinci yüzyılın ikinci yarısında, Glasgow ve Edinburgh'da çalışan bir grup entellektüel, insan toplumuna ilişkin bilimsel çalışmaları, toplumsal sözleşme teorisinin tamamen zıttı olan yönlerde sürdürüyorlardı. Edinburgh'un Kuzey'in Atinası adıyla ünlenmesini, on sekizinci yüzyılın son yarısında başlıca ilim merkezi olarak yalnızca Paris'le karşılaştırılabilecek bir yere sahip olmasını sağlayan şey, tarihçi William Robertson'un (1721-1793) başarısının yanında, David Hume (1711-1776), Adam Smith (1723-1790), Adam Ferguson (1723-1816) ve John Millar'ın (1735-1801) başarılarıydı. Bu entellektüeller grubuna göre, özgün bir inceleme nesnesi olan toplum, birey ile hükümet arasındaki sözleşmeye dayalı bir ilişkiye sığdırılamazdı; dolayısıyla toplumu, ampirik olarak, doğal yani "kuramsal tarihi" olan özgün bir yapı şeklinde tanımlıyorlardı.

İskoç Aydınlanması'nın entellektüel başarıları üzerine pek çok yorum yapılmışken, onun felsefeye ve iktisada katkılarında yoğunlaşmaya, sosyolojiye katkılarını ise küçümsemeye yönelik bir eğilim de görülmüştür. Smith, Ferguson ve Millar, mülkiyetin toplumsal rolü, yönetim biçimleri, işbölümünün gelişmesi, sanayi emeğinin yabancılaşması ve dilin gelişmesini analiz eden, kritik önemdeki sosyolojik sorun ve problemleri gündeme getirmişlerdi: Bunlar, yalnızca onların çalışmalarının içinde yer alan temalar olmakla kalmıyor; aynı zamanda, ekonomi, felsefe ve tarihin genel çerçevesi içinde, sosyolojik düşüncenin ve teorileştirmenin çekirdeğini de oluşturuyordu.

Bu entellektüeller içinde, sosyolojiyle en az ilgisi olan kişi David Hume olmakla birlikte, Hume'un Smith ve Ferguson üzerinde müthiş bir etkisi vardı. Hume bir ampiristti: Onun epistemolojisi ile toplum felsefesinin omurgasını, deneyim, olgu ve fayda oluşturuyordu. Hume, politik toplumun kökenlerini bireylerin gönüllü boyun eğişlerine bağlamanın, insan deneyimi ve insana ilişkin olguların gerçek tarihsel dünyasını göz ardı etmek olduğunu ileri sürerek, toplumsal sözleşmeye dayalı bir toplum teorisini reddetmekteydi. Toplumsal sözleşme teorisi, aslında sosyolojik bir içerik taşımadığı için dikkate alınmıyordu. Toplumun, insan doğasının evrensel ilkelerinden türetilmesi söz konusu olamazdı, çünkü toplum, her ne kadar tekbiçimlilikle karakterize edilse bile, toplumsal ortamla, özellikle eğitim, âdetler ve alışkanlıkla şekillenmekteydi. Hume, toplumsal faktörlerin, insanın karakterini etkileyen rolünü vurguluyordu.

En önemli faktörlerden birisi, sempatiydi. Sempati toplumsal düzlemde açıklanmaktaydı, çünkü "bütün toplumlarda insanın karşılıklı bağımlılığı o derecede büyüktür ki, hemen hemen hiçbir insani eylem kendi başına yeterli olamaz ya da başkalarının eylemlerini referans almadan yerine getirilemez, zaten failin niyetinin tam olarak görülmesi için de bu zorunludur." Hume, adalet konusunda yazarken, adaletin ortak rızayla yerleştiğini "ve her tekil eylemin, başkalarının da benzer şeyleri yapacağı beklentisiyle yerine getirildiği"ni söylemekteydi. Sempati toplumsaldı, çünkü "grup ve topluluk oluşturma eğilimi, bütün rasyonel yaratıklarda güçlü bir özelliktir." Hume, buna benzer bir şekilde, âdetlerin ve alışkanlıkların irrasyonel güçler değil, toplumun düzgün işlemesi açısından temel önemdeki unsurlar olduğunu ileri sürüyordu. Hume, toplumu bir yapı olarak kavrayan bir anlayış geliştirememiş; genelde, modeli atomistik, yöntemi ise tümdengelimci kalmıştı. Demek ki, insanların birlik oluşturması insan doğasının ürünü olmasına rağmen, Hume'un ilgisi, insan doğasının toplum içinde büründüğü toplumsallık biçimlerine yöneliktir. Hume, insanın eylemini, başkalarının eylemine yönelik olduğu

için, sürekli "toplumsal" özellikli olarak tanımlamaktaydı: "Bir insanı yalnızlığa terkederseniz, ister duygusal ister düşünsel bakımdan olsun, tüm meziyetlerini kaybeder; bunun nedeni, onun yüreğinin, hemcinslerinin yürekleriyle birlikte atmamasıdır." Toplumsal olmayan bir insan, doğa durumu gibi, sadece "felsefi bir kurgu"dan ibarettir.

Hume'un denemeleri, ön-sosyolojik temalarla doludur. Otorite, der Hume, her zaman için, genelde pratik faydası nedeniyle benimsenen, "güç ile rızanın bir karışımı"dır. Hume, onlar arasında işlevsel bir denge bulunduğunu ileri sürerek, mülkiyet ile gücün yakın bir ilişki içinde olduğunu savunur. Ancak sosyolojik temalara yer vermesi, bir filozofu, sosyologa çevirmeye yetmez; bu temalar kendiliğinden, bağımsız bir inceleme nesnesi olarak bütünlüklü bir toplum teorisi de oluşturmaz. Ferguson, Smith ve Millar ise, Hume'dan farklı olarak, analizin temel biriminin "gruplar" (Ferguson'un "askeri birlikleri ve şirketleri") olduğunu düşünüyorlardı; nitekim gruplar da, bundan dolayı, belirli bir modele sahip bir yapı oluşturuyordu. Hume, toplumu insan familyasıyla yaşıt olarak, ya da, "ortak kaygıları olan döl vermelerinde yeni bir bağ ortaya çıkana" kadar cinsel birliği sağlayan ve muhafaza eden bir toplumsal grup olarak tanımlarken, Aristoteles'i izlemekteydi. Hume, insan familyasının, dolayısıyla toplumun evrenselliğini, cinsel arzuya bağlıyordu. Ferguson ise, ailenin oluşumu sürecinde cinsel arzunun önemi konusunda Hume'la aynı görüşteyken ve insani içgüdülerin varlığına dikkat çekerken; aile kurumunun oluşması ve onun toplumsallaşmaya, anne baba ile çocuk arasındaki zorunlu bağın oluşmasına katkısıyla daha ilgiliydi. Yine de, Hume'un tümdengelimci yaklaşımı ile Ferguson'un tümevarımcı, ampirik bakış açısı arasındaki bu ayrım kesinlikle net olmamakla birlikte, Ferguson, Smith ve Millar'ın çalışmalarında, toplumun kurumsal ve yapısal temelinin sosyolojik bir analizini yapma yönünde belirgin bir eğilim görülmektedir. Ferguson'un *Sivil Toplumun Tarihi Üzerine Deneme*'si (1767), Hume'un 1740'ların daha kurgusal denemeleri karşısında başlı başına bir ilerlemeyi temsil eder.

Yöntem Sorunları

Daha önce ileri sürmüş olduğum gibi, on dokuzuncu yüzyıla kadar, iktisat, felsefe ve tarihten ayrı tutulabilecek bir sosyoloji yoktu. On sekizinci yüzyıl düşüncesinde özgün bir sosyolojik çerçeve ya da perspektif yoktu ama, ekonomik, politik ve tarihsel perspektifler içinde varlığını sürdüren bir ampirik metodoloji ile sosyolojik kavramların bir nüvesinden söz edilebilirdi. Adam Smith'in yazılarında, birbiriyle ilintili olmakla birlikte üç ayrı analiz düzeyi (ekonomik, felsefi ve sosyolojik düzeyler) saptanabilmektedir. *Ulusların Zenginliği*'nde işbölümünün ekonomik ve toplumsal sonuçları eşit derecede vurgulanmıştır. İskoç Aydınlanması'nın sosyolojiye katkısının dikkat çekici yanı, toplumun bir süreç oluşturduğunun; ampirik bilimin yöntemleriyle saptanıp analiz edilebilecek olan, özgül ekonomik, toplumsal ve tarihsel güçlerin ürünü olduğunun açıkça farkında olmasıdır. Toplum, tarihsel soruşturmanın bir kategorisi ve nesnel, maddi nedenlerin ürünüydü.

İskoçlar, toplumun "ilahi kökenleri" teorisini de, yüce yasa koyucu teorisini de reddediyorlardı. Teorik ya da "konjonktürel tarih" (yaklaşım bu şekilde adlandırılıyordu, ancak bu yanıltıcıdır, çünkü buradaki niyet, konjonktürel değil, pozitif bilgiye dayanan bir tarih ve toplum bilimiydi, dolayısıyla en iyi anlamıyla teorikti), Montesquieu'nün genel karşılaştırmalı perspektifiyle yüzeysel bir benzerlik taşıyordu. Oysa İskoçlar, toplumsal değişim problemiyle ve bir toplum tipinden başka bir toplum tipine geçişe yol açan nedenlerle, başka herşeyden daha çok ilgileniyorlardı. Millar şöyle yazıyordu:

> Hukuk ve yönetim sistemlerinin nedenlerini araştırırken... kuşku götürmez biçimde, ortamdaki farklılıklara... toprağın verimliliğine ya da çoraklığına, ürünlerinin niteliğine, geçinmek için gerekli olan emek türüne, tek bir toplulukta biraraya gelen bireylerin sayısına, onların sanatlardaki ustalığına başvurmamız gerekir... Bu ve buna benzer tekil olgularda sık sık görülen çeşitlilik, insan topluluğu üzerinde muazzam bir

> etki yapıyor olmalıdır; tıpkı, onların eğilimleri ve uğraşlarına belirli bir yön kazandırarak, o yöne denk düşen alışkanlık, huy ve düşünme biçimlerinin üretilmesi gerektiği gibi (Millar; Lehmann, 1960, içinde).

Demek ki, toplumsal çeşitlilik, büyük ölçüde ekonomik faktörlerden oluşan temel bir yapıyla açıklanabilir. Bununla birlikte, Millar'ın karşılaştırmalı yaklaşımı, çeşitliliği ve tekbiçimliliği, "kaba" toplumdan "incelmiş" topluma geçiş ekseninde analiz etmeyi tasarlıyordu. Aynı şekilde Ferguson da, yönetim biçimlerini, mülkiyet, toplumsal tabakalaşma, işbölümü ve toplumsal çatışmalarla ilişkilendirmekteydi. Ferguson'un bakışı politik topluma değil, sivil topluma yönelikti. Demek ki, İskoçların toplumlar tipolojisi –yani, vahşi, barbar ve "incelmiş" toplumlar (Ferguson), avcı, hayvan yetiştiricisi, tarımsal ve ticari toplumlar (Millar, Smith)– her birinde başat olan üretim tarzına dayalı biçimleri oluşturmaktaydı. İskoç yazarlar, toplumları bu temelde tanımladıktan sonra, o toplumlarda değişmeye yol açan başat kurum ve mekanizmaları analiz etmeye girişmişlerdi. Düşüncelerinde büyük yer kaplayan bir kurum da toplumsal tabakalaşmaydı.

Sınıfın Ortaya Çıkışı

Toplumsal tabakalaşma olgusunu ne Hume ne de Montesquieu derinlikli bir biçimde tartışmışlardı. Montesquieu'nün ilgisi, muhtemel çatışma ve farklılaşma kaynaklarına değil, organik bütünler oluşturan toplumlara dönüktü. Montesquieu'de bir geçiş teorisi yoktu; onun eşzamanlı modeli, enerji kaynaklarını, dolayısıyla yapısal değişim kaynaklarını ortadan kaldıran bir toplumu temel alıyordu.

Adam Smith'e göre, ticari bir toplumun gelişmesi, çıplak gözle görülebilen üç ayrı sınıfa; toprak sahiplerine, kapitalistlere ve emekçilere ("her uygar toplumun üç büyük ve kurucu zümresi") bölünen bir toplumsal yapı üretmişti. Ferguson ve

Millar gibi Smith de toplumsal sınıf kavramını kullanmamakla birlikte, onun -ve özellikle Millar'ın- çalışmalarında, sosyolojik bir kategori olarak bir sınıf teorisinin ifade edildiğinden kuşku duyulamaz. Smith'in üç toplumsal "zümre" ile ekonomik öğeler arasında kurduğu ilişki muğlak değildir: Bu üç grup, gelirlerini, ranttan, kârdan ve ücretlerden sağlamaktadır. Mülkiyet, toplumsal farklılaşmanın temelini; toplumsal değişimle sıkı sıkıya bağlı olan ve "toplumun her köşesi"ni kaplayan "doğal nüfuz ve otorite kaynağı"nı oluşturur. Millar, aslında, toplumsal gelişmenin, ister istemez, "kendine denk düşen mertebelerin sınıflandırılması ve tabiyeti"ni aralıksız biçimde yürürlüğe sokan toplumsal eşitsizliği ürettiğini ileri sürmekteydi. Millar, tarihin ekonomik bir yorumunu yapmaktadır:

> Mülkiyetin insanlar arasındaki paylaşımı, onların sivil yönetimdeki rolünü azaltmaya ve politik yapılarının biçimini belirlemeye katkıda bulunan başlıca etkendir. Yoksullar, doğal olarak, geçimlerini sağladıkları zenginlere bağımlı kalır; bireylerin tesadüfler sonucunda sahip oldukları zenginlik basamaklarına göre de, tedrici biçimde bir mertebeler merdiveni şekillenir ve bazı kişiler, herhangi bir karşı koyuş olmadan, farklı derecelerde güce sahip olurlar (Millar; Lehmann, 1960, içinde).

Millar'ın iddiasına göre, sanayi-öncesi toplumda, toplumsal tabakalaşma büyük ölçüde işleve dayanıyordu: Sözgelimi, avcılık ve balıkçılıkla geçinen toplumlarda otoritenin temelini, cesaret, kuvvet ve askeri ustalık gibi çarpıcı kişisel beceriler oluşturmaktaydı. Ne var ki işleve bağlı olan ayrımlar kalıcı değildir ve "kalıcı bir etki ve otorite sağlayamaz." Ancak, tarımın ve yerleşik bir geçim tarzının gelişmesiyle birlikte, mülkiyet de giderek özel ellerde toplanmaya başlanmış ve böylece sürekli bir mertebe farklılığı ortaya çıkmıştı: Otorite, istikrarlı ve kurumsal bir hal almıştı.

Millar'a göre, ticari toplum, işbölümü aracılığıyla zararlı etkiler doğurmaktadır. Gerek Millar gerekse Ferguson, toplumsal tabakalaşmanın işbölümüyle ilişkisinin farkında olarak, işte

uzmanlaşmaya sosyolojik bir açıdan yaklaşıyorlardı. Onların analizi, önceki tartışmalardan keskin bir kopuşu temsil ediyordu, çünkü, Montesquieu ile Hume işbölümünün ekonomik boyutuna dikkat çekmiş olsalar bile, işbölümünün toplumsal etkilerini önemsememişler ve onun genel, yapısal önemini kavrayamamışlardı. Bundan dolayı Ferguson, işbölümünün, ekonomik olduğu kadar toplumsal bir kurum olduğuna işaret etmekteydi; işbölümü sayesinde, beceri gerektiren işlevleri, yapılması ne düşünce ne de "hüner" gerektiren işlerden ayırmak mümkün oluyordu. Sonuçta, çalışma, "duygunun ve aklın tamamen bastırıldığı koşullarda" ve "cehaletin, fahişeliğin olduğu kadar sanayinin de anası olduğu" bir ortamda daha etkin hale gelmekteydi. Ferguson ünlü bir pasajında şöyle yazıyordu:

> Manüfaktür... en çok, zihne en az gerek duyulan ve atölyenin, tahayyül etmek için fazla bir çaba harcamaya gerek kalmadan, parçaları insandan oluşan bir motor gibi düşünülebileceği yerlerde gelişir (Ferguson, 1966, s.182-183).

Mekanik emek bu şekilde bölündükçe, diğer faaliyetler de bölünmektedir: "Toplum ilerledikçe, diğer işler gibi, felsefe veya fikir yürütme de, yurttaşların belirli bir sınıfının başlıca ya da tek uğraşı ve mesleği haline gelmekte ve bu alan, çok sayıda farklı alt kollara ayrılmaktadır." İşbölümü total bir süreçtir; Ferguson, aslında, özgün ve ayrı bir inceleme alanı olarak sosyolojinin temelini ana hatlarıyla ortaya koymuştur. Etkinlik ve beceriklilik normları, felsefe ve sanayi için de aynı derecede geçerlidir, "daha fazla çalışma yapıldıkça... bilimin miktarı da onunla birlikte büyük ölçüde artar." Ferguson'un düşüncesine göre, uzmanlaşma, "bütün"ün ortadan kalkmasına yol açar. İmalatla ilgili meslekler, filozofun mesleğinden farklı olarak, insan zekâsını köreltir; iş daha küçük parçalara bölündükçe fikirler azalır; insanlar daha fazla çalıştıkça, düşünmeye ve araştırmaya ayıracakları zaman azalır. Toplumsal gelişme gerçekten de çift uçludur. Millar'ın yazdığı gibi:

> Yaptıkları işler, dikkatlerini başka bir şeyle dağıtmadan, zihinlerinde tek bir hedefi tutmalarını gerektirdiği için, düşünmemeyi alışkanlık haline getirir, herhangi bir beklentileri olmadığı için ruh gibi çalışır, gelecekte alacakları paradan, dinlenme ve uykudan başka bir şey düşünmezler (Millar; Lehmann, 1960, içinde).

"İncelmiş" bir toplumun sonucu olan sanayinin gelişmesinin niyet edilmemiş etkilerinden birisi, insanlığın giderek, zihinsel yetilerinden arındırılmış ve "basit bir emek aracına dönüştürülmüş" olarak makinelere benzemesidir.

Toplumsal Değişimin Diyalektiği

On dokuzuncu yüzyıl sosyolojisiyle karşılaştırıldığında teorileştirilmemiş olarak kalmasına rağmen, sınıf ve sanayi toplumu kavramları İskoçların analizlerinde örtük biçimde bulunmaktadır. Ferguson ile Millar, sanayiye dayalı değişimin insan kültüründe bir ilerleme kaynağı olduğunu saptamışlar, ancak beraberinde, kaçınılmaz olarak insani özün boşalmasını ve yabancılaşmayı getirdiğini de görmüşlerdi. Toplumsal gelişme çelişkiliydi. Bu, toplumsal gelişmenin bir aşamasından başka bir aşamasına geçişi temel alan ve İskoçların sosyolojik düşünceye katkılarının özünü oluşturan analizdir.

Toplumsal gelişme, hem ekonomik güçlerle, hem de grupların ve kuşakların içiçe geçmiş çabalarıyla sağlanıyordu. Toplumsal değişim, maddi ortamı, ekonomik ve politik örgütlenmeyi ve işbölümünü kapsayan kollektif bir olgu olarak (bireysel bir olgu olarak değil) kavranmaktaydı. Anahtar faktör, mülkiyetti. Toplumsal gelişme konusunda böylesine katı bir determinist anlayış, insan failin eylemlerini sınırlar; Millar tesadüfi nedenleri ve kişilikleri kendi tarihsel şemasına dahil ederken, temel eğilim mekanistiktir. Yine de Ferguson, sürekli olarak, insan failin aktif doğasını, "olumsuzlukları kaldırmak" ve ortamı iyileştirmek yönündeki doğal eğilimi vurguluyordu. Ferguson

şöyle yazıyordu: "İnsan, dinlensin diye yaratılmamıştır... her dost canlısı ve saygın olma özelliği aktif bir güçtür... ve insanın, kendi türünden olan diğer yaratıkların dikkatini çekip ilişki kurmak için etrafını saran ışık... yalnızca onun hareketliliği sürdükçe parlar." Ferguson, insanlığın haz peşinde olduğunu düşünen faydacı anlayışa karşıt olarak, "insan yaşamının en hareketli olayları güvenliğe ve rahatlığa davetiyeler değil, tehlikeye ve zorluklara çağrılardır" derken; Robertson da, "'doğanın eli'ne atfettiğimiz verimliliğin küçücük bir parçasının bile insanın eseri olmadığını" ileri sürüyordu.

Böylece Vico'nun "iradeciliği" bu dilegetirişlerde bir yankı bulmaktadır, ancak aktif bir fail ile belirleyici ortam anlayışında örtük biçimde varolan düalizm de hiçbir zaman yeterli bir çözüme kavuşturulmamıştır. Burada önemli olan nokta, toplumsal değişimin, gerek nesnel yapısı –özellikle üretim tarzı– ve gerekse aktif öznesiyle, bir süreç olarak kavranmasıdır. Değişim, insanın eyleminin büyük ölçüde maksat dışı sonucu olarak ortaya çıktığına göre, diyalektiktir. "Yığınların her hareketi ve her adımı, geleceğe aynı derecede kör kalınarak atılır; uluslar, insanın tasarım gücünün uygulamasına değil, aslında insanın eyleminin ürünü olan kurulu düzenlere denk düşmektedir," (Ferguson, 1966, s.210, 245). Vico'nun "tartışma götürmez hakikati", Ferguson'un analizinde sosyolojik bir anlam kazanırken; Smith'in *Ulusların Zenginliği*'nde, özel ve egoist çıkarlar, "toplumun çıkarı"nı belirli bir niyet gütmeden ya da onu bilmeden gözeten bir "görünmez el" aracılığıyla kollektif toplumsal yarara dönüşmüş olur. Smith'in anlayışı, tarihsel sürecin insanın bencilliği ve başarısızlıklarını giderip düzeltiğine bakılırsa, Vico'nunkine benzemektedir: Başka bir deyişle, tarihte, onun aktif faillerinden kaçan bir mantık vardır. Smith'in insan eyleminin önceden tahmin edilmeyen etkilerine dayandırdığı teorisi örtük biçimde tarihsici iken, Ferguson'un yaklaşımı, tam tersine, ampirik ve anti-tarihsicidir. Böylece Smith, ticari toplumun gelişmesini tartışırken, ilk başta, feodal toplumun ve feodal mülkiyet biçiminin çöküşüne yol açan yapısal güçleri, ticaretin ve manifaktürün zorunlu evrimini

anlatmaktaydı. Smith'e göre, bu geçişi anlamanın anahtarı, birbiriyle mücadele eden iki toplumsal grubun (toplumsal statü ve şeref kaygıları nedeniyle kendilerinin tedrici yoksullaşmalarını hazırlayan zengin baronlar ile imal ettikleri mallarla büyük toprak sahiplerinin yıkımına neden olan daha dünyevi ve etkin tüccar sınıfı) eylemleriydi. Yükselen tüccar sınıfı, onların tarımı arazilerini satın alıp verimli ve kârlı duruma getirerek, toprak sahibi grupların yerini almaktaydı. Smith'in buradaki varsayımı, tarımdan gelen zenginliğin ticaretten elde edilen zenginliğe göre daha kalıcı olduğu yönündeydi; ancak onun daha çok önem verdiği nokta, toplumsal değişimin, kendi çıkarlarının peşinde koşturan ve kamunun yararını bir nebze olsun gözetmeyen toplumsal gruplar tarafından bilinçsizce gerçekleştirildiği düşüncesidir.

> Tamamen çocukça bir gururu doyurmak, büyük mülk sahiplerinin tek güdüsüydü. Tüccarlar ile zanaatkârlar, çok daha az gülünç biçimde, bir peninin kazanılabileceği her yerde bir peni elde etmekten ibaret olan satıcı ilkelerinin peşinden giderek sadece kendi çıkarlarını gözetiyorlardı. Onlar, bir yanıyla çılgınlığı, öbür yanıyla verimliliği yansıtan büyük devrimin adım adım gerçekleştiğinin bilgisine sahip olmadıkları gibi, bunu öngörmeleri de söz konusu değildi (Smith, 1970).

Smith'in "gizli el"i (son kertede tarihsici ve dinsel bir nosyondur bu), sivil toplumun merkezkaç eğilimlerini, mülk sahipliği, işbölümü ve toplumsal sınıfların karmaşık yapısını, çıkarlar arasında bir uyum ve denge sağlayarak düzenlemeyi başarır. Smith'in yaklaşımı temelde iyimserdir: İşbölümünün kötü etkileri, eğitimle, dinle ve piyasa güçlerinin toplu işleyişiyle dengelenebilir.

Buna karşılık Ferguson, toplumsal grupların üyeleri olan bireylerin toplumsal eylemleri ile daha geniş kapsamlı, kollektif tarihsel süreç arasında bir bağ kurmamıştı. Gerçekte birey, Ferguson'a göre, doğa durumunda olduğu gibi, sadece bir kurgudan ibaretti. İnsan bir topluluğun üyesiydi, "bir bütünün

parçasıydı" ve eylemleri de kollektif olduğu için toplumsaldı. Ferguson'un toplumsal eylemin öngörülemeyen etkilerine bakışında, ya da, tarihsel anlamı tarihin oluşumunu sağlayan insan öznelerden ayıran yüzeysel iyimserliğinde Smith'in bireyciliğinden hiçbir iz yoktur. Kuşkusuz toplum içinde uyum vardı, ama çatışma (temel bir tarihsel sürece mal edilemeyecek bir çatışma) da vardı. Çatışmasız bir toplum da, yapı da, süreç de yoktu. Ferguson, "ulusların rekabeti ve fiili savaş" olmadan, "sivil toplumun kendi başına bir amaç ya da biçim bulamayacağını" yazıyordu. Burada çatışma, toplumsal bağlar ile topluluk duygusunu güçlendiren bir işlev görmektedir. Zaten devlet de, "özel çıkarların çatışması"yla karakterize edilen bu "işlenmiş" toplumlarda kurumsallaşan savaşlarla kurulmuştu. Nitekim Ferguson'un, on sekizinci yüzyılın bütün yazarlarından ayrılarak, modern bir sosyolojik bakış açısına yaklaşmasını sağlayan da kesinlikle bu formülasyonlardır.

Montesquieu-sonrası Fransız Aydınlanması'nın atomistik bireyciliği, hakikaten sosyolojik nitelikte olan bir toplum kavramının geliştirilmesini önlüyordu. Ferguson'a göre, toplum, toplum biliminin "başlıca nesnesi"ni parçanın bütünle ilişkisinin oluşturduğu belirli bir yapı olarak kavranmaktaydı. Montesquieu gibi İskoç Aydınlanması yazarları da, toplumun gelişigüzel ve tesadüfi bir sürecin ürünü olduğu görüşünü reddederek, toplumsal fenomenlerin yapısal bir niteliği bulunduğunu vurguluyorlardı. Ferguson ile Smith, toplumsal eylemin maksat dışı sonuçlarıyla ilgili görüşleriyle, toplumu hem bir yapı hem de süreç olarak gören bir anlayışı benimseme yönünde, Montesquieu'nün eşzamanlı, sistemik toplum tanımının statik sınırlılıklarını aşıyorlardı. İskoçların toplum teorisine katkılarının özünde, bazı sosyoloji tarihçilerinin iddia ettiği gibi, insanlığın toplumsal boyutlarını vurgulamaları ve özgül maddi güçlerin toplumsal etkilerini analiz etmeleri değil, insan fail ile yapı arasındaki bu karmaşık ilişki yatmaktadır. Ne var ki, kendilerinden sonra ortaya çıkacak olan on dokuzuncu yüzyıl sosyolojisinde, Ferguson, Millar ve Smith'in çalışmalarında geliştirilen içgörülerin pek çoğu kaybolacaktır. Oysa Vico, Montes-

quieu ve Ferguson, insan toplumu, kültür ve tarihsel değişimle insanın eylemi, nesnel toplumsal yasalar ve tarihsel evrim arasındaki ilişkiyle ilgili bir bilimin temellerini atıp, bu bilimin asli sorunlarını ortaya koymuşlardı. Belirli yasalar ve evrelerle gelişen organik bir sistem olarak toplum kavramı artık yerleşmiş durumdaydı. Nitekim sosyolojinin gerçek tarihi, Saint-Simon, Comte ve pozitivist geleneğin çalışmalarıyla, tam bu noktada başlamaktadır.

2

SANAYİLEŞME VE SOSYOLOJİK POZİTİVİZMİN YÜKSELİŞİ

Vico, Montesquieu ve Ferguson'un toplum düşünceleri, hümanist değerlere, insan kültürü ve tarihinin incelenmesinde bilimin uygulanmasına ve insanlığın çevre üzerinde denetim kurmasına derinden beslenen bir inançla karakterize edilmektedir. On sekizinci yüzyılın Aydınlanması, David Hume'un adlandırmasıyla ahlaki bilimleri (psikoloji, politik ekonomi ve oluşum halindeki bir sosyoloji) ortaya çıkarmıştı; bunların hepsi de ortak bir temayı, toplumun gelişmesinin beraberinde toplumsallığın artışını da getirdiğini savunuyordu: Hume, "Sanatlarda Gelişme" adlı denemesinde, sanayi, bilgi ve insanlığın, birbirlerine "kopmaz bir zincir"le bağlandıklarını yazıyordu. Bu ayrı ama birbiriyle ilgili bilimlerin ortaya çıkması, bir ölçüde, yeni bir okuyucu kitlesinin (bir yandan nüfusun büyük çoğunluğunun cahilliği karşısında görece önemsiz kalmakla birlikte, öbür yandan kültürün dünyevileşmesinde ve yazarın vesayetten kurtulmasında gerçek ve önemli bir unsur olan bir kitlenin) gelişmesinin ürünüydü. Diderot'nun *Rameau'nun Yeğeni* (1779) adlı romanında, sanatçının ilk tutkusunun "köleliğin olmadığı yaşama yolları"nı sağlamak olduğu söylenir ve bu anlayış çağdaşı besteciler, filozoflar ile iktisatçılar tarafından yaygın biçimde paylaşılan bir tutumdur. Refah içinde olan ve okuyan, liberal orta sınıftan insanlar, okuma yazma kurumlarının, kulüplerin ve derneklerin çoğalmasını cesaretlendiriyorlardı; ticari bir alan olarak yayıncılık da dünyevi bir hümanizmin gelişmesini teşvik etmekteydi. Diderot'nun yazdığına göre, insan, varlığını anlamlı hale getiren şeylerin

merkezinde durur ve daima orada duracaktır. Ferguson, biyolojik ya da organizmayla ilintili tüm metaforları reddederken, Aydınlanma düşüncesinin bu hümanist özünü dile getirmekteydi: İnsanlığın asıl inceleme alanı insandır ve "başka hayvanlarla benzerlik kurarak onun doğasıyla ilgili hiçbir şey öğrenemeyiz" (Ferguson, 1966, s.6).

Fakat, Aydınlanma'nın sosyolojinin gelişmesiyle ilişkisi, basitçe hümanizm düşüncesinin ortaya atılmasıyla sınırlı değildir: Aydınlanma, felsefenin akla, özgürlüğe ve bireyciliğe yaptığı vurgunun yanı sıra, nesnel, kollektif güçler olarak toplum ve toplumsal gelişme kavramlarının vurgulanmasını da kapsıyordu. Bu çerçevede on dokuzuncu yüzyıl ile yirminci yüzyıl başındaki sosyolojiye katkıda bulunan üç genel düşünce akımı saptanabilir: Birincisi, yaratıcı ve aktif insan özneyi vurgulayan ve doğa bilimi yöntemlerinin kültürel analizde basit biçimde uygulanmasını reddeden, Vico'nun hümanist tarihsiciliği; ikincisi, nesnel olgular ve onun yanında doğa biliminin toplum incelemeleriyle ilintisi üzerinde duran Montesquieu, Millar ve daha az ölçüde Ferguson'un mekanik toplum teorisi; üçüncüsü, eleştirel rasyonalizmleriyle (bireyi batıl inançlardan ve entellektüel yanlışlara düşmekten kurtaracak olan bir rasyonalizmdir bu) toplumsal dünyanın bilimsel açıdan kavranmasını hedefleyen *filozoflar*, Voltaire, Diderot ile Rousseau. İskoç Aydınlanması da Fransız Aydınlanması da, modern bilimin ilkeleri, metafiziğin reddedilmesi, olguların değerlerden ayrılması ve nesnellik olasılığına duyulan inanç üzerinde kurulmuştu. Bilim, konjonktüre değil, olgulara dayalı olduğu için pozitifti: Dolayısıyla, on dokuzuncu yüzyıl pozitivizminin kökenleri, eleştirel ve -tarihsel koşullar dikkate alındığında- devrimci nitelikte bir pozitivizm olan Montesquieu ile Ferguson'un çalışmalarına dayandırılabilir.

Ampirizm ve Pozitivizm

Pozitivizm, Aydınlanma geleneğinin ayrılmaz bir parçasını

oluşturuyordu: Bilim ve olgular, metafiziğin ve spekülasyonun karşısındaydı; inancın ve vahyin bilgi kaynakları olarak görülmesi artık kabul edilemezdi. Yine de pozitivizm, ikisi de tarihsel ve teorik açıdan birbiriyle yakından bağlı olmasına rağmen, bu aşırı derecede genel anlamıyla ampirizmden ayrılmalıdır. Sosyolojik pozitivizmin başlangıcı, on dokuzuncu yüzyılın başında Auguste Comte'un (1798-1857) çalışmalarına dayanmaktadır. Comte'un metafiziğe yönelttiği saldırılar, metafizik felsefe biçimlerinin hiçbirisinin "olgu ve varoluş konularına ilişkin bir akıl yürütme" içermediğini, "safsata ve yanılsama"dan ibaret olan sayfalarla dolu olduğunu söyleyen Hume'un saldırıları kadar keskindi. Hume'un felsefesi, öz olarak, deneyim ve nesnel olgular kavramlarına bağlı kaldığında ampirist bir içerik taşıyor ve sosyolojik pozitivizmle ortak bir bakış açısını yansıtıyordu.

Bacon, Locke ve Descartes'ın çalışmalarına dayanan on sekizinci yüzyılın ampirist felsefesi, insanın bilgisinin temelini deneyime bağlayan, bilimin temelini ise deney, çıkarım ve gözleme dayandıran bir epistemoloji geliştirmişti. Ampirizm, duyular aracılığıyla öğrenilmiş bir dışsal dünyanın varlığını öngörüyordu; yalnızca deneyimle test edilebilecek olan bilgi, hakikaten bilimseldi. Böylece bilgi, yararlı ve işlevsel, dünyevi ve yenilikçi özellikler taşıyan, toplumsal bir ürün olarak tanımlanmaktaydı. Gelgelelim, deneyimin ham verilerinin bilgiye dönüşmesi, basit bir mekanik süreç değil; insan zihninin, bu verileri yargı, ölçme ve karşılaştırma gibi içkin kategorilerle işlemesine bağlıydı. Bunun için Descartes, bilginin oluşumunda duyusal deneyin önemini vurgulamış olmasına rağmen, bilginin aynı ölçüde de matematik ve mantıktan türetilen ilkelerle geliştirildiği görüşünü savunuyordu. Ampirizm, aslında tutarsız bir doktrin; deneyimden bağımsız zihin yasaları ile düşünce yasaları varolduğunu ilan etmiş olan materyalist bir epistemolojiydi. Pozitivizmin, öznenin deneyimle ilişkisinin mekanik, pasif yönlerini güçlendirerek geliştirmiş olduğu şey, bilmenin aktif ve pasif nitelikleri arasındaki bu düalizmdir. Ampirizm zihnin yasalarını araştırırken, pozitivizm de tarihsel değişimin dışsal

yasalarını ortaya koyuyor ve toplumu dışsal bir veri olarak, gözlem ve deneyim aracılığıyla öğrenilip doğrulanan bir olgular yapısı olarak tanımlıyordu.

Şu halde, ampirizm bir kavramlar teorisi geliştirirken, pozitivizm de bir toplum anlayışı geliştirmişti. Ama her ikisi de, insanın bilincindeki aktif öğeyi küçültmeye eğilimliydi: Örneğin, bazı Aydınlanma filozofları, Locke ile Descartes'ın insan zihninin doğal faaliyetlerine yaptığı vurguyu silmeye çalışıyor, böylece insan özneyi dışsal bir çevrenin ürünü olarak tanımlıyorlardı. Aydınlanma felsefesinin özünde bir çelişki bulunmaktadır: Bir yanda, insanın mükemmel olabilme ve ilerleme gösterme anlayışları, aklın cehalet ve batıl inanç karşısında zafer kazanması, insanlığın eğitiminde fikirlerin rolüne duyulan inanç varken; öbür yanda, fikirlerin büyük ölçüde dışsal ortamın ve deneyimin zorunlu sonuçları olduğu teorisi vardı. Dolayısıyla, insan özne pasif bir temelde kavranmaktaydı: Özne de fikirler de gölge-fenomen güçleri oluşturuyordu; onların varlığı, başka, farklı öğelerin işleyişine bağlıydı. Bu saptama, her Aydınlanma filozofunun bu mekanik materyalizm biçimini kabul ettiğini varsaymak anlamına gelmez: Onların bazıları, bilginin *a priori* kategorilere dayalı olarak çıkarılan sonuçlardan geldiğini, insan aklının mistik ve dinsel düşüncelerden kurtulunca, nesnel bilgiyi geliştirme özgürlüğüne kavuşacağını ileri sürmekteydiler.

Filozoflar, özel olarak, bir yandan insanın bilincinin biçimlerini ve hareket tarzlarını maddi koşulların belirlediğini ileri süren, öbür yandan da, insanlığın özgürlük ve akıl nosyonları sayesinde geleneksel ideolojilerin kölelikten ve cehaletten kurtarılıp eğitileceği doğrultusundaki iradeci görüşü savunan, üç bir felsefi düalizm biçimi geliştirmişlerdi. Demek ki, Aydınlanma felsefesinin rasyonalist iyimserliği, bilimin önkabullerinin kılavuzluğunda, insan aklının ilkeleri temelinde toplumu yeniden kurabilecek olan özgür bireye dayanıyordu. Akıl, aslında ampirik gerçeklikten daha üstteydi.

Fransız Devrimi ve Sosyoloji

Daha önce görmüş olduğumuz gibi, pozitivizmin kökeni, Aydınlanma'nın materyalist felsefesine uzanıyordu. Pozitivizm, felsefi ve sosyolojik bir hareket olarak, bilimin her türlü bilginin temeli olduğuna inanmayı (adlandırıldığı biçimiyle, bilimciliği), toplum teorisinde istatistiki analizlerin kullanılmasını, toplumsal fenomenler için nedensel açıklamalar aranmasını ve tarihsel değişimin ya da insan doğasının temel yasalarını da kapsayan çeşitli farklı anlamları taşıyordu. Ancak on sekizinci yüzyıl Aydınlanma pozitivizmi öz olarak eleştirel ve devrimciydi; onun felsefi bireyciliğinin ve insan aklının temel ilkeleri, büyük ölçüde, dini ve geçmişin kalıntısı olan toplumsal kurumları düzenleyen Mutlakiyetçi devletin irrasyonel güçlerini hedef almıştı. Kurumların, aklın ilkeleriyle uyum içinde olması gerektiği ileri sürülüyordu. Bilgi, yalnızca deneyim ve ampirik irdeleme sayesinde edinilir: Gerçeklik, Tanrı'yla kavranamaz.

Bu eleştirel pozitivizmin on dokuzuncu yüzyıl sosyolojik pozitivizmine dönüşmesi, devrim-sonrası Fransası'nda gerçekleşmiştir. On dokuzuncu yüzyılın sosyolojik pozitivizmi, başından beri, Aydınlanma felsefesinin bireyci atomizmine karşıydı. Burada Montesquieu'yü ve Ferguson'u istisna sayarsak, on sekizinci yüzyıl toplum düşüncesinin bir sistem ve nesnel bir yapı olarak bir toplum teorisi geliştirememiş olduğunun vurgulanması gerekmektedir. Toplumu bir totallik olarak gören bir teori, bağımsız bir ampirik bilim gibi sosyoloji açısından da temel bir önem taşır; parçaların bütünle ilişkisi, din ve aile gibi kurumların toplumsal rolüyle işlevlerine yönelik araştırmalara kılavuzluk eden metodolojik aksiyomu oluşturur. Zaten rasyonalist bir atomistik çerçeve içinde geliştirilemeyecek olan tam da bu yaklaşımdı. Aydınlanma felsefesi, *filozofların* irrasyonel etiketini yapıştırdıkları kurumların önemini fiilen en alt düzeye indirmişti. Özel olarak da, insanın mükemmelliğine ve ilerlemesine ağırlıklı bir vurgu yapıldığı göz önüne getirildiğinde, değişim içindeki süreklilik problemi yeterli bir şekilde ortaya koyulamıyordu. Tarihsel geçmişte oluşmuş olan din gibi,

irrasyonel olarak adlandırılan kurumlar, şimdiki zamanla aktif ilişkileri çerçevesinde kavramsallaştırılamıyordu: Toplumu bir bütün olarak gören bir yaklaşımdan yoksun olan rasyonalist düşünce, dinsel fikirleri, toplumun idamesinde hiçbir kayda değer ve pozitif rol oynamayan, çemberin dışında ve geçmişin kalıntısı öğeler olarak tanımlamıştı.

Fransız Devrimi, bu rasyonalist varsayımlara meydan okuyan bir etki yapmıştı. Aydınlanma felsefesinin, faal bir toplum açısından zorunlu toplumsal bağları fiilen yaratan geleneksel kurumlara yönelik analizleri yetersiz bulunuyordu. Felsefi rasyonalizmin üç etkili eleştirmeni, Edmund Burke (1729-1797), Louis de Bonald (1754-1840) ile Joseph de Maistre (1754-1821), Aydınlanma filozoflarının geliştirdiği bireyci toplum anlayışını, onun "negatif" ve "eleşirel" ilkelerini geleneksel otorite tarzlarının çöküşüyle ve toplumsal bağların organik doğasıyla özdeşleştirerek reddediyorlardı.

Toplum, "irrasyonel" ve geleneksel öğelerin aktif, kurucu bir rol oynadığı organik bir bütün olarak tanımlanıyordu. Din ile aile, bütünün ayrılmaz parçalarıydı. Aydınlanma'nın sahip çıktığı "insanın doğal hakları" sloganı ile toplumsal sözleşme teorisinde yüceltilmiş olan rasyonel ilkeler, hiyerarşiyi, ödevi ve kollektif yararı vurgulayan bir toplum anlayışı lehine reddedilmekteydi. Bonald bu durumu şu sözlerle dile getiriyordu: "Modern felsefe okulları, modern insanın felsefesini, Ben'in felsefesini üretmiştir... Bense toplumsal insanın felsefesini, Biz'in felsefesini üretmek istiyorum." Toplumu bir organizma olarak gören tanım, onun içsel "tin"ini yani "ruh"unu, doğası itibariyle temelde dinsel olan bir özü temel alıyordu. Bunun için, Bonald ile Maistre, açıklayıcı bir bütün kavramı geliştirmişlerdi; bu bütünün çeşitli parçaları, içsel özü ve ruhu yansıtmaktaydı. Organik bütünün tüm öğeleri, indirgenemez bir özün ifadeleri olarak, ayrılmaz biçimde birbirine bağlıydı.

Demek ki, toplumsal biçimleri analiz etmenin aracı olarak ortaya konulan ampirik bilimin reddedilmesi, bu organik totallik nosyonuyla bağlantılıydı. Maistre ile Bonald'a göre, toplum akılla ya da bilimle değil, sezgiyle kavranmalıydı. Sezgiye ve

duyguya beslenen bu inanç, eski rejimin çöküşünü izleyen devrimden sonraki dönemdeki, yeni bir politik otorite kaynağı keşfetme girişimleriyle bağlantılıdır. Devrim ile sanayileşme, yeni türde bir toplum, eski geleneksel değerlerin artık ağırlıklarını kaybettiği bir toplum yaratmaktaydı. Bütün bunların sonucu, ailenin, loncaların ve feodalizmin katı zümre sistemine benzeyen, hiyerarşik bir otorite yapısının yaratıcı rolünü vurgulayan bir toplum kavramıydı. Birey, toplumsal bütüne bu kurumlar aracılığıyla katılıyor, "Ben" bu yolla "Biz"e dönüşüyordu. Anlaşılan, yeni ortaya çıkmakta olan sanayi toplumuna devrimden sonra yöneltilen eleştiriler, sanayi-öncesi organik değerleri temel almaktaydı: Modern toplum, formel kurallar ve yazılı sözleşmelerin getirdiği otoritenin yanında, pragmatik, maddi değerler ile çıkarlar etrafında kurulmuş, çıkarcı, bireyci bir sistem olarak kavranıyordu. Böyle bir toplum, yalnızca toplumsal bağların çöküşüyle sonuçlanabilir ve bireyin kollektifle organik ilişkisini tartışmalı bir hale getirirdi.

Maistre ile Bonald'a göre, toplumu oluşturan, bireylerin toplamı değildi: Toplum, bütün bir kültürün, Auguste Comte'un sosyolojik pozitivizmini kesinlikle etkilemiş olan bir kollektif anlayışın ifadesiydi. Burada, geleneksel kurumların pozitif rolü ile on dokuzuncu yüzyılın başlarındaki, devrimden sonra şekillenmiş olan dünyadaki otorite probleminin vurgulanması da aynı derecede önemliydi. Burke, Bonald ve Maistre, eski toplumun geleneksel meşruiyetinin yok oluşuna yas tutmakta ve yapıtlarında yeni politik yükümlülük biçimleri sorununu gündeme getirmekteydiler. Saint-Simon, işte bu ruhla, on sekizinci yüzyılı eleştirel ve olumsuz bir gözle bakarken, on dokuzuncu yüzyılı toplumun yeniden organize edilmesinin temelini atmasıyla olumlu sayacaktı. Comte, "çoğu uygar ulusun yaşamakta olduğu kritik durum"dan çıkış yolunu gösteren yeni toplumun zorunlu temelini yalnızca pozitivizmin sağladığını yazmaktaydı. Dünyaya yön veren ya da kaosa sürükleyen fikirler de aynı ölçüde önemliydi:

> Toplumların şu anda yaşamakta oldukları büyük politik ve ahlaki krizin kaynağı olarak, entellektüel anarşi gösterilmektedir... ilk ilkelerde zorunlu bir anlaşmaya varılabildiği zaman, onlardan, herhangi bir şok ya da direniş olmadan, uygun kurumlar çıkacaktır; zira, yalnızca bu anlaşmanın sağlanmasıyla bile, düzensizliğe yol açan nedenler kontrol altına alınmış olacaktır. Doğal ve düzenli... bir toplumsal durumu arzu eden çoğu kişi dikkatini bu yöne çevirmelidir (Andreski, 1978, s.37-38).

Comte'un toplumsal düzen ve ilerleme konuları üzerinde ısrarla duruşu, Bonald ile Maistre'in çalışmalarına, özellikle onların toplumsal bağın niteliğini vurgulamalarına çok şey borçlu olan bir sosyolojik çerçeve içinde gelişmişti. Ancak, sosyolojik pozitivizmin gelişme süreci içerisinde, bu filozofların savunduğu irrasyonel ve olumsuz bilim görüşü reddediliyordu; devrimden sonraki çağın ahlaki krizi, yalnızca pozitif bilimin uygulanmasıyla ve ampirik toplumsal gelişme çalışmalarından türetilmiş olan sanayi örgütlenmesi ilkeleriyle çözülebilirdi. Henri Saint-Simon'un çalışmaları bu süreçte belirleyici bir rol oynamıştı.

Sanayi Toplumu Kavramı: Saint-Simon

Avrupa toplum teorisine sanayi toplumu terimini sokan kişi Saint-Simon'du (1760-1825). Saint-Simon, sanayileşme sürecini, feodal toplumun militarist ruhunun karşısında, özünde barışçı bir temelde tanımlamıştı. Saint-Simon, özellikle, tüketim etrafında yapılanmış olan feodal tipteki toplumlardan, üretim temelinde kurulmuş olan sanayi toplumlarına geçişle ilgileniyordu. Saint-Simon'un sosyoloji tarihindeki konumu daima muğlak kalmıştır: Bir yandan, sanayi toplumu kavramı toplumsal sınıfların merkezi konumunu, mülkiyetin önemini ve sınıfların oluşumu sürecinde işbölümünün yapısal önemini vurgular ve kollektivist toplum nosyonu da genel anlamda sosyalist ve materyalist bir içerik taşırken, öbür yandan, teknoloji

analizi ile bilimin ve entellektüel seçkinlerin (bu kesim, çoğunlukla bilimciler ile sanayicilerden oluşuyordu) rolünü yorumlayışı, yine kendisinin ahlaki kriz teorisiyle birleştirildiğinde, Comte'un sosyolojik pozitivizmine yakın olan, muhafazakâr bir bakış açısını akla getirmektedir. Saint-Simon'un, çok genel anlamıyla, gerek on dokuzuncu yüzyıl sosyolojisi, gerekse sosyalizmin ve Marksizmin gelişmesi üzerinde bir etkisi olduğu iddia edilebilir. Yine de, Saint-Simon'un çalışmalarının, yeni ortaya çıkmakta olan devlet/sivil toplum ayrılığının ve onun yanında, merkezileşmiş, bürokratik yönetimden bağımsız olan ekonomik, politik ve kültürel kurumlardan oluşan bir kamusal alanın gelişmesinin bir teorileştirmesini temsil ettiğine kuşku yoktur. Saint-Simon, Adam Smith'den çok daha kesin biçimde, devlet yönetiminin, üretimin ihtiyaçları ile sanayileşme sürecinin doğurduğu, yeni ortaya çıkan toplumsal sınıflara düşman ve asalak bir yapıya sahip olduğu kanısındaydı. İnsanlık, doğası gereği, ilkin idari ya da askeri rejimlerde, daha sonra ise, pozitif bilimlerin ve sanayinin zaferiyle birlikte, yönetim ve endüstri rejiminde olmak üzere, toplum halinde yaşamaya yazgılıydı, diye yazıyordu. Sanayi toplumunun idari kurumları artık devlette değil, tam tersine, sivil toplum kurumlarında odaklanacaktı.

Saint-Simon'un temel argümanı, mülkiyet ile güç arasındaki zorunlu ilişkiyle ilgilidir. Politik anayasalar bizatihi toplumun o andaki durumunu ifade etmeli, kesinlikle toplumsal gerçekliğe uygun bir yapıda olmalıdır. Saint-Simon, *Sanayi Sistemi* (1821) adlı yapıtında, toplumun birbiriyle uyum içinde işleyen ekonomik ve politik sistemlerle bilimsel, pozitif ilkeler üzerinde örgütlenebileceğini ve o şekilde örgütlenmesi gerektiğini ileri sürmekteydi. Politika incelemeleri, konjonktürelden pozitife, metafizikten fiziğe geçmişti. Saint-Simon'a göre, bilim pozitifti; dolayısıyla bilim, kendi öngörü ve doğrulama ilkeleri aracılığıyla, pratiğin temelini oluşturuyordu. Adam Smith gibi Saint-Simon'un toplum modeli de astronomiye dayanmaktaydı: "Astronomlar yalnızca gözlemle doğrulanan olguları kabulleniyorlardı; onları en iyi şekilde bağlayan sistemi seçiyorlardı ve o

zamandan beri bilimi asla yanlış bir yöne götürmemişlerdi," (Ionescu, 1976, s.76-78).

Saint-Simon "sosyal psikoloji" ve "sosyal fizik" terimlerini bulmuş ve -Maistre ile Bonald'ı izleyerek- toplumu organik bir bütün olarak tanımlamıştı. Gelişmenin pozitif aşamasına egemen olan şey, bilimin merkezi önemi ile, özellikle toplumsal bütünün işleyişini düzenleyen yasalarla ilgili olarak, sistematik toplumsal bilginin çoğalmasıydı. Şu halde Saint-Simon'un toplum modeli bütüncüldü: Ona göre "sağlıklı" bir toplum, çeşitli parçaların bütünle işlevsel bir uyum halinde varolduğu bir toplumdu. Toplumsal sağlık, üretimle ve üretken toplumsal sınıfların rolüyle yakından ilişkiliydi. Sanayi toplumu, önceki bütün toplumsal örgütlenme biçimlerine karşıt olarak, merkezileşmiş bir iktidar yapısına değil, tam tersine, sivil toplumun kurumlarına dayanmaktaydı. Saint-Simon, politik kurumların kaldırılmasına, yalnızca karar mekanizmasının gittikçe daha çok bilimle ve teknolojiyle birlikte anılan kurumlara geçmesi gerektiği için karşı çıkıyor değildi. Politika, "iyi niyet"i değil, ekonomik ve politik yapılar arasında mevcut olan bir dengeyi yansıtıyordu. Saint-Simon ise, sanayi toplumunu, işbirliği ve konsensüs temelinde tarif etmekteydi: Eski sistemde, güç, toplumsal birliği sağlayan aracı oluştururken; sanayi toplumu, partnerler –teba değil– ile birlikte, emekçilerle en varlıklı mülk sahiplerini kapsayan ortaklaşa işbirliği biçimlerini yaratacaktı. Özgür üretimin ilkeleri ahlaki dayanışmayı getirir. Saint-Simon da, sanayi kurumlarının doğaları gereği hem işlevsel hem de kendiliğinden türeyen yapılar olduklarını ileri sürerek, loncaların baskıyı simgelediği feodal toplumun otoriter yapısı ile sanayi toplumunun eşitsiz, hiyerarşik niteliğini karşı karşıya koyuyordu. Toplum, malların üretimi etrafında örgütlenmiş, muazzam bir atölye haline gelirken; otorite, bireyler üzerinde kurulan otoriteden, şeyler üzerinde kurulan otoriteye dönüşecekti.

Görüldüğü üzere, Saint-Simon'un toplum teorisi yükselen burjuvazinin bir teorisiydi ve sanayi döneminin sınıfları ile eski feodal sınıflar arasındaki sınıf mücadelesini vurguluyordu. "Uygarlaşmış insanlığın bütün tarihi, kaçınılmaz olarak, toplumun

bu iki büyük kesimi arasında bölünmektedir" diye yazıyordu. Fransız Devrimi, kilisenin gücü ile feodal gücü tamamen yok etmemekle birlikte, toplumsal düzen olarak "onların temel ilkelerine duyulan güveni azaltmıştı." Modern toplumu birarada tutacak değerleri, yalnızca teorik ve pratik, entellektüel ve kol emeğine dayalı, özetle her türlü yararlı çalışma biçimini kucaklayan sanayi ortaya çıkarabilirdi. Sanayi, dayanışmanın ve konsensüsün lehine olarak, zora dayalı yönetimin sonuna işaret eden "yeni bir çağ"ın öncülüğünü yapmıştı. Doğrusu, Saint-Simon'un "idari tasarruf" diye nitelendirdiği olgu, idari gücün en sonunda askeri güce baskın çıkacağı biçimde, feodal-askeri eylemin yerini almaya başlayacaktı:

> Nihayet, askerler ve hukukçular, yönetmeye en yetenekli olan kişilerden emir almalıdırlar; çünkü, aydınlanmış bir toplum idare edilmeye ihtiyaç duyar... Toplumsal gücün yol gösterici ilkelerini, yönetme konusunda en yetenekli olanlar getirmelidir; şimdi, en önemli sanayiciler en büyük yönetme yeteneğine sahip insanlar olduklarını kanıtlamış kişiler oldukları için, kazandıkları önemi bu alandaki becerikliliklerine borçlu oldukları için, toplumsal çıkarların yönünü de doğal olarak onlar belirlemelidir (Ionescu, 1976, s.188).

Gelgelelim, on dokuzuncu yüzyıla damgasını vuran hâlâ Aydınlanma'nın "eleştirel" ruhuydu ve onunla organik bağı olan örgütsel nitelik bir türlü benimsenemiyordu. Sanayileşmenin kurumları, özellikle idari tasarruf ile daha geniş kapsamlı kültür arasında bir kopukluk vardı. Saint-Simon'un 1820'lerdeki yazıları, on sekizinci yüzyılın ilerleme felsefecileri ile toplum teorisyenlerinin büyük ölçüde gözünden kaçmış olan can alıcı bir soruna işaret etmektedir: Geçmişte, sivil toplum ile devlet birbirine, geleneksel kurumlar ile geleneksel değerlerin yapısından çıkan toplumsal düzenlemeyle bağlıydı. Ancak, devletin sivil toplumdan ayrılmasıyla birlikte, toplumsal düzenleme problemi de tüm şiddetiyle ortaya konmuş oldu. Geleneksel otorite biçimleri ile onlarla birlikte anılan değerler, bireyin hak-

larının topluluğun haklarından daha üstün olduğuna inanan eleştirel felsefenin zaferi karşısında çökmüştü. Geleneksel otorite politik biçimleri artık meşru kılamıyordu: Modern toplum içinde ahlaki bir boşluğun doğmasının nedeni buydu. Saint-Simon, politik iktisatçıların, piyasanın farklı ve genellikle birbiriyle çatışan çıkarları, toplumsal ve dolayısıyla ahlaki bir birlik şeklinde uyumlulaştırmaya hizmet ettiği doğrultusundaki görüşünü reddetmekteydi. Toplumsal birlik, salt ekonomik güçlerin özgürce hareketinden çıkmayacaktı. Saint-Simon'un son çalışması olan *Yeni Hıristiyanlık*'ta (1825), felsefi bireyciliğin egoizmine zıt olan dünyevi bir din şeklinde tanımladığı sanayi toplumu, çıkarları kitlelerin çıkarlarıyla aynı olan sanatçılar, bilimciler ve sanayinin önderlerinden oluşan bir ruhban sınıfı aracılığıyla etkili olan, güçlü bir ahlaki merkezi gerekli kılıyordu.

Öyleyse toplumsal düzenleme, entellektüellerin oluşturduğu seçkin bir zümre tarafından, yukarıdan yönlendirilen bir süreçti. Saint-Simon'un sanayi toplumu hayali kooperatif işletmesini öngörmesine rağmen, kendisi, sanayi toplumunu fonksiyonel hiyerarşi, rasyonel disiplin ve seçime dayalı liderlik ilkeleri etrafında örgütlenmiş bir sistem olarak tarif ediyordu. Bununla beraber Saint-Simon, merkezileşmiş otoritenin yeni bir biçimini savunuyor da değildi; otorite, sivil topluma geri dönmüştü ve bireyler üzerinde değil, planlama, işbirliği ve üretim kurumlarında denetim kurmaya dayanıyordu. Sanayi toplumu, komünist bir ütopya değil, bilimciler ile sanayicilerden meydana gelen yeni bir yönetici sınıf üretmiş olan, hiyerarşik bir yapıydı. Bilimciler manevi alanla, sanayiciler ise dünyevi alanla birlikte anılıyordu: Hep birlikte de, fiilen işleyen bir modern toplum açısından gerekli olan liderliği ve değerleri yaratacaklardı.

Burada, Saint-Simon'un düşüncesinin otoriter bir damarı olan, demokrasiye ve temsili kurumlara güvensizlik; kitlelerin, yani halkın, kendi başlarına, özyönetime dayalı bir kültür yaratabilmelerine olan güvensizlik ortaya çıkmaktadır. Onun üretken sınıflar ile üretken-olmayan, yani "aylak" sınıflar arasında

yaptığı ayrım, bilimsel temelli olmaktan ziyade polemik amaçlıdır. Saint-Simon, sosyolojik bir sınıf teorisi geliştirememişti: Onun temel ilgisi, her zaman için, üretenlerle tüketenlerdi; fabrika sahipleri, yatırımcılar ve bankerler üretkendi, askerler, soylular, hukukçular ve rantlarıyla yaşayanlar ise aylaktı. Yalnızca "yararlı" şeyler üretenler toplumun değerli üyeleriydi ve bu nedenle politika, üretimin bilimi olarak, devrimden sonraki Avrupa'nın yıkıntılarından doğan, sınai, teknokratik ve demokratik-olmayan yeni toplum şeklinde tanımlanıyordu.

Comte ile Pozitif Bilim

Saint-Simon özgün bir sosyoloji geliştirmemişti. Bir zamanlar Saint-Simon adıyla ilk yapıtlarını yayınlayan, Saint-Simon'un sekreterliğini de yapmış olan Auguste Comte (1798-1857), ilk kapsamlı sosyoloji sistemini kurmuş ve onun kurduğu sistem, Saint-Simon'un yapıtları ile onun bilime ve teknolojiye (Turgot, 1727-1781, ile Condorcet, 1743-1794, gibi on sekizinci yüzyılın tarih felsefecileri ile ilerleme savunucularında rastlanan unsurlardı bunlar) duyduğu inançtan, ayrıca, Bonald ve Maistre'in "ölümsüz okulu"ndan (toplumu, ortaçağ toplumu gibi, farklı ve statik toplumsal zümrelerden oluşan, organik, uyumlu bir bütün olarak kavrıyorlardı) güçlü biçimde etkilenmişti. Comte; Bonald ile Maistre'in anti-atomistik teorilerini, rasyonalist ilerleme anlayışı ve insanın kusursuzluğu düşüncesiyle uzlaştırmaya çalışmıştı. Saint-Simon'un yapıtları gibi, Comte'un çalışmaları da, Fransız tarihinin kritik bir döneminde, devrimden hemen sonra gelen, eski rejimin çözülüp yeni bir sanayi rejiminin oluşma sürecinde olduğu bir dönemde ortaya çıkmıştı. Comte'un sosyolojik pozitivizmi, Balzac'ın, hâlâ eski aristokratik değerlerin yaygın olduğu bir Fransız kültürü içinde, sanayicilerin ve bankerlerin karşı konulamaz yükselişini roman biçiminde anlatmasıyla aynı zamanda şekillenmişti.

Comte yaşamının hiçbir döneminde tam zamanlı bir akademik görevi yürütmemişti. Sosyoloji henüz kurumsallaşmış

değildi; 1850'lerde Avrupa ailesiyle ilgili hacimli bir çalışmaya imza atan ve Durkheim'dan önceki en önde gelen Fransız sosyoloğu olan Frederic Le Pay akademik bir mevkiyi üstlenmişti, ama ancak madencilik profesörü olarak. Comte, Fransız entellektüel kültüründe, akademik çevrelerde alaya alınan, periyodik delilik nöbetleri geçiren, çağdaş bir bibliyografyada merhum olarak yer almanın onur kırıklığını yaşayan, marjinal bir kişilik olarak kalmıştı. Comte'la yazışmış olan J.S. Mill, onun sosyolojinin gelişmesine yaptığı etkinin gerçek başarılarından daha büyük olduğunu, bir bilim olarak sosyoloji henüz yaratılmamışken Comte'un bunu olanaklı hale getirdiğini ileri sürecekti. Dolayısıyla, Comte'un yorumcuları onun güçlü muhafazakâr önyargılarına dikkat çektikleri ve gerek Maistre ile Bonald'ın, gerekse namlı Gall'ın (1758-1828) –Comte bu şahsı frenolojinin [kafatasının biçimine bakarak insanın karakterini ve zihinsel yeteneklerini inceleyen bilim (ç.n.)] kurucusu olarak göstermiştir– onun sosyolojisi üstündeki etkilerini küçümsedikleri halde; sanayi toplumunun kökeni ve gelişmesini açıklamaya yönelik çabaları ile işbölümünün, zenginliği ve bireyciliğin gelişmesini artıran toplumsal etkilerini analizi ve toplumsal olguların incelenmesinde pozitif ampirik yöntemlerin lehine olarak metafiziği reddetmesi, Comte'un sosyoloji tarihi içindeki yerini kesin bir biçimde sağlamlaştırmıştır. Oysa bu öğeler, on sekizinci yüzyılın Ferguson, Millar ve Montesquieu gibi yazarlarınca zaten geniş biçimde tartışılmıştı: Özellikle İskoçlar, sanayi toplumunun, toplumsal sınıfın, toplumsal çatışmanın, işbölümünün ve toplumsal değişim mekanizmasının ortaya çıkışına ilişkin ayrıntılı bir ampirik açıklama getirmişlerdi. Comte, Lord Kames gibi önemsiz yazarların yanı sıra Adam Smith ile Ferguson'un çalışmalarını da bildiği için, onun yaklaşımının hangi açılardan farklılaştığını kavramak ve sosyolojik pozitivizminin bu ön-sosyolojide hangi ölçüde özümsenip geliştirildiğini değerlendirmek açıkça büyük önem taşımaktadır.

Comte'un Aydınlanma'ya karşı tavrı kuşkusuz olumsuzdu: Comte, ilerleme teorisini, özellikle de Condorcet'in, toplumsal evrimin özel doğa yasalarının işlemesiyle geliştiği nosyonunu

kabul etmesine rağmen; "olumsuz" saldırılarını, horgördüğü geleneksel otorite ve ahlaki değerlere, dinsel kurumlara ve aileye yönelterek on sekizinci yüzyıl felsefi rasyonalizminin eleştirel pozitivizmini reddetmekteydi. Özel olarak da, Aydınlanma'nın, sanayi-öncesi toplumun (bilhassa Orta Çağ'ın) uygarlığın karanlık çağını oluşturduğu doğrultusundaki görüşünü reddediyordu. Comte'a göre, Condorcet'in *İnsan Düşüncesinin Gelişmesi Üstüne Tarihsel Bir Tablo Taslağı*'nda (1794) geçmişi tek yanlı olarak değersizleştirme çabaları, Maistre ile Bonald'ın olumlu yaklaşımıyla dengelenmekteydi:

> Antik tarih ile modern tarih arasında, aynı anda hem birleşme, hem de ayrılma noktasını oluşturan Orta Çağ'ın hakkı tam olarak verilene kadar, konu üzerine doğru görüşlere sahip olmak olanaksızdı... Devrimin ilk yıllarının heyecanı canlı kaldığı sürece de bunu yapmak kesinlikle mümkün değildi. Bu bakımdan, büyük de Maistre'in yüzyılın başında örgütlemiş olduğu felsefi tepki, gerçek ilerleme teorisinin hazırlanmasına maddi bir yardım sağlamaktaydı. Maistre'in okulu kısa ömürlü oldu ve kuşkusuz giderek çürüyen bir ruh tarafından canlı tutulmaya çalışılıyordu; ancak her zaman için, pozitif sistemin ataları arasında yerini alacaktır (Comte, 1875-1876, Cilt I, s.50).

Comte'un *Pozitif Felsefe Dersleri* (1830-1842), öz olarak, on sekizinci yüzyılın bireyci felsefesinin geliştirdiği "negatif" felsefeyi hedef almış bir saldırıdır. Comte, on sekizinci yüzyılın "yeni bir yapı"nın temellerini atmaktan ziyade onu yıktığını söyleyen Saint-Simon'la aynı fikirdeydi. Bu yeni yapı, yalnızca ve yalnızca toplumsal düzenin ve toplumsal konsensüsün çıkarlarına yönelik olacaktı. Comte, "Pratik politikanın asli amacı, uygarlığın ilerlemesinin önünde duran engellerden kaynaklanan, şiddete dayalı devrimlerden sakınmaktı" diye yazıyordu.

Pozitif Felsefe Dersleri, başından itibaren, toplumun yeniden örgütlenmesi görevini koyuyordu kendi önüne. Anarşiye yakın görünen bir toplumun içinde yazmakta olan Comte'un gözünde, "gerçek bilimin, her türlü düzenin temeli olan

entellektüel düzenin egemenliğinden başka bir şey olmadığı" açık gibiydi. Bunun için, istikrarın ve toplumun yeniden inşasının bilimi olan Comte'un pozitivizmi, bir düzeyde, düzen ve ilerleme nosyonlarını birleştirme çabasıyla, Aydınlanma felsefesinin negatif ve eleştirel geleneklerine bir karşılık olarak görülebilir. Toplumsal fiziğin görevi bütünüyle pozitif olacaktı:

> Pozitif anlayışın egemenliğinde... artık toplumun bağrında sürekli bir yara olarak kalan ve basit politik önerilerle çözülemeyecek olan bütün güç ve hassas sorunlar bilimsel yollarla kestirilebilir ve bu da toplumsal barışın ilerletilmesine hizmet edebilir... pozitif anlayış, iflah olmaz politik kötülüklerden akıllıca geri duracak düzeydeki rasyonel gelişme sayesinde, düzeni sağlamlaştırmaya eğilimlidir. Gerçek bir geri durma... her türlü doğal fenomenin değişmez doğa yasalarıyla derinden bağlı olduğuna dair bir anlayıştan doğabilir. Bilimin ilaç olamayacağı politik kötülükler varsa, bilim bize en azından, doğa yasaları gereği çaresi olmayan bir şey olduğu inancıyla ve böylece çektiğimiz acıların getirdiği huzursuzluğumuz dinsin diye, bunlara çare bulunamayacağını kanıtlar (Comte, 1896, Cilt 2, s.185-187).

Dolayısıyla sosyoloji, bu tanıma göre, toplumsal dünyaya bütünüyle pasif ve yazgıcı bir yönelişi öngörmekte ve Vico'nun toplumsal dünyanın insanlığın eseri olduğu şeklindeki saptamasıyla keskin bir zıtlık sergilemektedir. İnsan emeği ile düşüncesinin toplumsal formların gelişmesi ve yapısal dönüşümüyle aktif ilişkisi, aslında nesnel, belirleyici olgularla ilgili bir teoride özümsenmiş olmaktadır. Buna bakarak, Comte'un pozitivizminin polemik damarının açıkça ortada olduğunu söyleyebiliriz: Peki ama, onun bilim anlayışı nasıldır?

Sosyoloji, kendisinin diğer bilimlerle ilişkileri kapsamında tanımlanmıştı. Comte'un bizzat ifade ettiği amacı, bütün mevcut bilgilerin bir sentezini yapmaktı (üç hal yasasının ve bilimlerin hiyerarşik sınıflanmasının kolaylaştırdığı bir görev). Oysa, bilhassa Turgot, Condorcet ve Saint-Simon gibi daha önceki yazarlar bu iki yaklaşımı da dile getirmişlerdi: Bütün bilimler,

diye yazıyordu Saint-Simon, ilk başlarda birtakım varsayımlara dayalıdır, ama sonunda, basitten karmaşığa doğru gelişerek pozitif bir noktaya gelirler. Comte, bilimlerin evrimini oldukça ayrıntılı bir şekilde izleyerek bu argümanları sistematize etmişti. İnsanın tüm düşüncesinin, teolojik, metafizik ve pozitif aşamalar olmak üzere üç ayrı aşamadan geçtiğini ileri sürüyordu. Teolojik durumda, insan zihni, bütün fenomenleri doğaüstü güçlerin sonucu olarak analiz ederek kökenleri ve nihai nedenleri aramaktadır; duyguların ve tahayyül gücünün egemen olduğu teolojik durumu, fetişizm (doğanın insanın duyguları ekseninde tanımlanması), çoktanrıcılık (birden çok tanrının ve tinin olması) ve nihayet tektanrıcılıktan (tek bir Tanrı'nın varlığı ve tahayyül gücündeki kısıtlamalarıyla birlikte, insan aklının adım adım uyanması) oluşan üç ayrı döneme bölüyordu Comte. Ona göre, evrimin her aşaması ve alt-aşaması, zorunlu olarak, kendisinden önceki aşamadan çıkmaktadır: Nihai bir alt-aşama olan tektanrıcılık, insan düşüncesine soyut kavramların, özlerin ve ideal biçimlerin egemen olduğu metafizik aşamanın yolunu hazırlar. Evrimin son aşamasında, düşünce özleri terkedip, gözlem ve deney yöntemleriyle farklı olguları birbirine bağlayan yasaların arayışına girer; mutlak nedenlerle ilgili görüşler terkedilir ve vurgu, olguların ve onların değişmez ardışıklık ve benzeşme ilişkilerinin incelenmesine doğru kayar. Her bilim, bu ayrı aşamalardan geçerek, tam olarak aynı şekilde, ama farklı derecelerde gelişir: Bilgi, diğer disiplinlerin genelliği, basitliği ve bağımsızlığına oranla pozitif aşamaya ulaşır. İlkin, doğa bilimlerinin en geneli ve basiti olan astronomi gelişir ve onu fizik, kimya, biyoloji ile sosyoloji izler. Her bilim, yalnızca, karmaşıklığı artırıp genelliği azaltan yasanın egemen olduğu hiyerarşik bir çerçeve içinde, öncellerinin temelinde gelişir.

Sosyoloji, özellikle, hiyerarşideki doğrudan önceli olan biyolojiye bağımlıdır. Biyoloji bilimi, temel olarak, kimya ve fizikteki gibi yalıtılmış öğelerden değil, organik bütünlerden yola çıkan bütüncül bir karakter taşır. Sosyolojinin özgün konusu, bir bütün olarak toplum; toplumsal bir sistem olarak tanımlanan toplumdur. Demek ki sosyoloji, toplumsal sistemin çeşitli

parçalarının hareketinin ve reaksiyonunun soruşturulmasını içerir. Tek tek öğeler, bütünle ilişkileri, karşılıklı ilişkileri ve birleşimleri içerisinde analiz edilmelidir. Biyolojik organizmalarda olduğu gibi, toplum da, onu oluşturan parçalara indirgenemeyecek olan, karmaşık bir birlik oluşturur: Toplum, "geometrik bir yüzeyin çizgilere ya da bir çizginin noktalara ayrıştırılamamasından daha fazla, bireyler şeklinde ayrıştırılamaz" Parçalara ilişkin bilgi, ancak bütüne ilişkin bilgiden çıkarılabilir ve bunun tersi olamaz.

Dolayısıyla toplum, tek tek parçaları ile bütünü arasında bir uyumla karakterize edilen, kollektif bir organizma şeklinde tanımlanmıştı. Biyoloji ile sosyoloji arasındaki benzeşme sürekli yinelenen bir nokta olmuştur:

> ...biyolojide, yapıyı anatomik olarak *elementlere, dokulara* ve *organlara* ayrıştırabiliriz. Toplumsal organizmada da aynı şey olur... toplumsal gücün biçimleri *dokuya* denk düşer... *element*... vücudun hücresi ya da lifinden daha eksiksiz biçimde toplumun tohumu olan aileyle sağlanır... *organlar* da ancak *şehirler* (bu sözcüğün kökü, uygarlık teriminin çekirdeğinden gelmektedir) olabilir (Comte, 1875-1876, Cilt 2, s.223-226).

Comte, analojiyi çok ileri götürme tehlikesine karşı uyarıda bulunmakla birlikte (şehirler organik bütünlerdir ya da öyle olma isteği duyarlar), onun toplumsal düzen teorisi, özellikle uyum, denge ve toplumsal patoloji kavramları da hemen hemen bütünüyle biyolojiden türemektedir. Patolojik durumlar toplumsal organizma içerisinde, örneğin, uyumu ya da ardışıklık ilkelerini yönlendiren doğal yasalar bedensel organizmadaki hastalıklara benzeyen unsurlar tarafından bozulduğu zaman gelişir. Toplumsal evrim biyolojik yasalarla uyum içinde ilerlerken, Comte'un pozitivizminin genel yönelimi de toplumu biyolojik kavramlar temelinde incelemektir. Toplumsal sistemin parçaları ile bütünü arasında kendiliğinden bir uyumun olmayışı, toplumsal patolojinin varolduğunu gösterir. Uyum, konsensüstür; çatışma da patolojiyle eşitlenir. Ferguson

biyolojik analojiyi reddetmişken, Comte anatomi ile fizyoloji arasındaki ayrımın, sosyolojinin yapıyı işlevden, dinamiği statikten, toplumsal düzeni toplumsal ilerlemeden ayırmasını sağladığını ileri sürerek, biyolojik terimlerle modelleri kendi sosyolojisine eklemlemişti. Bütün canlı varlıklar dinamik ve statik ilişkilerle vardır: Statik, "normal olarak" parçalar ile bütün arasında bir denge kuran (toplumsal kurumlar arasında fonksiyonel bir ilişki kurulmasını sağlayan) toplumsal sistemin farklı parçalarının hareket ve reaksiyon yasalarını araştırır. Comte'un statik nosyonu, işbölümü, aile, din ve yönetim gibi toplumsal bir sistem açısından işlevsel olan toplumsal olgular arasındaki karşılıklı bağın netleştirilmesiyle ilgilidir ve doğası itibariyle açıkça eşzamanlı bir nitelik taşır. Dinamik, farklı toplum tiplerinde değişen bu karşılıklı bağların ampirik incelenmesinden oluşur ve Comte da sosyolojinin bu yönünü tarihsel yöntem olarak tarif eder.

Comte, tarihsel yöntemin sosyolojide özel bir yer tuttuğunu ifade eder. Comte'un bu terimle neyi kastettiğini kavramak açıkça önemli bir noktadır, çünkü bu şekilde, toplumların analojik temsillerinden, toplumsal süreçlerin ampirik analizine doğru bir hareketi öngörmektedir. Nitekim Comte, "Uygarlığın farklı dönemlerinin tarihsel karşılaştırmalarının bilimsel bir niteliği olacaksa, bunlar, genel toplumsal evrime atfedilmelidir," diyordu (Comte, 1896, Cilt 2, s.252-257). Karşılaştırmalı yöntem statiğe aittir, tarihsel yöntem ise dinamiğe. Comte, karşılaştırmalı yöntemi şu şekilde açıklamaktaydı:

> Yeryüzünün çeşitli bölgelerinde insan toplumunun birarada varolan farklı durumlarının -birbirlerinden tamamen bağımsız olan durumlardı bunlar- karşılaştırılması (Comte, 1896, Cilt 2, s.250).

Tarihsel yöntem, bu toplum durumlarını, toplumsal gelişmenin dinamik yasaları aracılığıyla (işbölümünün işbirliğine dayalı işlevlerine göre yapılanmış olan toplumun birliği ve gün geçtikçe artan dayanışmasıyla, ayrıca dinde ve dilde kök salmış

olan evrensel ilkelerle fiili bir ilişkisi olan yasalarla) ilerleyen evrimle ilişkilendirir. Başka bir deyişle, toplumsal evrim, düzenin ve ilerlemenin sentezini yapan belirli değişmez yasaların varlığıyla işlemektedir. Comte, ampirizmi işte bu anlamda reddeder. Sosyoloji, dağınık haldeki olguları biriktiren bir bilim değil, onları yorumlamaya ve teori aracılığıyla birbirine bağlamaya çalışan bir bilimdir: Olgular, kesin bir dille konuşursak, gözleme dayanmaz; olgular, teorinin yönlendirici eliyle kurulur. Gerçek bilgi asla tek başına gözlemlenmiş olgulara değil, bütün toplumsal fenomenleri benzeşme ve ardışıklık aracılığıyla birbirine bağlayan yasalara dayanır. Comte, "ilk başta bir teori tarafından yönlendirilmesi, sonunda da onun tarafından yorumlanması dışında, hiçbir gerçek gözlem mümkün değildir" diye yazıyordu. Gözlem ve yasalar "ayrılmaz biçimde birbirine bağlıdır" (Comte, 1896, Cilt 2, s.243).

Comte'un olgular ile teorinin karşılıklı olarak birbirine bağlı olduğunun farkında olması, sosyolojinin yorumcu bir bilim, Aydınlanma'nın eleştirel pozitivizminin ötesine geçen bir formülasyon olduğunu akla getirmektedir. Comte, gözlemlenmiş olguların güya kendi adlarına konuşmasına bütünüyle kuşkuyla yaklaşan ilk teorik sosyologtu. Ancak Comte'un geliştirdiği teori, öz olarak, tarihsel değişimle ilgili spekülatif bir teori, bir tarih felsefesiydi. Sonuçta, tarihsel yöntemle ilgili son derece soyut ve tarihsel-olmayan bir anlayış ortaya çıkıyordu: Özgül tarihsel olaylar ile kurumların özellikle tarihsel olan karakteri, sosyolojik pozitivizmin çerçevesinin dışında kalmıştı. Gelişme aşamaları soyut biçimde kavranmaktadır; aşamaların birbirini izlemesi kavramsal ve ideal olduğu gibi, ayrıca ne ampirik ne de kronolojiktir. Comte'un tarihsel yöntemle ve statik ile dinamik arasındaki ayrımla ilgili soyut formülasyonlarının bir sonucu, somut olayların ya da olguların incelenmesini, toplumsal değişimin tarihsel bir kategori olarak incelenmesinden ayırmaktı.

Pozitivizm ve Determinizm

Bütün toplumsal fenomenler değişmez yasalara tabidir ve bu yasalar bilimsel olarak saptanınca, insanlık, zorunluluk gereği, onların dayatmalarına boyun eğmek zorundadır. Bilim toplumsal denetimi olanaklı hale getirmektedir. Comte, "gerçek kurtuluş"u, bireyin doğa yasaları karşısında "rasyonel boyun eğişi" olarak tanımlıyordu. Pozitivist sosyoloji "devrimci okulun mutlak özgürlüğünü" fiilen ortadan kaldırır... "ve, toplumsal ilkeleri yerleştirerek, düzen ve ilerleme ihtiyacını aynı anda karşılar." Bilimden "öngörü", "öngörü"den "eylem" çıkar, çünkü "öngörmek amacıyla bakmak, bilimin işidir." Fransız Devrimi düzen ihtiyacını doğurmuşken, on sekizinci yüzyıl felsefesi insanın ilerlemesi yasasıyla toplum biliminin temellerini atmıştı.

Comte'un "akıllı teslimiyet"inin pratikteki anlamı, yeni ortaya çıkmakta olan sanayi toplumu içindeki eşitsizliklere boyun eğiştir. İlerleme yasası, Comte'un tanımladığı biçimiyle, toplumsal grupları açıkça farklı şekillerde etkiliyordu. Bunun için Comte, işçi sınıfının rolünü tartışırken, emeğin "tehlikeli meyveler"ine ve sürekli yoksunluklarına dikkat çekerek, onlara düşen "kaçınılmaz payları" ortaya koymaktaydı. Pozitivist sosyoloji, bunu "büyük bir toplumsal problem" olarak tanımakla birlikte, işçilerin durumunu biraz iyileştirmeye çalışacaktı, ama "kendi yaptığı sınıflandırmayı yok etme ve genel ekonomiyi bozma" pahasına değil (Comte, 1896, Cilt 3, s.36-37). Comte, 1820'lerdeki erken dönem yazılarında, Saint-Simon'un Fransız Devrimi'nin akıbetinin manevi bir boşluk yaratıp "hiçbir şekilde ahlaki bir disiplin"in olmadığını gözler önüne serdiği doğrultusundaki argümanını paylaşıyordu. Bunun sonucu bir "anomi" durumu, bir normsuzluk, düzensizlik durumuydu. Saint-Simon'un çözümü, evrensel sevgiye dayalı bir etikti (yeni bir Hıristiyanlık); bu, Comte'un çalışmasında, kendisine işçi sınıfı ile yöneten sınıflar arasında arabulucu bir rol üstlenen İnsanlık Dini halini almıştı. Bu şekilde, modern toplumun ekonomik ve politik "eksiklikleri", "entellektüel ve ahlaki düzensizlik"in ürünleri ve egemen olan bilinç durumları çözülmüş oluyordu.

Burada Comte'u özel olarak ilgilendiren yan, "gerek tahrikçilere gerekse hayalcilere çok tehlikeli bir tema" sağlayan, zenginliğin kötü biçimde paylaştırılmasıydı. Bu "şarlatanlar ve hayalciler", "tehlikeli meslekleri"ni ancak insanlığı ahlaki çözümlerin politik çözümlerden daha üstün olduğuna inandırarak bırakacaklardı. Eşitsizliğin ve sınıf farklılıklarıyla çıkarlarının çözümü, negatif "haklar" kavramının yerini pozitif "ödevler" kavramının aldığı organik toplumdu. Ahlaki bir eğitim, bireyin hak ettiği toplumsal statüsünün farkında olmayı aşılayacaktı: İşçi sınıfının işverenlerine bağımlılığı, bütünüyle onların daha "daraltılmış eylemleri" ve sorumluluklarına dayandırılacaktı. Bu mertebeleşme, bir kez yerleşince, gerek açık ilkelerinden dolayı, gerekse işçi sınıfının, "dikkatli olma zorunluluğunu duymaması, üst sınıflar açısından ciddi bir kusuru temsil ederken, kendisi için doğal bir durumu yansıtması nedeniyle ayrıcalıklı bir konumda bulunduğunun" farkında olmasından dolayı kabul edilecekti. Comte, Saint-Simon'u izleyerek, sanayi toplumunu, bilimciler ile filozoflardan oluşan "Kurgusal" bir katmanın ahlaki etkisinin egemen olduğu bir sistem olarak kavramıştı; bu sistemde, sermaye "genel olarak topluma yararlıydı", dolayısıyla mülkiyetin bölüşümü "halkın çıkarları" açısından bir önem taşımıyordu (Comte, 1896, Cilt 3, s.313-335).

Bu yüzden Comte, kendi zamanının sosyalistleri gibi, sanayide çalışan işçi sınıfının yapısal bir önem taşıdığını kabul ediyor, ancak sosyalistlerden, işçilerin eşitsiz bir toplumda da birleşeceklerini gösteren toplumsal evrimin kaçınılmaz yasalarını vurgulayan analiziyle ayrılıyordu. Sınıfın örgütlenmesi ve pratiğiyle ilgili bir sorun yoktu: Birey, toplumsal gelişmenin yönünü "değiştirebilir" ve "kör kader" karşısında bir eylem özgürlüğü ortaya koyabilirdi, ama son kertede, toplumun doğal yasaları pratik etkileri bakımından insanın eyleminden daha üstteydi. Demek ki, Comte'a göre ifadesini üç aşamada bulduğu için insan zihninin ileriye doğru gelişmesini yansıtan toplumsal evrim, öznesi olmayan bir süreç, evrensel bir insanlık tarihidir ve burada, toplumun yeniden örgütlenmesi adına bilginin önemini ortaya atarken, bireyi de toplumsal yaşamın kaçınılmaz

"gerçeklikleri"ne (düzen ve ilerlemenin gerekliliklerine) bağımlı kılar.

Sosyoloji, Politik Ekonomi ve İşbölümü

Comte, toplumsal bakışı tek evrensel bakış açısı olarak, tüm bilimsel anlayışları bütünsel biçimde kavrayan tek perspektif olarak tanımlamaktaydı. Toplumsal olanın politik olanla ilişkisi, "kendiliğinden uyum"a dayalı bir ilişki şeklinde anlatılıyordu. Comte, modern toplumda toplumsal birlik isteğinin –toplumsal otorite– temelde, politik ya da ekonomik güçlerden değil, ahlaki ve entellektüel güçlerden çıktığını ileri sürerek, toplumsal olanı hem politik olandan hem de ekonomik olandan ayırmaktadır. Yönetim, yükümlülüklerini, güç uygulayarak değil, ahlaki ve entellektüel önderlikle yerine getirir. Comte, bu "manevi" unsurların oynadığı can alıcı, temel önemdeki rolü küçümsemiş olan, kendisinden önceki toplum teorisyenlerini özellikle eleştirmekteydi. Ekonomik faaliyetlerin yeterli biçimde düzenlenmesini yalnızca ahlak sağlardı; toplumsal uyumu yalnızca ahlak ayakta tutabilirdi. Comte'a göre, politik ekonominin "temel kusuru", toplumsal düzeni, doğal terimlerle, piyasa güçlerinin ifadesi olarak ve böylece yapay (pozitivist) kurumların düzenlemesinden kurtulmuş biçimde tanımlama eğilimiydi.

Yine de Comte, klasik politik ekonominin *laissez-faire* ilkelerini benimsememesine rağmen, politik ekonominin ileri düzeydeki bir işbölümünün toplumsal sonuçları üzerindeki kötümser ve büyük ölçüde olumsuz saptamalarını kabul etmişti. İşte uzmanlaşma, gelişkin bir toplumun asli bir unsuru olmakla beraber, "insanın anlayışını kısıtlamaya" eğilimliydi ve çalışan sınıflar arasında cehalet ile sefaleti körüklüyordu. Comte, bunun için toplu iğne imalatını örnek vermekteydi: Bu zahmetli ve rutin işle uğraşan işçiler, kendi yeteneklerini tam olarak geliştiremiyorlardı, bunun sonucunda da, "insanlığın durumunun genel yönü hakkında muazzam bir bir kayıtsızlık" ortaya

çıkıyordu. Comte, işbölümünün zorunlu olarak dışsal kurumların ahlaki bir düzenlemesini getirdiğini öne sürerek, politik ekonomistlerden köklü biçimde farklı bir sonuca ulaşmıştı.

Comte'un işbölümü sorununa çözümü, temelde dinsel ve evrensel ilkeleri olan, dolayısıyla emri ve itaati kutsayıp düzenleyen "bilgece yönetim" kurumuydu. Sivil toplum, kendi bünyesinden, toplumsal birlik açısından zorunlu değerleri taşıyan doğaçlama kurumlar geliştirememekle suçlanmıştır. Comte'un demokratik kurumlara beslediği güvensizlik burada açıkça görülmektedir; toplum, yukarıdan düzenlenmelidir. İnsanlık, eşitsizliği ve sosyal tabiyetin doğal yasalarını kabul etmeyi öğrenmelidir. Ne şans ki kitleler, kendi egemenlerinin entellektüel üstünlüğünü bilmekte ve buna bağlı olarak "külfetli" sorumlulukları "akıllı ve güvenilir liderliğe" havale etmenin "tadını" çıkarmaktadırlar. İşbölümü, bütün yönetim ve tabakalaşma sistemlerinin dayandığı entellektüel ve ahlaki becerileri yaratır: "Bunun için, bireysel eğilimler, bir bütün olarak toplumsal ilişkilerin yönüyle uyum içinde görülür ve bize politik tabiyetin vazgeçilmez olduğu kadar... kaçınılmaz olduğunu da öğretirler," (Comte, 1896, Cilt 3, s.294-298).

Comte'un sosyolojik pozitivizmi, işbölümünü *olumsuz* etkilerinden arındırmakta ve onu, pozitivist entellektüellerin oluşturduğu bir seçkinler grubu tarafından düzenlenmiş olsa bile, toplumsal uyumun bir aracına dönüştürmektedir. İşbölümünün, toplumsal bir değişime yol açabilecek çatışma ilişkileri doğurabileceği pek düşünülmüyordu. Comte, toplumsal bağların özünde dinsel olan niteliğini vurgulayarak, konformist ve ideolojik içerikli ahlaki çözümleri savunuyordu. Comte'un pozitivizmi, ilk dönemdeki kapitalist biçimiyle sanayi toplumunu, tarihin sonu olarak yüceltmektedir: İnsanlık, şeylerin doğal düzeni içindeki kendi yerini kabul etmeli ve parçalar ile bütünler arasındaki zorunlu dengeye uyum sağlamalıdır.

Comte'un sosyolojik pozitivizminin anti-demokratik niteliği, daha sonra on dokuzuncu yüzyılda Durkheim tarafından da benimsenen bir tema olurken; toplumsal gelişme sürecindeki işbölümünün analizi ile sivil toplumun ekonomik üretim ve

politik biçimlerle olan ilişkisi de Marx'ın sosyolojiye katkısının bir bölümünü oluşturuyordu. Comte, toplumu organik çerçevede, insanın eyleminin etkinliğini azaltan dışsal doğal yasaların egemenliğindeki bir sistem olarak kavradığından, ampirik ve tarihsel bir totallik olarak toplum nosyonu geliştirememişti. Dinamiğin statikten ayrılması yapay ve teorik olarak yanıltıcıydı. İşbölümü tartışmasında, dinamik yön, ahlakileştirici statik yönün lehine olarak fiilen yok olmuştu.

Bununla birlikte Comte, on dokuzuncu yüzyıl boyunca egemen paradigma olarak kalacak olan, sosyolojik bir pozitivizmin temellerini atmıştı. Ne var ki, Comte'dan sonra gelişen pozitivizm, onun spekülatif tarih felsefesi ile bilincin ve zihnin toplumsal gelişmenin belirli aşamaları içinde evrilmesini temel alan toplumsal evrim teorisini adım adım terkedecekti.

Evrimcilik ve Sosyolojik Pozitivizm: Mill ve Spencer

Comte'un pozitivizmi, toplumsal alanı iktisat, politika ve tarihten açıkça ayrılmış, özgül bir alan olarak kavrıyordu; toplum, bilimsel incelemenin, sanayileşme yönünde evrim geçiren bir sistem şeklinde kavramsallaştırılmış, özerk bir nesnesiydi. Sosyolojik pozitivizmin Comte'dan sonraki gelişmesi iki biçime bürünmüştü: Birincisi, sosyal bilimlerin yöntemlerinin, yasaların belirlenmesini, deney ile gözlemin kullanılmasını ve toplumsal analizde öznel unsurun ortadan kaldırılmasını kapsadığından (toplum, özgül doğa yasalarının işleyişiyle evrim geçiren bir organizma kapsamında tanımlandığından), doğa bilimlerinin yöntemlerinden farklı olmadığı yönündeki, yaygın kabul gören görüştü. İkincisi de, ampirik yöntemin gün geçtikçe daha çok farkına varılması ve hipotezlerin bir çerçeveye oturtulması ile doğrulama modellerinde istatistiğin değerinin tanınmasıydı. Sosyolojik pozitivizmin iki biçimi de özgür irade, niyet ve bireysel güdüler gibi felsefi kavramları toplum biliminden çıkarmanın ve sosyolojiyi nesnel bir bilim olarak yerleştir-

menin gerekliliğini vurguluyordu. Çalışmalarını bu genel pozitivist çerçeve içinde yürüten en önemli sosyologlardan ikisi, J.S. Mill ile Herbert Spencer'dı; ikisinin de Comte'un tarih felsefesine eleştirel bir açıdan yaklaşmaları ve Spencer'ın sosyolojik teorilerini pozitivizmden uzak tutmaya çalışması bu durumu engellemiyordu.

Mill'in sosyolojiye en kayda değer katkısı, kendisinin topluma ilişkin bir bilimin, "genel yasalar"a, deneye ve gözleme dayanan bir bilimin temellerini atmakta olduğunu iddia eden *Mantık Sistemi* (1843) adlı çalışmasıydı. Mill, Comte'dan ve Spencer'dan farklı olarak, herşeyi kapsayan bir sosyoloji sistemi; toplumu, tarihi ve doğayı kucaklayan bir sistem asla geliştirmemişti. Bununla birlikte, Comte'un temel sosyolojik ilkelerini, aşamalar teorisini, dinamik ile statik arasında yaptığı ayrımı, tarihsel analiz yöntemini ve konsensüs kavramını da kabul ediyordu. Doğa bilimlerinin yöntemleri ile sosyal bilimlerin yöntemleri arasında temel bir farklılık bulunmadığını ileri süren Comte'un bilimciliğini de paylaşmaktaydı: Bilim, öngörme yeteneğine bağlıydı. Sosyal bilimleri meteoroloji, tidoloji (dalgalar bilimi) ve astronomi gibi fizik bilimleriyle karşılaştıran Mill, bu bilimlerin havayı, dalgaları ve gezegenin hareketlerini yönlendiren temel yasaları saptarken, astronomiyi istisna kabul edersek, kesin öngörü modelleri geliştiremediği sonucuna varmaktaydı. Öngörü, özgül bir bağlam içinde önceden varolan tüm öğelerin bilinmesini gerektiriyordu ve bu sadece astronomi örneğinde mümkündü. Mill, buradan hareketle, sosyolojinin karşılaştırmalı ölçüde bir öngörüye, dolayısıyla bilimsel statüye ulaşabildiğini düşünmüştü.

Sosyal bilimlerin incelediği bağlam insanlardan oluşmaktaydı; Mill, Comte'dan farklı biçimde, psikolojinin önemine inanıyor ve bu doğrultuda, etolojinin iddialarının insan doğasının yasalarının bilimi olduğunu ileri sürüyordu. Psikoloji, Comte'un bilimler hiyerarşisinin bir parçası değildi. Comte, Gall'in "beyincik fizyolojisi"nin düşünce ile zihnin kaynağını, onun beyindeki fiziksel yerine bağlayarak açıkladığına inanıyordu. Ancak Mill'e göre, bütün toplumsal fenomenlerin yapısı, insan

doğasının dürtüleri ve güdülerini yönlendiren yasalara göre kurulmuştu. Kendi yaklaşımını "ters yüz edilmiş tümdengelim" yöntemi olarak tanımlayan Mill, toplum biliminin, istatistik çalışmaları ile araştırmalarında kanıtlanmış olan sosyolojinin ampirik yasalarından, ampirik incelemelerden ziyade felsefi düşünmeden türetilmiş olan psikolojinin yasalarından ve nihayet, sosyoloji ile psikolojiyi bağlayan etolojinin yasalarından, özetle insan doğasını yönlendiren temel yasalardan oluştuğunu ileri sürmekteydi.

> Topluma ilişkin fenomenlerin yasaları, toplum halinde birleşmiş olan insanların eylemleri ile tutkularının yasalarından başka bir şey değildir ve olamaz... ve bireysel insan doğasına itaat eder. İnsanlar, biraraya geldikleri zaman, hidrojen ile oksijenin sudan ayrışması gibi, farklı özellikleri olan başka bir maddeye dönüşmezler (Mill, 1976).

Böylece insan doğası sabitlenmiştir: Toplumsal-tarihsel bağlam sürekli olarak öyle bir değişmektedir ki, pozitivist toplum biliminin görevi, insan doğasının evrensel yasasından çıkarsamalarla, ampirik gözlemleri ve sosyolojik yasaları açıklamakta yatmaktadır. Mill, aslında, özellikle toplumsal olanın psikolojik olana indirgenmesini önermekteydi:

> Topluma ilişkin bütün fenomenler, dışsal koşulların insan toplulukları üzerindeki etkisinin yaratmış olduğu, insan doğasıyla ilgili fenomenlerdir (Mill, 1976).

İnsanın düşüncesi ve eylemi sabit yasalara bağlıysa, o halde açıkça bütün toplumsal fenomenler de benzer sabit yasalara tabi olmalıdır. Bu açıdan bakıldığında, Mill'in sistemik bir toplum anlayışı veya toplumsal yapıya, toplumsal kurumlara ve toplumsal değişime ilişkin, yeterli bir sosyolojik teori geliştirememiş olması hiç de şaşırtıcı değildir.

Mill'in pozitivist nominalizmi, sosyolojinin gelişmesi açısından, son kertede Herbert Spencer'ın (1820-1903) pozi-

tivist organizmacılığından daha az önemliydi. Spencer, toplumsal gelişmeye ilişkin genel bir evrimci model içerisinde, toplumu sistem olarak gören bir yaklaşım ile bireylerin toplamı sayan bir yaklaşımı birleştirmişti. Spencer'ın asıl odaklandığı yer, zihinsel durumlar değil, toplumsal yapılarla kurumların evrim içerisindeki gelişmesiydi. Spencer şöyle yazıyordu: Comte, "insanın kavrayışlarının ilerlemesini... fikirleri" açıklar ve "doğa bilgimizi" yorumlamaya çalışır; oysa "benim amacım, dış dünyanın ilerlemesini... şeyleri" açıklamak ve "doğayı meydana getiren fenomenlerin kökenini" yorumlamaktır. Comte nesnel değil, özneldir. Bunun yanında, Comte'un bütün bilgiyi kendi bilimler hiyerarşisi içinde birleştirmeye çalışması gibi, Spencer da bütün bilgiyi kendi evrim anlayışında birleştirmeyi hedefliyordu. Spencer'in teması insanlığın evrimiydi; toplum burada, evrensel bir yasanın özel bir kertesini oluşturuyordu. "Doğal yasayla uyum içindeki bir toplumsal düzene inanılmadıkça, sosyolojinin bir bilim olarak tam anlamıyla kabul edilmesi söz konusu olamaz" (Spencer, 1961, Bölüm XVI).

Spencer'ın yazıları on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında, yeni yeni boy göstermekte olan orta sınıfın okuyan kesimi arasında müthiş derecede popülerdi. Onun çalışmaları, doğa bilimlerinden, özellikle biyoloji ve fizikten türetilen kollektivist bir organizmacılık ile *laissez-faire* politik ekonomisine dayalı radikal bir bireyciliğin sentezini yapmaya girişmekteydi. Spencer aslında, doğa bilimlerinin prestiji ile on dokuzuncu yüzyıl kapitalizminin bireyci ve rekabetçi niteliğinin etrafında örülmüş olan bir ilerleme teorisi sunuyordu. Darwin (1809-1892) 1859'da *Türlerin Kökeni*'ni yayımladığı zaman, Spencer kendi evrim teorisinin temel öğelerini zaten formüle etmiş durumdaydı. Spencer, Darwin'in evrim sürecinde "doğal ayıklanma" yaklaşımının önemini kabul etmekle birlikte, Lamarck'ın, edinilmiş karakteristik özelliklerin miras kaldığına ilişkin teorisini kabul etmeye de eğilimliydi. Böylece Spencer, insanlığın gerek zihinsel gerekse fiziksel açıdan, doğuştan gelen özelliklerinin aktarılmasıyla, gittikçe daha üst düzeylerde bir entellektüel mükemmelliğe ulaşması gerektiğini ileri süren, evrimci bir iyimser

olarak kalıyordu.

Spencer'ın toplum modeli organizmacıydı. Toplumlar, farklılaşmamış bir birlik durumundan çıkıp, evrim sonucunda, oldukça karmaşık, farklılaşmış yapılar (bu yapılarda, tek tek parçalar, bir yandan daha çok özerkleşip belirginleşmekle birlikte, öbür yandan giderek birbirlerine bağımlı oluyorlardı) haline gelen canlı bedenlere benziyordu. Parçaların bu şekilde birbirine bağımlı olması bütünleşmeyi içermektedir, zira "benzemez parçalar" "başka bir parçanın oluşmasını mümkün hale getirecek kadar birbiriyle ilişkilidir" ve "tek bir organizmayla aynı genel ilke üzerinde meydana gelmiş" bir küme oluşturmaya başlarlar. Basit toplumlarda, farklılaşmanın olmaması aynı bireylerin hem avcı hem savaşçı olmaları anlamına gelir. Bu şekilde toplum, temel kurumlarının *yapısı* ile *işlevlerinde* adım adım meydana gelen değişikliklerle gelişir; toplumsal evrim, bireylerin niyetleri ve güdülerine bağlı değildir. Demek ki insan toplumu, bir homojenlik durumundan çıkıp, *doğal olarak,* karmaşık bir heterojenlik durumuna geçer. Spencer bunu, evrimin başladığı noktada maddenin inorganik dünyasının, doğanın organik dünyasının ve nihayet, evrimin son aşaması olan toplumdaki canlı organizmaların karakteristik özelliği olarak görüyordu.

Spencer üç evrim yasası saptamıştı: "gücün korunumu", yani enerjinin korunması yasası ile bundan türetilen maddenin yok edilemezliği yasası ve hareketin sürekliliği yasası. Gücün korunması nosyonu, Spencer'ın tümdengelimci sisteminin temelini oluşturur: Evrenin özelliği, evrim ve çözülme süreçlerinde maddenin ve hareketin sürekli olarak yeniden dağıtılmasıdır. Spencer, bu üç yasaya bağlı olarak, ikincil önemde olan dört önermeye de dikkat çekiyordu: Bu yasalar işleyişleri bakımından tekbiçimlidir; güç asla kaybolmadan dönüşür; herşey en düşük direnç ya da en büyük çekim düzeyinde hareket eder; son olarak da, hareketin ritmi, yani değişmesi ilkesi geçerlidir. Bütün bu yasalar ile önermeleri yöneten de, maddenin bütünleşmesiyle birlikte hareketin ortadan kalktığını ve madde farklılaştıkça hareketin içeriye dahil olduğunu ortaya koyan

evrensel evrim yasasıdır. "Evrim, maddenin bir entegrasyonu, hareketin eşzamanlı bir dağılmasıdır; bu süreçte, madde görece belirsiz, kararsız bir homojenlik durumundan, görece kararlı bir heterojenlik durumuna geçer ve korunan hareket de buna paralel bir dönüşüme uğrar."

Toplumun evrimi, Spencer'da, insanlığın giderek toplumsallaşması olarak, insanın pratiğinden bağımsız biçimde gerçekleşen bir süreç şeklinde tanımlanmıştır. İnsan toplumunun gerçek kökeni, bireyleri toplum durumuna geçmeye zorlayan ve bu şekilde hem toplumsal örgütlenmeyi hem de toplumsal duyguları geliştiren nüfus baskısında yatmaktadır. Ancak Spencer, toplumun kökenini saptadıktan sonra, toplumsal oluşumları biyolojik analojiyle analiz etmişti. Comte'da görüldüğü gibi, toplumun tarihsel boyutu ortadan kalkıyordu; organizmacı analoji, artzamanlı analizden çok eşzamanlı analizi vurgulama gibi bir etkiye sahipti.

Spencer'in tarihdışı ve anti-hümanist perspektifi, özellikle bazen yararlı bir analoji, bazen de bir gerçeklik olarak tanımladığı toplumsal organizma kavramını sık sık savunduğu yerlerde kendini göstermektedir. Nitekim *Sosyolojinin İlkeleri*'nde, bunun hem canlı hem de toplumsal gövdelerin karakteri olduğunu yazar; "onlar büyüklük olarak artarken yapı olarak da artmaktadır" ve parçaları çoğalıp farklılaşırken, daha büyük bir kütleye kavuşurlar. Spencer, "Toplumsal Organizma" (1860) başlıklı makalesinde, toplumu, "yapı itibariyle yapısız sayılabilecek kadar" basit ve parçaların birbirine bağımlılığından neredeyse söz edilemeyecek olan küçük "kümeler"den, ayrı parçaların karşılıklı ve işlevsel bir bağımlılık kazandığı, karmaşık, farklılaşmış yapılara doğru evrim geçiren bir "şey" şeklinde tanımlıyordu: Toplum, parçalar ile bütün arasındaki işbirliğiyle karakterize edilen bir yapıdır. Spencer'a göre, bu konsensüsü "bozan" herhangi bir şey olursa (yani, hükümet keyfi biçimde ekonomik ve toplumsal yaşamın işleyişine müdahale ederse), bütün sistemin dengesi tehlikeye girerdi. Spencer, biyolojik organizma ile toplum arasındaki farklılıklara dikkat çekmekle birlikte (parçalar toplumun merkezinden bağımsız ve daha

dağınıktır, tek tek üyeler ölebilir ama bütün kalıcıdır, biyolojik organizmada unsurlar bütünün yararına varken, toplumsal organizmada bütün, kendi üyelerinin yararına vardır), ikisini eşitlemeye de eğilimliydi:

> Karşılaştırma, organizmalar... ile toplumsal organizma arasındaki apaçık zıtlıkları belirginleştirirken, bu zıtlıkların bile umulduğu gibi saptanamadığını gösterir... Toplumlar yavaş yavaş, kitle halinde çoğalırlar; yapının karmaşıklığı içinde ilerlerler; aynı zamanda parçaları da birbirine daha bağımlı hale gelir... Örgütlenme *ilkeleri* aynıdır, farklılıklar basitçe uygulamadaki farklılıklardır (Spencer, 1969a, s.206).

Spencer, bu bütüncül yaklaşımı temelinde, "militan" toplumu "sanayi" toplumlarından ayırıyordu. Militan toplumlar, merkezileşmiş bir devletin, katı statü hiyerarşilerinin ve konformizm yönündeki bir eğilimin egemen olduğu ve karmaşık yapısal farklılaşmanın bulunmadığı toplumlardı. Genel evrim yasası doğrultusunda gelişen sanayi toplumları ise, daha karmaşık ve yapısal açıdan farklılaşmış olduğu gibi, inançların çokluğu, bağımsız kurumlar, merkezsizleştirme ve bireyselleşme eğilimiyle karakterize ediliyordu. Yine de, organizma analojisi, Spencer'ın, sanayi toplumunun fiilen doğurmuş olduğu çıkar çelişkileriyle çatışmalarını kavramasını önlemekteydi. Spencer, organizma analojisini reddeden Ferguson'dan farklı olarak, toplumsal değişimin diyalektik öğelerini bütüncül bir model (bu modele göre, evrim hem yapı farklılaşmasını hem de çıkar farklılaşmasını yaratır; değişik uzmanlaşmış örgütlenmelerin üyelerinde ortak bir farkındalığın gelişmesi ve kollektif toplumsal örgütlenme aracılığıyla parçalar bağımsızlaşır; onların çıkarları başkalarının çıkarlarından farklıdır) halinde birleştirememişti. Spencer'da kollektif bir fenomen olarak, sınıf çıkarı, grup çıkarı, vb. olarak bir çıkar anlayışı yoktu. Tersine Spencer, çıkarları tam da Smithçi bireycilik çerçevesinde kavrıyordu; toplum farklı, atomistik çıkarlardan oluşmasına rağmen, bunlar, özel çıkarları ortak yararla birleştiren bir "gizli el"in işleyişiyle

bir birlik haline getirilerek uyumlulaştırılmaktaydı. Bireyler özel amaçların peşindeydi, ancak bu tür eylemler kurumların karşılıklı bağımlılığı temelinde yükselmiş karmaşık bir toplum içinde gerçekleştiği için, insan fail, bilinçsiz biçimde ve maksatlı olmadan, genelde toplumun daha yüksek ihtiyaçlarına hizmet ediyordu. Bu şekilde Spencer, kendi sosyolojik bireyciliğini, yine kendisinin kollektif toplumsal organizma anlayışıyla uzlaştırmaya gayret sarfetmekteydi.

Bu şekildeki bir akıl yürütmenin sonuçlarından birisi, Comte'un kavradığı biçimiyle toplumsal düzenlemenin ve Spencer'ın sanayi toplumuna giderek egemen olduğunu düşündüğü devlet müdahalesi biçimlerinin reddedilmesiydi. Spencer'a göre, bireylere kollektivist müdahalelerden özgür biçimde kendi çıkarlarının peşinden koşturmalarına izin verilmişse, toplum yeterince düzenlenmiş demekti. Spencer'ın devletin eğitim vermesine, devletin sağlık hizmetlerini üstlenmesine, parasız devlet kütüphanelerinin kurulmasına olan düşmanlığı buradan kaynaklanır: "En zayıf üyeleri"ni "yapay biçimde" koruyan kurumlar, bir bütün olarak toplumun ahlaki ve entellektüel standartlarını düşürür. Spencer, insan toplumuna yaklaşımında katı biçimde bireyci kalmıştı. *Sosyolojinin İlkeleri*'nde (1873), nominalistler ile realistler arasındaki tartışmaya katılırken, toplumun özünde "çok sayıdaki bireylere denk düşen kollektif bir ad" olduğunu, "gerçek bir toplum teorisine ulaşmanın, onu oluşturan bireylerin doğasını araştırmaktan başka bir yolu bulunmadığını" ileri sürüyordu (Spencer, 1961, Bölüm VI). Bu yüzden Spencer'ın pozitivist organizmacılığı ile sosyolojik bireyciliği, önemli bir anlamda, Mill'in psikolojik indirgemeciliğinden çok fazla ileriye gidememişti: Bir yandan, toplumun bireysel eylemlerin toplamını oluşturması ve sosyolojik analizin bireylerin biyolojik ve psikolojik özelliklerinde yoğunlaşması gerekirken; öbür yandan, toplum bir sistemdir, süperorganik düzeyde evrimleşmiş fenomenlerden oluşan, karmaşık, oldukça farklılaşmış bir yapıdır. Spencer'ın sosyolojisi bu düalizme; biyolojik ve evrimci bir determinizm ile birliğin ve toplumsal uyumun kaynağı olarak bireysel insan eylem-

ine duyulan derin bir inanç arasındaki çatışmaya bir çözüm getiremezdi. Peel'in gözlemlemiş olduğu gibi, "Spencer'da, gerçek anlamda bir tarihsel aktör duygusu olmadığı gibi, olayların akışına müdahale eden ya da katılan bir sosyolog duygusu da yoktu." Evrimin modeli, "'ekstra-evrimci' bir eylem"le değiştirilemezdi (Peel, 1971, s.164).

Spencer'ın sosyolojik sisteminin, evrimi kozmik bir süreç olarak gören anlayışının, sosyolojik bireyciliğinin ve organizmacı bütüncüllüğünün derin, kalıcı etkileri olmamıştı: Onun fikirlerinden bazıları Atlantik'i geçerek erken dönem Amerikan sosyolojisinde uygun bir karşılık bulmuş, ancak Avrupa sosyolojisi, on dokuzuncu yüzyılın sonunda pozitivizme karşı gösterdiği genel tepki içinde, Spencer'ın teorilerini yalnızca, yapı, fonksiyon, sistem, denge ve kurum gibi temel sosyolojik kavramlardan kurtulmak amacıyla tartışmıştı (özellikle Simmel ile Durkheim). Yine de, Spencer'ın sosyolojisinin anti-tarihsel eğiliminin daha sonraki eşzamanlı yaklaşımı benimseyen sosyologları etkilediği ve dikkatleri toplumdaki, çatışma ve farklı çıkarlar aracılığıyla toplumsal değişimi destekleyen yapısal unsurlardan uzaklaştırdığı söylenebilir. Bununla beraber, Spencer'ın organizmacı pozitivizmi, toplumu bir yapı olarak, bir sistem olarak kavramayı başarmıştı; Spencer, sanayileşmeyi, yeni merkezi olmayan bir toplumsal örgütlenme biçimiyle özdeşleştiren ilk toplum teorisyenlerinden birisiydi. Bu bakımdan, Comte'un geliştirdiği, merkezileştirici toplum nosyonundan keskin biçimde ayrılıyordu. Aslında Spencer'in sosyolojik teoriye kalıcı katkısı, pekâlâ onun, yapının giderek artan farklılaşmasıyla fonksiyonun farklılaşması etrafında kurulmuş olan ileri bir toplumun -sanayi toplumunun- ve gerek farklı kurumlar gerekse parçalar ile bütün arasındaki karşılıklı ilişkilerin, doğal olarak tek, başat bir merkezden yoksun olduğu şeklindeki görüşü olabilir. Toplumsal organizma ile biyolojik organizmayı karşılaştıran Spencer, "bireysel organizmada yalnızca tek bir bilinç merkezi varken, toplumsal organizmada bireyler kadar merkez bulunduğuna" dikkat çekiyordu (Spencer, 1969, s.282). Spencer, merkezi olmayan yapı kavramını atomistik

çerçevede ifade etmiş olmasına rağmen, burada önemli bir içgörü vardır. Spencer'in sosyolojisi, örtük biçimde, sivil toplumda ve onun devletten ayrılmasında odaklanmaktadır. Kuşkusuz, onun eşzamanlı, bireyci yaklaşımı, modern sanayi toplumunun tarihsel, sistemik ve çelişkili doğasının köklü biçimde teorileştirilmesini önlüyordu; sanayileşme sivil toplumun çerçevesini genişletip kurumlarını özgürleştirirken, aynı zamanda, devletin kendi içinde merkezileştirici eğilimleri de doğurmaktaydı. Spencer'ın sanayileşme ve toplumsal farklılaşma anlayışının önemli bir noktada eksik kaldığı söylenebilir: Spencer'ın bakışında, kapitalist bir süreç olduğu ölçüde sınıfsal bir yapıya da sahip olan sanayileşmenin tarihsel özgüllüğü kavranamamıştı.

3

MARKSİZM: KAPİTALİST GELİŞMEYE İLİŞKİN POZİTİF BİR BİLİM

Comte'un tarihsel değişim teorisi, deterministik yasalar kavramını vurgulamıştı; buna göre, tarih zorunlu olarak, bilimsel pozitivizm çağında doruk noktasına ulaşan bir dizi aşamayla ilerliyordu. Montesquieu, Smith ve Ferguson'da görüldüğü gibi Comte'ta da toplumsal değişim, salt öznel ve tesadüfi unsurlara bağımlı olan gelişigüzel bir süreç değil, hem yönelimi hem de anlamı kazandıran güçlerin -maddi ve ahlaki güçler- oluşturduğu bir yapının sonucuydu. Bir önceki bölümde ileri sürüldüğü gibi, Comte'un temel fikirlerinin pek çoğu Saint-Simon'dan alınmıştı, ancak, Comte'un Saint-Simon'un teorilerini yeniden işleyişinde, sanayileşme, üretim, sınıfın oluşumu ve sınıfsal çatışma kavramları, çelişkili ve negatif yönlerinden arındırılıp organizmacı, uzlaşımcı bir toplum modeli şeklinde bütünleştirilmişti. Oysa Saint-Simon'un yazıları hem pozitivist hem de sosyalist öğeler içermektedir. Sosyalizmin hem entellektüel bir akım hem de toplumsal-politik bir hareket olarak gelişmesi, Saint-Simon'un izleyicilerinin etkisine çok şey borçluydu. Saint-Simoncu okulda, özel olarak da Enfantin ile Bazard'ın yazılarında, üretimin üreticilerin kendilerinin (asalak "aylaklar"ın ve "üretken olmayan sınıflar"ın değil) yönetiminde, toplumsal düzeyde örgütlenmesi; toplumun da hükümetin ve askeri örgütlenmenin egemenliğinden, idari ve sınai yönetime geçmesi gerektiği savunulmaktaydı. Üretimin ve dolayısıyla özel mülkiyetin toplumsallaşmasını öngören bu görüş, 1830'lu yıllarda, sosyalist teorinin köşe taşı haline gelmişti: İlk defa

1832'de, Saint-Simoncu Pierre Leroux tarafından kullanılmış olan "sosyalizm", özel mülkiyet haklarının kaldırılmasını, yoksulluğun kökünün kazınmasını, eşitliğin sağlanmasını ve üretimin devlet aracılığıyla örgütlenmesini talep ediyordu.

Bu şekilde, hem sosyalizm hem sosyoloji -toplumsal ve politik örgütlenmenin teorileri olarak- kendi adlarını almadan önce de varolmakla birlikte, pozitivist sosyoloji ile sosyalist teorinin ortak bir kaynağı paylaştıklarını görüyoruz. O zamanın egemen fikirleri olan politik liberalizm, bireycilik ve piyasa ekonomisine karşı gelişen bir muhalefetin ifadeleri olan sosyoloji ile sosyalizmin entellektüel ve kurumsal temelinin atılması, ancak 1789 ile 1830 arasındaki hareketli dönemde, hızlı politik ve ekonomik değişikliklere tepki olarak gündeme gelmişti.

On dokuzuncu yüzyıl sosyalizmi ile sosyolojisi, büyük ölçüde bireysel çıkarların içkin rasyonalitesi doktrinine karşılık olarak, klasik politik ekonominin entellektüel bakımdan sağlamlaşmasından sonra ortaya çıkmıştı: Sosyologlar da sosyalistler de, özel çıkarların peşinde koşturulmasının mutlaka toplumsal ve ahlaki dayanışmanın çöküşünü getireceği konusunda görüş birliği içindeydiler; piyasanın anarşisi, toplumsal birliği ve istikrarı getiremezdi. Comte'un çözümü, otoriter ahlaki liderlik yönündeydi; Saint-Simoncular ise toplumsallaşmış bir üretim sistemi talep ediyorlardı. Ancak sosyalist fikirlerin, Fransa'daki devrimci savaşların bitmesinden sonra hızla gelişmiş olan, yeni doğmuş işçi hareketi üzerinde fazlaca bir etkisi yoktu. İngiltere'de işçi sınıfı liderleri, aristokrasinin politik egemenliğinin karşısında, sosyalist fikirlerden ziyade liberal fikirleri savunan burjuvaziyle yakın işbirliği içinde hareket etmekteydiler. 1832 Reform Yasası'nın başarısı, işçi sınıfı hareketini burjuvaziden ayırma ve apayrı bir sosyalist alternatif (İngiltere'de Owencılık ile Çartistler, Fransa'da Saint-Simoncu okul ile Fourier) ortaya çıkarma etkisi yapmıştı. Hem Robert Owen hem de Charles Fourier, işçinin "kendi emeğinin meyveleri"ni sonuna kadar tadacağı toplulukların gelişmesini savunan toplumsal örgütlenmenin aracı olarak, rekabetin değil,

işbirliğinin zorunlu olduğu konusunda ısrar etmekteydiler.

Erken sosyalistler, sanayi kapitalizminin ahlakileştirici ve ütopyacı bir eleştirisini yapmaya eğilimliydiler; tek değer kaynağını emek oluşturduğu için, "üretken olmayan" işçilerin dışında herkes birlikte çalışmalı ve özel kazançtan ziyade karşılıklılığı temel alan bir toplum yaratılmalıydı. Kapitalist, işçiyi, fiilen onun olan şeyden yoksun bırakıyordu ve bu, açıkça ahlakdışı, toplumsal açıdan da bölücü bir hareketti. Dolayısıyla bu sorunun çözümü, ahlaki eleştiri ve eylem yoluyla toplumsal dönüşümün gerçekleştirilmesinde yatıyordu; Engels bu bakış açısına sahip olmaları nedeniyle, Owen, Fourier ve diğerlerini bilimsel sosyalistler olarak değil, "ütopik" sosyalistler olarak adlandıracaktı. Marksizm-öncesi sosyalizm için, gerek bir toplumsal değişim teorisinden yoksun olması gerekse toplumu ekonomik örgütlenme ile toplumsal ve politik sistem arasındaki ilişkiler temelinde kavrayamaması anlamında, sosyalizmin zorunluluğunu insan doğasındaki değişikliklere bağlayan bir ütopyacılık söz konusuydu. Kuşkusuz, Engels'in Saint-Simon'un çalışmalarına, özellikle onun tarihsel yasalarla toplumsal sınıflar (feodal sınıf ile burjuvazi, aylaklar ile üreticiler) arasındaki zorunlu tarihsel çatışmayla ilgili görüşlerine ve politik sistem içindeki değişikliklerin ahlaki eylemlere değil, ekonomik kurumlara bağlı olduğunu öngören temel argümanına hayranlıkla bakmasına neden olan şey de, tam da toplumsal değişimin bilimsel bir şekilde kavranmasıydı. Marksist sosyalizmin gelişmesi açısından aynı derecede önem taşıyan başka bir olgu, üretimin toplumsallaşmasını savunan Saint-Simoncu doktrinin özümsenmesinin, yalnızca merkezileşmiş bir devletin örgütlenmesi aracılığıyla mümkün olmasıydı. Owen ile Fourier'in çalışmalarında çok önemli bir rol oynayan sosyalizmin etik yönüne yapılan bu vurgu, Marx ile Engels'in sosyalizminde yok olmaktadır: Onlarda ahlaki öğe, bütünüyle ekonominin ve yönetim şeklinin yapısına bağlıydı.

Buradan hareketle, Marksizmin gelişmesinin filiz halindeki bir işçi hareketiyle (özellikle İngiltere ve Fransa'daki), sanayinin hızlı bir tempoda büyümesiyle ve kapitalist üretimin yeni

toplumsal ilişkileriyle organik bir bağının bulunduğunu söyleyebiliriz. Öte yandan, klasik politik ekonomiden, özellikle emek değer teorisinden ve demokratik cumhuriyetçilikle bağlı olan devrimci eğilimlerden etkilenen "muhalif" entellektüellerin bu yeni toplumsal düzene yönelttikleri eleştiriler de aynı derecede önemliydi. Marksizm, 1840'lı ve 1850'li yıllar boyunca, bilimsel analizi özel bir toplumsal sınıfın -sanayi proletaryasının- çıkarlarıyla özdeşleştiren ilk sosyolojik teori olarak kendini göstermişti; bu, toplumsal ve politik yapıların şekillenmesinde ekonomik faktörlerin öncelik taşımasına ve toplumsal sınıflar arasındaki mücadeleye temellenen bir tarihsel değişim teorisiydi. Aslında tarihsel gelişmeye ilişkin bilimsel incelemeler, sosyalizmin zorunluluğunu, kapitalist üretimin doğurduğu iç çatışmaların çözümü olarak gösteriyordu: Ütopyacı sosyalizm, tarihte yasayla yönetilen hiçbir süreç, hiçbir tarihsel zorunluluk ortaya koymamış ve buna bağlı olarak, sosyalizmi eğitim ve işbirliği sonucunda gerçekleştirilebilecek ideal bir durum olarak tanımlayan ahlaki çağrılar yapmaktan öteye gidememişti.

Marksizmin Gelişmesi

Marx'ın ilk yazıları (1841-1845) büyük ölçüde felsefi bir içerik taşıyor, insanın yabancılaşması ve özgürlük sorununu ele alıyordu. Marx, "kendi bakış"ını, "felsefi vicdanı"yla ancak *Alman İdeolojisi*'nde (1846) belirlemiş ve ileride "tarihin materyalist yorumu" diye adlandırılacak yaklaşımın ilk çerçevesini kurmuştu. Engels'le birlikte kaleme aldığı *Alman İdeolojisi*, sosyolojik bir toplum kavrayışını savunuyor, toplumu uzlaşmaz toplumsal sınıflar, işbölümü ve özel mülkiyet biçimleri üzerinde kurulmuş, belirli bir yapı olarak görüyordu. Fikirlerin kökleri özgül maddi ortamlara bağlıydı ve fikirlerin toplumsal oluşumdan bağımsız bir varlığı yoktu. Tarihsel gelişmeyi de özgül üretim tarzları karakterize ediyordu: Toplum, köleci ve feodal toplumdan kapitalist topluma doğru, farklı aşamalarla ilerlemekteydi. Bu temalar, *Alman İdeolojisi*'nden sonra gelen

çalışmalarda (*Felsefenin Sefaleti*, 1847, *Komünist Manifesto*, 1848, *Ücretli Emek ve Sermaye*, 1849), Marx'ın genel tarih teorisi içinde daha derinlemesine geliştirilecekti; buna göre, toplumsal değişim çatışmalar ve mücadelelerle, daha kesin olarak da, herhangi bir toplumun üretici güçleri ile toplumsal ilişkileri arasında varolan çelişkilerle gerçekleşmektedir. Demek ki tarihsel gelişmenin, üretim tarzlarının daha üst toplumsal oluşumlara doğru gelişmesi zorunluluğuna bağlı olan bir modeli, bir anlamı vardır: Böylece sosyalizme, zorunlu olan toplumsal değişimde bilimsel bir temel kazandırılmaktadır.

Marx, 1850'li yıllarda, sosyalizmin problemlerini ve Avrupa'daki, özellikle Fransa'daki işçi sınıfı hareketini konu alan çeşitli tarihsel incelemeler üretmişti. Ancak onun en önemli yapıtı, modern kapitalizmin ekonomik temellerini ele aldığı, yaşadığı süre boyunca yayınlanmadan kalan ve ancak 1953'te Doğu Almanya'da yayınlanmasından sonra geniş çevrelere ulaşan dev çalışması, *Grundrisse der Kritik politischen Ökonomie* (Politik Ekonominin Eleştirisinin Ana Hatları) idi. *Grundrisse*'in Marksizmin gelişmesindeki önemi, Marx'ın emeğin yabancılaşması ve aktif insan özne kavramı üzerine geliştirdiği erken dönem yazıları ile daha sonraki, kapitalizmin özgül hareket ve gelişme yasaları tarafından yönlendirilen, toplumsal bir sistemi tanımladığı, güya daha bilimsel çalışmaları arasında kurduğu süreklilikte yatmaktadır. Bununla birlikte, Marx yabancılaşma kavramını ekonomik biçimlerin analizinde kullanırken, *Grundrisse* ile daha önceki çalışmaları arasında kayda değer farklılıklar görülür: Emek kavramının yerini işgücü terimi alır (*Komünist Manifesto*'da işgücüne değinilmişti, ama yalnızca genel bir anlamda); üretim, mübadelenin zararına olacak şekilde vurgulanmış ve artı değer, sermaye birikimi ile ekonomik kriz teorisinin temeli atılmıştır. Bunlar, Marx'ın ölümünden önce yalnızca ilk cildi yayınlanabilmiş olan *Kapital*'e (1867) egemen olan temalardır. Yine de yabancılaşma ve insani özün boşalması teorisi, daha sonra yazılmış olan, büyük ölçüde ekonomik temelli analizlerde başlıca sorunlar arasında yer almış ve Marx, Hegelci diyalektik ile hümanizmin

özcü ilkelerine yaşamının sonuna kadar sadık kalmıştır: Kapitalizm, yapısı çelişkilere dayanan bir üretim sistemi; insani değerleri dışsal şeylere dönüştüren bir toplumsal sistem olarak kavranmaktadır. Bu yüzden, Marx'ın sosyolojisini analiz ederken, onun kendi çıkış noktasıyla başlamak önemlidir.

Emeğin Yabancılaşması

Marx, *Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları*'nda (1843-1844), emeği "insanın kendi kendini gerçekleştiren özü" olarak tanımlamıştı; politik ekonomi onu bir nesneye, dışsal bir şeye dönüştüren faaliyetti. İşçi, klasik politik ekonominin gözünde, "piyasa fiyatlarındaki bütün dalgalanmalara, sermayenin kullanılmasına ve zenginlerin kaprislerine giderek daha bağımlı hale gelen, soyut bir etkinlik ve mide"ydi. Böylece insan faaliyeti, insani-olmayan bir çerçevede tanımlanmış oluyordu.

Bununla birlikte yabancılaşma kavramı, politik ekonominin kavramsal yapısı ya da dilinin bir parçası değildi; bu kavram, Marx'ın kendi yabancılaşma teorisini türetmiş olduğu Hegel'in diyalektik felsefesinden geliyordu. Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde, insan kültürü, tarih boyunca bir dizi diyalektik çelişkiyle adım adım şekillenen, insan bilincinin genişlemesini ve kendine ilişkin bilgisinin artmasını sağlayan "Mutlak Tin" kavramında özümlenmişti; nihai aşama, "Tin"in "etik dünya"da özümlenmesidir. Dolayısıyla tarih, kesintisiz bir faaliyeti somutlaştırdığına ve sınırsız, total bilince doğru yol aldığına göre, içkin bir anlama sahip hale geliyordu. "Tin" kuşkusuz insanlıktı ve Hegel, tarihsel gelişmeyi oluşturan özgül tarihsel durumları "uğraklar" olarak analiz ediyordu. Bu "uğraklar", maddi biçimleriyle, "Mutlak Tin"in, kendi bilincine sahip olmayan bir birlikten; kültürü olan, organik ve bilinçli bir birliğe doğru diyalektik gelişmesini (Rönesans, Aydınlanma, Fransız Devrimi) somutlaştırıyordu. Ancak "tin" diyalektik olarak şekillendikçe, her özgül uğrakla kendisinin bir parçası olarak, kendi faaliyetinin yarattığı bir şey olarak yüzyüze gelmekte; böylece

bu faaliyeti dışsal ve yabancı bir şey gibi yaşamaktadır. "Tin", bu yabancılaşmış uğrakları, onu total birliğe doğru götüren hareketi, dolayısıyla yabancılaşmış-olmayan bir bilinci yaratarak yenilemeye çalışır.

Marx, bu şekildeki spekülatif bir tarihin, gerçek bireyleri ve gerçek koşulları gözardı ettiğini ileri sürerek, Hegel'in idealist yaklaşımını ters yüz eder. Marx, politik ekonomiyi kavrayışıyla, emeği, insan kültürünün temeli olarak tanımlamıştır. Kültür, artık tarih-üstü bir gücün ifadesi değil, emek aracılığıyla gerçekleşen insan faaliyetinin ürünüdür. Yabancılaşma, insanlığın, emeğin yarattığı bir dünyada adım adım bir yabancıya dönüştüğü bir süreç haline gelir. Hegel'in materyalist bir temelde böyle ters yüz edilmesi, dinin, basitçe, fikirler aracılığıyla kınlarak yansıyan, insanlığın özsel doğası olduğu ileri sürülerek sağlanmıştı: Ludwig Feuerbach (1804-1872), "dinin insanın özünden, insanın Tanrı'sının da insanın ilahileşmiş özünden başka bir şey olmadığını" yazıyordu.

Marx, *Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları*'nda, dinin ve felsefenin, insanlığın özünün somutlaşmış hali, özgül ekonomik güçlerin ürünü olmaktan daha çok, kurucu bir rol oynadığını göstermiştir. Marx, yabancılaşmayı da, toplumun bir kutbunda muazzam zenginlik birikimleri yaratmayı başardığını, şeylerin değerindeki bir artışın ancak insan yaşamının kendisinin adım adım değersizleşmesi pahasına sağlandığını ileri sürerek, işbölümü temelinde analiz eder. İnsan emeği bir nesne haline gelmektedir: "Bu olgu, emeğin ürettiği nesnenin, onun ürününün, artık yabancı bir varlık olarak, üreticiden *bağımsız bir güç* olarak kendisinin karşısında durmasını içerir. Emeğin ürünü, bir nesnede somutlaşmış ve fiziksel bir şeye dönüşmüş olan emektir; bu ürün, emeğin nesneleştirilmiş halidir." Marx, Hegel'e karşı, onun felsefesinin nesneleştirme ile yabancılaşmayı eşanlamlı terimler saydığını ileri sürerek, bu iki terimi birbirinden ayırmaktadır. Çünkü (nesneleştirme,) insanlığın, örneğin aletler üreterek, dolayısıyla ister istemez toplumsal ilişkilere girerek, doğada ve toplumda kendisini dışsallaştırmasına yol açan bir süreci yansıtırken; (yabancılaşma,) ancak insanlık,

kendisini dışsallaştırdıktan sonra, kendi faaliyetleri kendi özüyle karşı karşıya geldiği zaman, dışsal, yabancı ve baskıcı bir güç olarak hareket ederken gerçekleşmektedir. Marx'a göre, nesneleştirmeden kaçınılamazdı ve nesneleştirme bu haliyle yabancılaşmayla aynı şey değildi. Hegel, nesneleştirmeyi yabancılaşmayla birbiri içinde eriterek, insanlığın ("Mutlak Tin"), kendisinin özsel ve trajik durumunu yansıtarak sonsuza kadar yabancılaşma tuzağına yakalanmış olması gerektiği sonucuna varmıştı. Oysa Marx, yabancılaşmayı ekonomik ve maddi öğelere bağladığından, bunu evrensel değil, tarihsel bir durum olarak açıklıyordu.

Marx, yabancılaşmanın dört ana özelliğini şöyle saptamıştı: insanın doğadan, kendisinden, "türsel varlığı"ndan (Feuerbach'tan alınmış bir terim) ve başkalarından yabancılaşması. Kapitalizm, insanlığı kendi faaliyetlerinden, emeğin ürününü yabancı bir nesneye çevirerek kendi emeğinin ürününden yabancılaştırıyordu ("şeylerin yabancılaşması"). Birey ne kadar çalışırsa, emeğin yarattığı nesneler dünyasının egemenliğine o kadar giriyordu: "İşçi, yaşamını nesne haline getirir ve yaşamı artık kendisine değil, nesneye ait olur. Faaliyetleri çoğaldıkça... sahip olduğu şeyler azalır. Kendi emeğinin ürününde somutlaşmış olan şey artık kendisi değildir. Bu ürün ne kadar büyürse... kendisi o ölçüde küçülür." İnsanın "kendi kendini gerçekleştiren özü," kendi emeği, kapitalist sanayide giderek ona karşı bir hal almakta; kendi yeteneklerini güdükleştirmeye, sefaleti, tükenişi ve zihinsel umutsuzluğu pekiştirerek "mecburi bir faaliyet"e, kendi varlığının reddine dönüşmektedir. Çalışma tamamen bir araç niteliğindedir; insana özgü bir faaliyet biçimi olan çalışma, baskıcı bir zorunluluğa, bireyin kendisini ancak çalışma dışındaki boş zamanlarında ya da ailesiyle beraberken özgür hissettiği, yabancı, dışsal bir faaliyete dönüşmüştür. İnsan bir birey olarak kendisini özgür hisseder ve böylece türsel varlığına yabancılaşır, çünkü insan, hayvandan farklı biçimde, kendi faaliyetleriyle yalnızca kendisi için değil, aynı zamanda bütün doğa için de üretim yapar. Ayrıca bu faaliyetinin farkındadır ve kendisini gerek bilinçte gerekse gerçek yaşamda

sürekli yeniden üretir. Ne var ki yabancılaşmış emek, emeğin ürününü, türün bir faaliyeti olmaktan çıkarıp, salt biyolojik ihtiyaçlarının egemenliğinde olan bireyin bir faaliyetine dönüştürür. Kapitalizm fiilen işçiyi, satılabilir bir nesneye -emeksahip durumda görmektedir. Bu nesne "bir başkası" tarafından satın alınır ve işçinin faaliyeti artık kendisinin olmaktan çıkar.

Anlaşılacağı üzere, Marx'ın erken dönem yazıları iki temel temayı işlemektedir: Birincisi, insanlık kendi faaliyetiyle toplumsal dünyayı yaratırken, dünya yabancı ve düşman olarak deneyimlenir; ikincisi, gerek idealist felsefe gerekse klasik politik ekonomi (bunlar, yabancılaşma yönündeki bu eğilimi ilk kez açığa vurmuş teorilerdir), insan ilişkilerini kişiler arasındaki değil, tam tersine, şeyler arasındaki ilişkiler olarak tarif ederler. Bu şeyleşme süreci özellikle politik ekonomide belirgin durumdadır:

> Politik ekonominin proletaryaya bir *işçi* [olarak] yaklaştığı açıkça ortadadır. Dolayısıyla onun, bir at gibi, ancak taşıyabileceği kadar yükü yüklenmesi gerektiği tezi ileri sürülebilir. Politik ekonomi onu, boş zamanında bile, bir insan olarak ele almaz; politik ekonomi, işçiyi, yalnızca bir yük hayvanı olarak, ihtiyaçları bedensel ihtiyaçlarıyla sınırlanmış bir hayvan olarak kavrar (Marx, 1963, s.132).

Proletarya, kapitalist toplumdaki en yabancılaşmış toplumsal sınıf olarak, yabancılaşmış emeğin kaynağı olan özel mülkiyet temelinde varolur. Bu nedenledir ki, Marx, işçi sınıfının evrensel bir sınıf olduğunu saptamıştır; "insanın bütün köleliği işçinin üretimle ilişkisinde içerilidir ve her türlü kölelik yalnızca bu ilişkinin değişik biçimlerini ya da sonuçlarını yansıtır." Dolayısıyla, yaşamları dışsal olarak kâr elde etmenin gerekliliklerinin egemenliğinde olan kapitalistlerden, yaratıcı yeteneklerini en yüksek teklif verene satan yazarlara ve sanatçılara kadar, bütün toplum yabancılaşmış durumdadır. Tam da bunun için bütünsel bir devrim çağrısı yapılır ve bunun öncü gücü, kapitalizmin "fiili dağılışı"nı temsil eden sınıf olan modern

sanayi proletaryası olacaktır, çünkü proletaryanın özel mülkiyetin kaldırılması talebi, *proletarya için* zaten ilke durumuna gelmiş olan bir şeyin *toplum için de* kaçınılmaz hale gelmesinden başka bir şey değildir ve proletarya zaten, ister istemez, toplumun olumsuz sonucu olarak ortaya çıkmıştır." Sermayenin emekle olan insani olmayan bir temelde kurulmuş olan ilişkisi, bütün toplumsal yapıyı kaplamaktadır; herşeye "insani olmayan bir güç" egemendir artık.

Politik ekonomi, yabancılaşmış emeğin yapısını daha derin biçimde irdeleyemez ve yabancılaşmış bir toplumsal dünya ile giderek artan maddi zenginliğin yol açtığı çelişkiyi açıklayamazdı. Politik ekonomi sonunda, burjuva toplumunu ve burjuva düşüncesini, tarihin sonu ve evrensel faaliyet olarak yüceltme noktasına gelmişti. Bu sürecin yarattığı çelişkilerle olumsuz unsurlar, basitçe yok edilmiş oluyordu: "Politik ekonomi, işçi ('çalışma') ile üretim arasındaki doğrudan ilişkiyi irdelemediği sürece, emeğin doğasındaki yabancılaşmayı gizler." Demek ki yabancılaşma, insanın yaratıcı potansiyel gücünün bir reddi, öznenin insani özünün boşaltılması ve gerçekte insani bir topluluğun kurulmasının önünde engeldir.

Yabancılaşma, Marx'ın erken dönem yazılarında, hem toplumsal-tarihsel hem de felsefi açıdan soyut bir temelde, sözgelimi, emeğin "parçalanması" ve insan özünün "parçalanması" olarak kavranmaktadır. Marx'ın, insanın, sermayenin dışsal gücüne bağlı olarak küçültüldüğü bir *bütünsel insan* anlayışı geliştirdiğine dikkat çekmek önemlidir; bunun için insan, yabancılaşmamış bir duruma geri dönmeye, doğayla, başka insanlarla ve toplumla yeniden birleşmeye ihtiyaç duyar. Marx, daha sonra, 1846'da çıkan *Alman İdeolojisi*'nde, işbölümünün yalnızca bireyleri belirli mesleki rollere dağıtma işlevi görmeyebileceğini, aynı zamanda onların, "hiçbir zaman tam bir avcı, balıkçı, çoban ya da eleştirmen olmadan... sabah avlanıp öğlen balık tutmalarına, akşama doğru sığır güdüp akşam yemeğinden sonra eleştiri yapmalarına" (Marx ve Engels, 1964, Kısım 1) olanak tanıyacağını ileri sürerek, komünizmi bu ütopyacı öğeler temelinde açıklayabiliyordu. Bununla beraber, bu özgül

metinde ve onu izleyen metinlerde, belirli bir vurgu kayması olduğu halde, şöyle bir argüman da görülmektedir: *Grundrisse* ile *Kapital*'deki yabancılaşma kavramının *Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları*'ndaki yabancılaşma kavramıyla aynı olması, Marx'ın toplum teorisi ile toplumsal değişim görüşünü 1845'ten sonraki yapıtlarında kapsamlı bir revizyondan geçirip geliştirirken, yabancılaşma teorisinin daha önceki metinlerin kavramsal ve ampirik düzeyinde kaldığı doğrultusundaki savunulamaz görüşü akla getirmektedir. 1850'li yıllarda Marx'ın ekonomik teorisi, yine politik bakışıyla birlikte, büyük ölçüde değişmiş durumdaydı. Salt mantıksal bir açıdan bakıldığında, daha sonraki yazılarında korunan bu kavramlar, daha önceki kullanımlarından belli ki köklü biçimde farklı anlamları içermektedir. *Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları*'nın bugünkü ilginçliği, kuşkusuz onun, insanlığın toplumsal dünyanın nihai hakemi, insanın da eylemleriyle kendisini ve yetilerini kopyalayan aktif bir özne olduğu açıklamasında yatmaktadır. Yine de bu yazılardan ortaya çıkan tablo, genellikle iddia edildiği gibi, iradeci teoriyi göstermez, zira yabancılaşma, insanlığın yaratıcı ve doğal yetilerini bütünüyle güdükleştirme ölçüsünde, bireyi aktif bir özne durumundan pasif bir nesne düzeyine indirme ölçüsünde toplumsal dünyaya egemense, o zaman böyle bir değişimin gerçekleşmesi nasıl mümkün olabilir? *Praksis nasıl mümkündür?* Marx'ın yabancılaşma kavramı, bilinçli biçimde planlanmış bir değişime yol açacak radikal bir insan eyleminin olanaksızlığını düşündürmektedir. Nitekim Marx'ın, komünizmin insanlığın uğruna çaba harcaması gerektiği etik bir ideal, proletaryanın da kapitalist yabancılaşmayı yadsıyan evrensel sınıf olduğunu önermesine neden olan etken, *aktif* özne ile *total* yabancılaşma arasındaki bu çelişkidir. Marx'ın hümanist yabancılaşma anlayışı, klasik politik ekonominin apaçık biçimde görülen ampirik yapısına dayanmasına rağmen, son kertede determinist, felsefi ve kurgusal içeriklidir ve daha sonra kaleme aldığı *Grundrisse* ile *Kapital*'in sosyolojik ve ekonomik çerçevesinden yoksundur.

Marx, *Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları* ile *Kapital*'i kaleme

aldığı dönemler arasında, toplum teorisinin çıkış noktası olarak Feuerbach'ın hümanist felsefesini görmeyi kesinlikle reddetmişti. Marx'ın asıl eleştirisi, Feuerbach'ın özcü insan anlayışıyla ilgiliydi: İnsanlık, toplumsal ilişkilerin bütününü oluşturur ve bunun için de araştırmaların genelde insana değil, toplum halindeki insana ve bir sistem olarak topluma (değişim ve gelişme yasaları etrafında yapılanmış bir sisteme) yönelik olarak yürütülmesi gerekir. Yalnız Marx'ın, hümanizmi reddetmediğine de dikkat çekmek gerekir. *Kapital*'de, yabancılaşma kavramı ihtiyatlı bir biçimde kullanılırken, onunla ilintili olan "meta fetişizmi" ve şeyleşme kavramları sık sık tartışılmakta ve Marx'ın kapitalist ekonomik yapıya ilişkin analizinin önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Örneğin *Grundrisse*'de, vurgu üretime doğru kaymıştır; emek, işgücü olarak, yalnızca kapitalist üretim tarzında rastlanan, eşsiz bir meta olarak tanımlanmaktadır. Marx, erken dönem yazılarında, emeği "genelde soyut emek ve toplumsal emek" olarak tanımlarken Smith ile Ricardo'nun peşinden gitmişti ve bu, değerin yaratılması (örneğin, parada ifade edilmiş olarak) ile insanın faaliyeti (emekte ifade edilmiş olarak) arasındaki kesin ilişkiyi mistifiye eden bir yaklaşımdı. İşgücü bir meta oluşturur; oysa genel olarak emek bir meta oluşturmaz. Zenginliğin yaratılması, ancak işgücünün sömürülmesiyle, emeğin insani değerlerin bir olumlaması olmaktan çıkıp, reddi haline gelmesiyle mümkündür. Böylece Marx, *Kapital*'de, meta üretiminin, iki özgül değer türü olan değişim değeri ile kullanım değerinin (ya bir fiyatı belirleyen, ya da insani ve toplumsal bir ihtiyacı karşılayan değerler) birbirinden ayrılmasını gerektirdiğini belirtmektedir. Bütün metalar iki değeri de somutlar, ancak, değişim değerinin genişlemesini amaçlayan da, bir meta üretimi sistemi olarak yalnızca kapitalizmdir.

İnsan faaliyeti, giderek değişim değerinin dışsal dayatmalarına bağımlı hale gelmektedir. Para, toplumun nesnel bağı; değişim değerlerinin egemen olduğu bir sistemdeki gerçek topluluk olur. Marx, *Kapital*'in ilk cildinde "meta fetişizmi"nden bahsettiği zaman, insan öznelerin artık emek nesnelerini kendi-

lerine ait olarak denetlemediği bir süreci anlatmaktadır. İşçi, yalnızca ekonomik sistemin gerekliliklerini karşılamak için vardır; maddi zenginlik işçinin gelişmesi için duyduğu ihtiyaçları karşılamak için varolmaz. Toplumsal üretim süreci fiilen topluluk ihtiyacını yadsırken, işbirliği ortadan kalkar ve onun yerini zorlama alır. İnsan ilişkileri, insanın denetimi ve bilinçli faaliyetinden bağımsız bir maddi karaktere bürünerek, "atomlaşmış" hale gelir. Bu süreç, özellikle, ürünlerin metalar biçimini almasıyla ifade edilmektedir (Marx, 1958, Cilt 1, Bölüm XXVI).

Değişim değerinin egemen olduğu bir toplumda, sermayenin emekle eşitsiz ilişkisinin gerçek toplumsal temelleri gizlenmiştir. Marx, ünlü bir pasajında, metadan, üreticiler ile onların emeklerinin toplamı arasındaki ilişkileri, "kendileri arasında değil, emeklerinin ürünleri arasında varolan toplumsal bir ilişki olarak" sunarak, emeğin toplumsal karakterini gizleyen "esrarengiz bir şey" diye söz eder. Kapitalizm içinde toplumsal ilişkiler tümüyle ters yüz edilmiştir, "her öğe, en basit olanı, örneğin meta bile... insanlar arasındaki ilişkilerin, şeylerin özellikleri olarak görünmesine neden olur." Modern kapitalizmin toplumsal dünyası, emek ürünlerinin görünüşte bağımsızlık kazandığı, "üreticilerin nesneleri yönetmesi yerine, nesnelerin üreticileri yönetmeye" başladığı, dolayısıyla üretimle uğraşanların "büyülü bir dünyada yaşadığı," kendi ilişkilerinin onlara "şeylerin özellikleri olarak, üretimin maddi unsurlarının özellikleri olarak" göründüğü, çarpık bir dünyadır. İnsanlık, şeylerin dünyasının, kendi faaliyetlerinin yarattığı ama kapitalist ekonomik sistemin işleyişi sonucunda nesnel bağımsız süreçler olarak kendi aleyhlerine dönen süreçlerin tahakkümü altına girmiştir (Marx, 1958, s.72-73). Marx *Grundrisse*'de şunları yazar: "Toplumsal zenginlik, emekle, büyük oranda, yabancı ve egemen bir güç olarak, işçiye değil, sermayeye ait olan toplumsal emek aracılığıyla yaratılmış, dev bir nesnel güç olarak karşı karşıya gelir... Burada vurgu, *nesneleşmiş* olma durumunda değil, *yabancılaşmış*, mülksüzleştirilmiş, satılmış olma durumundadır" (Marx, 1973, s.831-832). Nitekim *Kapital*'de de,

hemen hemen aynı dille şunları belirtir:

> Sermaye birikiminin giderek büyümesinin, sermayenin giderek yoğunlaşmasını da içerdiğini görmüş durumdayız. Böylece sermayenin gücü büyürken, gerçek üreticilerden çıkıp kapitalistin şahsında somutlaşan toplumsal üretim koşullarındaki yabancılaşma da artar. Sermaye... toplumsal bir güç olarak... artık, tek bir bireyin emeğinin yaratabileceği şeyle herhangi bir ilişki içinde olmaz. Sermaye, bir nesne olarak -ve kapitalistin güç kaynağı olan bir nesne olarak- toplumun karşısında duran, yabancılaşmış, bağımsız bir toplumsal güç haline gelir (Marx, 1962, s.259).

Artı değerin elde edilmesi, bireysel kapitaliste ve sermayeye bağlanmış işgücü üzerinde denetim kurulması, insani değerleri adım adım alçaltıp nesneler ve şeyler dünyasını yücelten bir toplumsal dünyanın gelişmesiyle sonuçlanır. Marx bu eğilimi *Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları*'nda analiz etmişti: "İşçi, daha fazla mal ürettikçe, daha ucuz bir meta haline gelir. İnsani dünyanın değersizleşmesi, şeyler dünyasının değerinin artmasıyla doğru orantılı olarak artar." Böylece, Marx'ın ilk ve daha sonraki dönemlerindeki yazıları arasındaki ilişki açıkça ifade edilmiş olmaktadır; meta üretiminin ve sömürünün egemen olduğu bir dünyada, işçinin işgücü, bir niceliği olan, mümkün olduğu kadar hassas biçimde ölçülen, tamamen dışsal bir şey olarak değerlendirilir. *Grundrisse* ile *Kapital*'de kapitalizmin bir sistem olarak analiz edilmesi, Marx'ın erken dönem yazılarında kapitalizme yönelik hümanist eleştirilerinde kullandığı benzer kavramlara dayanmaktadır. Ancak hem ilk hem daha sonraki dönemlerdeki yazılarda, şeyleşme, bireylerin kendi emeklerinin ürünlerini insanın faaliyetiyle bağlı olmayan, özerk, nesnel güçler olarak kavradığı, insani ve toplumsal ilişkilere büyük ölçüde nüfuz eden bir süreç olarak anlatılacaktır.

Bu şeyleşme süreci kendisini en keskin biçimde bilinçte dışavurur: Toplumsal dünyayı şeyleşmiş kategorilerle kavrayanlar, görünüşte insanların denetiminin ötesinde olan kör

yasalarla yönetilen bir dünyanın, şeylerin biricik aktif unsurları oluşturduğu bir dünyanın dışsallığını ve değişmez biçimde *doğal* determinizmini vurgularlar. Değişim değerinin kullanım değerine baskın olmadığı sanayi-öncesi toplumda, toplumsal ilişkiler, kişisel bağlara ve yükümlülüklere dayalı olarak şeffaftı ve hiçbir muğlaklık taşımıyordu; âdetlerde ve gelenekte temellenen eşitsiz ilişkilerdi. Oysa kapitalizmin toplumsal yapısı, değişim değerinin egemenliğine dayalı, kişisel-olmayan ilişkiler etrafında örülmüştü. Değişim değerinin doğrudan kullanım değerinin yerini almış olduğu toplumlarda, sınıfsal ilişkileri formel bir eşitlik maskelemektedir; kapitalist meta üretiminin dünyası, karşılıklı olarak, özgür biçimde yapılmış sözleşmelerle bağlı olan bir eşitler dünyasıymış gibi görünür. Sermaye ile emek arasındaki karşılıklı değişim, yanıltıcı bir şekilde, eşdeğerler arasındaki özgür bir değişim (ücrete karşı emek) görünümü alır ve toplumsal ilişkilerin mistifikasyonu da tam bu noktada gerçekleşir: İşçi, sanki işgücü sömürülmüyormuş, "adil bir işgünü"nün karşılığında adil bir kazanç alıyormuş gibi hareket eder. Böylece kapitalist eşitsizlik, toplumun yeterli işlev görmesi açısından doğal ve bu yüzden de temel bir öğe olarak tanımlanmış olur. İşçi, kendisinin sermayenin bir parçası durumuna geldiğini, sermayenin varlığının özel bir biçiminden başka bir şey olmadığını anlayamaz:

> Bundan dolayı sermayenin üretici gücü, emekçinin işbirliği halinde çalışırken geliştirdiği üretici güçtür. Bu güç, işçilerin belirli koşullarda faaliyette bulunduğu zamanlarda kendiliğinden gelişir ve zaten onları bu koşullara getiren de sermayedir. Bu güç sermayeye hiçbir şeye mal olmadığı ve diğer yandan, emekçinin kendisi, emeği sermayeye ait olmadan önce bu gücü geliştirmediği için, sermayeye Doğa tarafından bahşedilmiş bir güç -sermayede içkin olarak bulunan üretken bir güç- olarak görünür (Marx, 1958, s.333).

Böylece, Marx'ın yabancılaşma teorisinin, daha ampirik, tarihsel açıdan özgül ve sosyolojik açıdan ekonomik yapılara

temellenmiş hale geldiğini söyleyebiliriz. Marx, erken dönem yazılarında, toplumsal yaşama egemen olan, insanlığın özsel yetilerini körelten ve onu bir nesneye dönüştüren, "insani olmayan güç"ten bahsetmişti. *Kapital*'de yabancılaşmış özne kavramı korunmaktadır; ancak, kapitalizmin nesnel bir sistem olarak tanımlandığı, yabancılaşmanın da kapitalist üretimin içsel ve çelişkili hareketi temelinde, yani işgücünün bir metaya dönüşmesinde somutlaşmış olarak görüldüğü, teorik bir çerçeve içinde. Bu eğilimin sonuçlarından birisi, kapitalist toplumun gelişmesi ve korunması açısından ideolojinin öneminin gittikçe artmasıdır.

İdeoloji Kavramı

İdeoloji teriminin kökeni on sekizinci yüzyılın sonunda, Fransız filozof Destutt de Tracy'nin çalışmalarına dayanmasına rağmen, ideolojinin toplumsal, politik ve ekonomik koşulları belirlemekle ilişkisini tanımlamanın, toplumun maddi "temel"inin (onun ekonomik altyapısı) ister istemez bir "üstyapı" (özgül düşünme biçimleri) doğurmasını sağlayan süreci aydınlatmanın onuru genellikle Marksizme verilmiştir. Burada, toplumun fikirlerle açıklanmasından ziyade, fikirler toplumla açıklanmaktadır. Fikirlerin, toplumun ve tarihin öğeleri olmaktan başka bir tarihi yoktur. Marx ve Engels, *Alman İdeolojisi*'nde, düşünce ile toplumsal dünya arasında, fikirleri sınıfsal çıkarların ifadeleri olarak tanımlayan, katı, nedensel ve mekanik bir ilişki bulunduğu önermesini ortaya atmışlardı. Dolayısıyla, bu ideoloji teorisi, toplumsal yapı ile düşünce sistemleri arasında bir denklik ilişkisi bulunduğunu varsaymaktadır; fikirler, sadece, dışsal bir ekonomik düzenin pasif yansımalarıdır. Bilgi, gölge-fenomendir ve nesnel toplumsal çıkarların ürünü olarak, toplumda ve toplumsal değişimde aktif bir rol oynamaktan acizdir.

İdeoloji kavramını çarpıtılmış düşünce olarak, sınıfsal çıkarları savunmak adına gerçek ilişkileri mistifiye eden bir yanlış

bilinç olarak koyan anlayış, *Alman İdeolojisi*'nde oldukça ayrıntılı bir biçimde geliştirilmiştir. İdeolojik düşünce, gerçekliği, nesnel açıdan gerçek olanın tersine çevrilmiş haliyle, "baş üstü" kavrar; tıpkı, dini toplumsal bir ürün olarak gören materyalist doktrinin karşısında, insan yaşamını Tanrı'nın bir uzantısı olarak tanımlayan dinde olduğu gibi. İdeoloji, bu ilk formülasyonda, bilince eşdeğer haldedir ve "çıkarlar"ın "yaşam süreci"nin basit "refleksleri ve yankıları" durumuna gelmesini yansıtır:

> İnsan beyninde oluşan hayaletler... ampirik açıdan doğrulanabilir ve maddi öncüllere bağlı olan, maddi yaşam-süreçlerini... yüceltir. Böylece ahlak, din, metafizik, ideolojinin diğer unsurları ile onlara denk düşen bilinç biçimleri, artık bağımsızlığın görüntüsünü bile koruyamaz. Onların bir tarihleri, bir gelişme süreçleri yoktur; oysa insanlar, onların maddi üretimini ve maddi etkileşimini geliştirirken, bu gerçek varoluşla birlikte, düşüncelerini ve düşüncelerinin ürünlerini de değiştirirler. Yaşam bilinç tarafından değil, bilinç yaşam tarafından belirlenir (Marx ve Engels, 1964, s.37-38).

Ekonomik temel ile ideolojik üstyapı arasında tam bir nedensel ilişki bulunduğu tezi, Marx'ın 1859'da kaleme aldığı metin olan *Politik Ekonominin Eleştirisine Katkı*'da yeniden görünmektedir. Marx bu kitapta, üretim güçlerinin "toplumun ekonomik yapısını, kendi üstünde hukuksal ve politik bir üstyapının yükseldiği ve belirli toplumsal bilinç biçimlerine denk düşen gerçek temeli oluşturduğunu; maddi yaşamın üretim tarzının, genel toplumsal, politik ve entellektüel yaşam sürecini koşullandırdığını" ileri sürmektedir (Marx, 1971, s.20-21). Nitekim, Engels'in ideoloji tartışmalarının pek çoğunda baskın durumda görünen de bu determinist anlayıştır:

> İdeoloji, düşünür diye adlandırdığımız kişi tarafından gerçekten bilinçli olarak, ama yanlış bir bilinçle gerçekleştirilen bir süreçtir. Onu zorlayan gerçek dürtüler kendisi için de bilinmedik olarak kalır, zaten öyle olmasa ideolojik bir süreç de olmazdı (Marx ve Engels, Cilt 2, s.497).

Bu temelde, her türlü düşünce, Marksizmin kendisini de kapsayacak biçimde bir ideoloji olarak nitelendirilmelidir. Engels'in argümanı, tam bir göreliliği; on dokuzuncu yüzyılın doğa bilimlerinde kaydedilen ideolojik-olmayan ilerlemelere açıkça inandığı için, çalışmalarında sürekli rastlanmayan bir konumu akla getirmektedir. Engels, ideolojinin, toplumdan ayrı olarak, bağımsız bir varlık kazanmadığı, özerk bir gerçeklik olarak ayrı bir tarihi olmadığı halde, bir dereceye kadar kısmi bir özerkliğe sahip olduğu konusunda ısrarlıdır; ideoloji, gerçek dünyanın tersine çevrilmiş halini yansıtmasına, dolayısıyla "yanlış" olmasına rağmen, bütünüyle bir gölge-fenomen olmadığı gibi, toplumsal-ekonomik yapının pasif biçimde yeniden üretilmesini de yansıtmaz. Engels bunun için, fikirlerin ve toplumun mekanik olmayan, *karşılıklı* bağını vurgulamaktadır:

> Ekonomik durum temeldir, fakat üstyapının çeşitli unsurları, sınıf mücadelesinin politik biçimleri... hukuksal, felsefi teoriler, dinsel görüşler de... tarihsel mücadelelerin yönünü etkilemekte ve pek çok durumda onların biçimini belirlemektedir (Marx ve Engels, 1962, Cilt 2, s.488-489).

Bütün öğeler arasında karşılıklı bir etkileşim vardır, ancak son kertede, "ekonomik hareket... kendi zorunluluğunu dayatır."

Engels'in formülasyonu belirsizlikle doludur. Ekonomik faktörün çok sayıda etki arasında bir tanesi olduğunu, yine de ideolojinin ve bilginin her türünün nihai hakemi konumunda bulunduğunu ileri sürmek, onu, kendi başına, doğruyu yanlıştan ayırmanın bir ölçütü ya da başka bir toplumsal teori karşısında bir toplumsal teoriyi doğrulamanın aracı durumuna getirmez. Sözgelimi, ideolojik çarpıtma ihtimali başkalarından daha az olan bazı toplumsal çıkarlar vardır; durum böyleyse, ekonomik faktör nihai açıdan nasıl belirleyici olmaktadır? Aslında Engels, fikirlerin toplumla tam ilişkisini, belirlenimlerin ve ona bağlı olarak özerkliğin yapısını ortaya koyamayan, çok nedenlilik ve bağlama-bağlı açıklamalar gibi Marksizm-öncesi

kavramlara başvurmaktadır: Örneğin, felsefeden bahsederken şunları yazar:

> ...öncellerinin aktarmış olduğu mevcut felsefi malzeme üzerindeki ekonomik etkilerin (yine, genel olarak politik, vb. kılıklarla işleyen) devreye girmesiyle... Burada ekonomi yeni bir şey yaratmaz, fakat varoluşta bulunan düşünce malzemesinin değişmesini ve daha ileri düzeyde geliştirilme biçimini, üstelik çoğunlukla dolaylı biçimde belirler, zira felsefeyi en çok etkileyen şeyler politik, hukuksal ve ahlaki değişimlerdir (Marx ve Engels, 1962, Cilt 2, s. 495-496).

Engels'in duruşu, on sekizinci yüzyıl materyalizminin, Montesquieu ile Ferguson'un, belirli bir durumdaki değişik öğelerin karşılıklı etkileşimini savunan bakış açısıdır; bu bağlamdaki kısmi özerklik nosyonu, karmaşık durumları karmaşık etkileşim biçimlerinin karakterize ettiğini söylemenin yalnızca başka bir yoludur.

Ancak, Engels'in, kendi nitelemesiyle "üst" ve "alt" ideolojiler (somut, ekonomik düşüncenin karşısında "saf" düşünce) arasında yaptığı ayrımda, temeli dolayımlama kategorisinde olan, ikinci, daha diyalektik bir ideoloji teorisi örtük biçimde bulunmaktadır. Düşünce soyut ideolojiye ne kadar yaklaşırsa, o kadar çok "kendi evrimindeki tesadüfi öğeler"le belirlenecek ve "yönü bir zikzak çizecektir." "Kavramlar ile onların maddi varoluş koşulları arasındaki" karşılıklı bağlar, "giderek daha karmaşık hale gelmekte, giderek daha çok ara bağlarla örtülmektedir" (Marx ve Engels, 1962, Cilt 2, s.397). Bu düşünce kabaca ifade edilmiş olmakla birlikte, fikirler tarihinin mekanik değil, diyalektik bir evrim süreci olduğu düşüncesini de içermektedir. Marx *Grundrisse*'de, "sanatın en yüksek gelişmesinin belli dönemlerinin toplumun genel gelişmesiyle de, toplumun örgütlenmesinin maddi temeli ve iskeletiyle de doğrudan bir bağının bulunmadığını" (Marx, 1971, s.215-217) ileri sürerek, ekonomi ile kültür, sanat ile toplumsal yapı arasındaki ilişki sorununu gündeme getirmişti. On sekizinci yüzyılda Fransız ve

Alman felsefesinde görülen gelişmeler Fransız ve Alman toplumunun sanayi-öncesi, yarı-feodal yapısına kolaylıkla bağlanamazken, antik Yunan sanatı kendisinin ekonomik açıdan azgelişmiş ekonomik sistemini aşmıştı.

Bununla beraber, Marx'ın ideoloji teorisine en önemli katkısı, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıl politik ekonomisine yönelttiği kapsamlı eleştirileridir. Marx burada, bilimi ideolojiden açıkça ayırıyor ve sınıfsal çıkarların düşünceyle karmaşık ilişkisini sergiliyordu. *Kapital*'in (1873) ikinci baskısına "Sonsöz"de de, klasik politik ekonominin (Smith ile Ricardo) "sınıf mücadelesinin henüz gelişmemiş olduğu döneme ait olduğunu," ekonomi biliminde hızlı ilerlemelerle karakterize edilen bir döneme ait olduğunu savunmaktadır. Ne var ki, on dokuzuncu yüzyılın başında sınıf çatışmasının keskinleşmesi, Fransız ve İngiliz burjuvazisinin politik iktidarı sonunda fethetmesiyle birlikte, "sınıf mücadelesi, teorik düzeyde olduğu kadar pratik düzeyde de, giderek daha belirgin ve tehdit edici bir biçime bürünüyordu. Sınıf mücadelesi, bilimci burjuva ekonomisinin ölüm çanıydı... Çıkar gütmeyen araştırmaların yerini ücretli ödül savaşçıları, gerçek bilimsel araştırmaların yerini de vicdanı çiğneyen ve bir tek meşrulaştırmayı gözeten artniyetlilik almıştı." Burjuvazinin egemen bir sınıf pelerinini giydiği zamandan itibaren, burjuvazi ile aristokrasi arasındaki sınıf mücadelesi, aristokrasiyle ittifak halindeki burjuvazinin, yeni filizlenmekte olan sanayi proletaryasına karşı yürüttüğü bir çatışmaya dönüşmüştü (Marx, 1958, s.15). Politik ekonomi artık, ideolojik meşruiyetin talepleriyle kuşatılmaktaydı. Marx, *Artı Değer Teorileri*'nde, ideolojinin belli başlı iki unsurunu saptamıştı:

> 1. Tüm toplumsal düşünce, kendi inceleme nesnesine karşı, önde gelen entellektüellerin pratik çıkarları ve faaliyetleriyle doğrudan ilintili bir konum benimser. Bunun için Smith ile Ricardo, toprak sahipleriyle çatışma halindeki "devrimci bir burjuvazi"nin çıkarlarını ifade ediyorlardı.

2. Aristokrasi ve toprak sahipleri gibi, Marx'ın "geçiş sınıfları" olarak tanımladığı, ekonomik açıdan gerilemekte olan bir toplumsal grubun bakış açısı benimsenirse, ideolojik bilgi bilimsel bilgiyi bozacaktır.

Böylece Marx, Smith ile Ricardo'ya ilişkin analizinde, onların çalışmalarından, sık sık, titiz ve nesnel bir bilimsel yaklaşıma bağlılıklarını vurgulayan "dürüst araştırmalar" olarak söz etmektedir. Smith, "emek" tartışmasında, kapitalist üretimin bakış açısını benimser ve üretken olmayan emeği üretken emekten ayırarak (ücretler ve kârlar gibi bir getiri karşılığında değiştirilen üretken-olmayan emek; sermaye üreten üretken emek), "sorunun özüne yaklaşıp taşı gediğine koyar" Smith'in ayrımı hiçbir zaman, kapitalistinkinden daha çok, işçinin bakış açısına dayanmamıştı. Buna karşılık Ricardo, kapitalist ile işçi arasındaki ekonomik açıdan eşitsiz ilişkinin doğurduğu zorunlu çatışmayı anlatırken, Marx da Ricardo'nun, toplumsal etkilerine aldırış etmeden "üretim adına üretim istediği" yorumunda bulunmaktadır: "bilimsel açıdan dürüst olmakla kalmayan, aynı zamanda... kendi bakışıyla bilimsel bir zorunluluğu da yansıtan... bir acımasızlık." Görülüyor ki, Ricardo'nun politik ekonomisi, sanayi burjuvazisinin bir bütün olarak toplum karşısındaki tarihsel zaferini ifade etmektedir. Bu anlamıyla Ricardo'nun çalışmaları, Marx'ın terimleriyle, Smith'de olduğu gibi ideolojik öğelerle bezenmiş olmasına rağmen, gerçekten bilimseldir:

> Ricardo'nun anlayışı, yalnızca çıkarları üretimin çıkarlarıyla ya da insani emeğin üretken gelişmesiyle çakıştığı için ve çakıştığı kadarıyla, sanayi burjuvazisinin çıkarlarına paraleldir (Marx, 1964-1972, Cilt 3, s.118-119).

Marx daha sonra, ideolojik bilgi ile bilimsel bilgi arasında bir ayrıma gider: "Klasik ekonominin kaba kinik karakteri" onun dürüstlüğü- aslında "mevcut koşulların bir eleştirisi"dir ve Marx bu noktada, Smith'in ruhban sınıfı tanımını aktarır, "başka

insanların çalışmasının ürünlerinin bir kısmıyla geçinen, üretken olmayan emekçiler..." Aynı doğrultuda, onları "hukukçular, hekimler ve edebiyatçılar"la aynı kefeye koyar. Marx şöyle yazmaktadır:

> Bu, henüz kendisini toplumun bütününe, Devlet'e, vb. tabi kılmamış, hâlâ devrimci olan burjuvazinin dilidir. Bütün bu ünlü ve geçmişi olan meslekler, ekonomik açıdan, burjuvazinin ve aylak zenginlerin hizmetindeki uşaklar ve dalkavuklar sürüsüyle aynı düzeydedir (Marx, 1964-1972, Cilt 1, s.290-292).

Klasik politik ekonomi, "yükselen sınıf"ın entellektüel bir ifadesi olarak, önceki ekonomik teoriye göre toplumsal ve ekonomik düzene daha derin biçimde nüfuz ediyordu ve onun kavramları, tarihsel açıdan "ilerici" olan sınıfın pratiğiyle organik olarak bağlıydı; bu sınıfın işte ve sanayide, dünyevi faaliyetlerde aktif olması, kendisini geçmiş toplumlara değil, kapitalisti ve sanayiyi getiren geleceğe bağlayan başlıca etkendi. Bunun için Smith ile Ricardo'nun çalışmaları, filizlenmekte olan kapitalist düzen içinde kendi hegemonyasını daha kurmamış olan bir toplumsal sınıfın pratiğini yansıtmaktadır. Ricardo'nun ekonomik teorileri kapitalist gelişmeyi ve burjuva sınıfının tarihsel taleplerini haklı göstermektedir, ancak bu, onları kendi başına ideolojik bir niteliğe kavuşturmaz. Gerek Ricardo gerekse Smith, toplumsal dünyayı mistifiye edip çelişkileri gizleyen çalışmalardan daha çok, kapitalizmin ekonomik ve toplumsal ilişkilerinin niteliğini aydınlatan çalışmalar üretmişlerdi. Oysa Ricardo'nun çağdaşı olan Malthus, devlet içinde, Smith'in üretken-olmayan emekçiler diye görüp eleştirdiği gruplara hayranlık duyup onları överek, toprak aristokrasisinin "rantlarını, bağışlanmaz günahları olan, israfçılığı ve kalpsizliği"ni haklı gösteren bir ekonomik analiz yapmıştı. Bir "geçiş" sınıfını meşru göstermek açıkça ideolojiye götürür:

> Ancak bir insan, bilimi, (ne kadar hatalı olursa olsun) onun kendisinden değil, dışından, dışsal çıkarlardan gelen bir bakış açısına uydurmaya çalıştığı zaman, benim gözümde bir "alçak"tır... Ricardo, proletaryayı makinelerle ya da yük hayvanlarıyla aynı düzeye koyduğu zaman bu alçakça bir hareket değildir, çünkü (onun bakışıyla) onların salt makine ya da yük hayvanı olmaları "üretim"e yol açmaktadır. *Bu, herşeyi olduruna bırakan, nesnel, bilimsel bir yaklaşımdır* (Marx, 1964-1972, Cilt 2, s.114-119).

Bu metinlere bakarak, Marx'ın ideoloji kavramını daha net biçimde belirlemek mümkündür. Bilginin toplumla ilişkisi diyalektik biçimde kavranır, çelişkilerle karakterize edilir ve gelişmesi açısından eşitsizdir; bilgi, sınıfsal ve ekonomik çıkarların doğrudan bir yeniden üretimi değildir. Bu formülasyonlar kaynağını açıkça, Marx'ın şu deyişinde bulmaktadır: Toplumsal varlık, "toplumsal ilişkilerin tümü," insan öznenin "duyusal faaliyetleri" aracılığıyla bilinci belirler. Yine de, Marx'ın göstermiş olduğu herşeyin, 1760 ile 1830 arasında İngiliz burjuvazisinin kendi tarihsel rolüyle uyumlu olan, özgül bir bilgi tarzına "ihtiyaç duyması", politik ekonominin filizlenmekte olan kapitalist ekonomik düzene tarihsel açıdan zorunlu bir entellektüel karşılık olarak doğması olduğu ileri sürülebilir. Başka bir deyişle, bilgi biçimleri ile toplum biçimleri arasında diyalektik değil, fonksiyonel bir ilişki vardır. Ancak, özgül bilgi biçimlerinin özgül maddi çıkarlarla bağlantılı olması, belirlenim derecesinin otomatik olarak bütün bilgi-ürünlerini "ideolojik" sınıfına soktuğu anlamına gelmez. Marx, fikirlerin mekanik biçimde ekonomik çıkarlara indirgenmesine karşı çıkarak, "yönetici sınıfın ideolojik unsurları" ile "bu özgül toplumsal formasyonun özgür tinsel üretimi" arasında önemli bir ayrım yapmaktadır: Ekonomik yapı eşitsiz biçimde gelişir ve tutarlı bir çıkarlar dizisi doğuran, homojen bir birleşik bütün oluşturmaz. Marx'ın argümanları, bilgiyi nesnel ve bilimsel gören bir anlayışa; toplumsal varoluşu açısından bu öğelerle zorunlu bir bağı olmasına rağmen, ekonomik ve toplumsal güçlerden

bağımsız bir gerçekliğe de işaret etmektedir.

Bununla birlikte, ideoloji, ekonomik ve sınıfsal çıkarlarla doğrudan bağlı olan bir gölge-fenomendir; ideolojinin işlevi çelişkileri gizleyen, toplumsal ilişkileri mistifiye eden ve görünümler dünyasını fetişleştiren bir işlevdir. İdeolojik bilgi, bilimsel bilgiden ayrı olarak, insan ilişkilerinin yabancılaşmış doğasıyla başlar ve yabancılaşmanın toplumsal-tarihsel temeli ile toplumsal ilişkilere etkisini kavrayacak güçte değildir. Marx'ın ideoloji teorisi, bu yüzden, erken dönem yazılarında geliştirmiş olduğu yabancılaşma kavramından ayrılamaz: İdeoloji, toplumun tarihsel ve sosyolojik bir gerçeklik olarak incelenmesinde yeterli bir metodolojik bakış açısı geliştiremez. Klasik politik ekonomi, kapitalizmin hem ideolojik analizini hem de nesnel bilimsel incelenmesini birleştirmiş; buna bağlı olarak, kendi teorik çerçevesi içinden, bir yandan kendi analizinin ürettiği çelişkileri kavrayamazken, öbür yandan ekonomik olguların ve süreçlerin nesnel doğasını vurgulayan, ampirik bir metodoloji ortaya çıkarmıştır.

Bilimin ideolojiyle, metodolojinin ideolojiyle olan bu karmaşık ilişkisi, Marx'ın, üretimin, her biri ayrı bir değer kaynağını oluşturan sermaye, toprak ve emek gibi üç faktörden çıktığını iddia eden "kaba" iktisadın ünlü "üçlü" formülü analizinde büyük bir açıklıkla sergilenmiştir. Marx'a göre, bu formülasyonda, toplumsal ilişkilerin mistifikasyonu ve şeyleştirilmesi, tarihsel açıdan özgül toplumsal üretim biçimlerini emek sürecinden ayırarak sağlanmış, parçalar bütünden (*Monsieur le* Sermaye ile *Madame de* Toprak'ın toplumsal karakterler ve aynı zamanda doğrudan basit şeyler olarak hayalet yürüyüşleri yaptıkları, büyülü, çarpık, baş aşağı duran dünya") koparılmıştır. Yalnız, klasik politik ekonomiye ilişkin buna benzer pek çok formülasyonda olduğu gibi, "üçlü formül" de bir hayli gerçeklik payı taşımaktadır: Üreticiler, üretim araçlarından ayrılmış *durumdadır*; getiriler kapitalizmin üç büyük sınıfının gelirlerini oluşturur. "Bunlar bölüşüm ilişkileri yani biçimleridir, zira yeni üretilen total değerin, üretim güçlerinin sahipleri arasında bölüştürüldüğü ilişkileri ifade ederler." Yine de üçlü formül,

"içsel, temel ama gizli olan asli yapıdan ve ona denk düşen anlayış"tan ziyade, ekonomik ilişkilerin yüzeysel modelinin bir kabulüne dayandığı için, bilimsel olmaktan çok ideolojiktir. Eğer görünüş ile gerçeklik her zaman çakışsaydı, Marx'a göre, tüm bilim gereksiz hale gelirdi: Toplum biliminin görevi, tam da, temeldeki biçimleri, "görünümler yasası"nı doğuran toplumun yapılarını keşfedip analiz etmekte yatmaktadır. Marx'ın *yöntem* düşüncesinin kritik önemi de buradan kaynaklanır (Marx, 1958, s.500, 877, 205).

Marx'ın Yöntemi: Temel ve Üstyapı

Marx'ın, Hegel'in idealist felsefesinin egemen olduğu bir kültürde kaleme alınmış olan ilk dönem yazılarında, yabancılaşma gibi Hegelci kategorileri kullanmasına rağmen, genel felsefenin metafizik soyutlamaları ile metodolojisi reddedilmişti. Oysa 1858'e gelindiğinde Marx'ın Hegel'e bakışı artık değişmiş durumdaydı ve Hegel'in *Mantık*'ını, anlaşılabilir bir biçimde, "Hegel'in keşfettiği, ama aynı zamanda mistisizmle sarmaladığı yöntemde rasyonel olan şey" diye yorumluyordu. Bu, Engels'in daha sonra, "mistik kabuğu içindeki rasyonel çekirdeği" çıkarmak ve materyalist bir diyalektik geliştirmek açısından zorunlu gördüğü Hegel'in *yöntemi* ile *sistemi* arasında yaptığı ayrımdır. Marx bunu başarmak için, spekülatif, felsefi bir ilke olarak değil, basitten karmaşığa, parçadan bütüne giden ilişkileri kavrayan metodolojik bir araç olarak totallik kategorisini benimsemişti.

Marx, *Kapital*'e, metanın kapitalizmin temel çelişkilerini içinde taşıdığını ileri sürerek, değerin basit biçimiyle, bir metanın başka bir meta karşılığında değiştirilmesiyle başlamıştı. Ama meta, ayrıca, bir *bütünle*, bir totallikle, ekonomik, politik ve toplumsal bir sistem olarak kapitalizmle ilişkili olması gereken bir *parçadır*. Dolayısıyla Marx'ın yöntemi, bütün kavramını, parçalarının basit toplamı olarak tanımlayan felsefelere olduğu kadar, metodolojik bireyciliğin (örneğin, Faydacılık,

Rasyonalizm) atomistik yaklaşımına da karşıydı: Marx'a göre, totallik, fenomenlerin karşılıklı bağlılığıyla bir yapıya kavuşur; olgular, yalıtılmış ve dışsal veriler değil, ondan bağımsızlık kazanmasına rağmen, bütünle zorunlu bir ilişki içinde varolan, içsel bakımdan ilintili öğelerdir. Marx, "Her toplumun üretim ilişkileri bir bütün oluşturur ve yalnızca bu anlamda kavranıp analiz edilebilir" diye yazmıştı.

Marx, toplumu bir totallik olarak analiz ederken, üretim tarzındaki "gerçek" temeller (teknolojik ve insani kaynaklar dahil olmak üzere, ekonomik temel) ile üstyapı (kültürel, ideolojik ve politik pratikler ile kurumlar) arasında bir ayrıma gitmekteydi. Üretim ilişkileri (üretimin işbölümü, otorite ve hukuk aracılığıyla toplumsal açıdan örgütlenme yolları), ekonomik yapıya denk düşmektedir. Marx'ın modeli, üretim güçleri ile üretim ilişkileri arasında denk bir ilişki bulunduğunu varsayar; üretim ilişkileri bir bütün olarak üretimin çıkarlarına hizmet ederken, üstyapının gölge-fenomen statüsüne indirgenmesiyle ekonomik güçler öncelik kazanmaktadır. Genç Marx'ın, "el tezgâhı feodal beyin toplumunu, buharlı tezgâh sanayi kapitalistinin toplumunu yaratır" (Marx, 1961, s.109) doğrultusundaki açıklamasının kaynağı budur. Ancak Marx, olgun dönemindeki yazılarında, toplumsal yaşamın üretimi ve yeniden üretiminde üstyapı öğelerinin can alıcı bir rol oynadığını vurgulayarak, bu tür katı, işlevselci modellerden sık sık ayrılmaktadır. Nitekim *Kapital*'de şunları yazar: "Protestanlık, hemen hemen bütün geleneksel tatilleri çalışma günlerine çevirerek, sermayenin doğuşunda önemli bir rol oynar" (Marx, 1957, s.276). Toplumun "ideal" diye anılan özellikleri, maddi güçler olarak toplumsal yeniden üretime katkıda bulunmaktadır.

Temel ve üstyapı modelini ortaya koyarken, üretimin nesnel ve öznel koşullarını ayırmak da önemlidir. Marx'ın sosyolojisini kuşatmış olan karışıklık, büyük ölçüde, onun toplumsal gerçeklik ile toplumsal analizin öznel ve nesnel niteliğini birleştirmenin fiili yollarını arayan metodolojisinin yanlış anlaşılmasıyla bağlantılıdır. Marx, *Kapital*'e "Önsöz"de, "ekonomik biçimlerin analizinde mikroskopların da kimyasal tepkimelerin

de işe yaramayacağını" yazar. "İkisinin de yerini soyutlama gücü almalıdır" diyen Marx, *Grundrisse*'de, doğru bilimsel yaklaşımın, yüzeysel olarak, nüfus ya da dünya pazarı gibi fiili önkoşullardan, "gerçek ve somut öğeler"den yola çıktığını; böyle bir prosedürün yanlış olduğunu, zira görünüşte somut olanın gerçekte soyut olduğunu ileri sürer.

> Nüfus, örneğin birisi, onu oluşturan sınıfları dikkate almazsa, bir soyutlamadır. Eğer onların bağlı oldukları faktörler, yani ücret, emek, sermaye, vb. bilinmezse, bu sınıflar da boş terimler olarak kalır. Bu faktörler değişimi, işbölümünü, fiyatları, vb. önvarsayar. Örneğin, sermaye ücretler, emek; ...değer, para, fiyat, vb. olmadan hiçbir şeydir. Nüfus çıkış noktası olarak alınacaksa, çok belirsiz bir nosyon olan karmaşık bir bütün düşüncesine varılır ve daha yakın bir tanımla da, analitik olarak, giderek basitleşen kavramlara ulaşılır; hayali somut terimlerden, en basit tanımlara ulaşılana kadar giderek daha yüzeysel soyutlamalara geçilir. Buradan da, bir kere daha nüfus kavramına -bu sefer, bir bütünle ilgili belirsiz bir nosyon değil, çok sayıda belirlenimden ve ilişkiden oluşan bir totalliktir- ulaşılana kadar, yolculuğu yeniden ve karşıt yönde yapmak zorunlu hale gelir (Marx, 1971, s.205-206).

Dolayısıyla, toplumun incelenmesinde bilimsel yöntem, daima somuttan başlayıp soyuta doğru giden olguların gözlemlenmesinin zıttıdır; bilimsel irdeleme, hammadde yaklaşımını benimsemez, ancak genel kategorilerden başlayarak nesnenin "iç yapısı"nı araştırır. Bunun için klasik politik ekonomi, nüfusla başlamakta haklı, ancak, nüfusu, ister istemez, karmaşık ve kaotik ampirik malzemelerden arındırılmış, ideal, genel bir biçime yaklaştıran, soyut bir bütün olmaktan ziyade, somut bir olgu olarak tanımlamakta hatalıydı. "Soyuttan somuta" gitmek, "düşünmenin somutu özümlemesinin ve onu somut bir zihinsel kategori olarak yeniden üretmesinin yoludur." Böylece, kapitalizmin bir sistem olarak incelenmesinin, tekil sermayeler, rekabet ve onun tarihsel gerçekliğini oluşturan diğer öğelerden değil, "olduğu haliyle sermaye"den, "genel olarak sermaye"den

başlaması gerektiğini söyleyebiliriz. "Pek çok sermayenin devreye girişi burada araştırmaya bulaştırılmamalıdır. Çok sayıdaki sermayenin ilişkisi, onların ortak yanlarını, sermaye olma niteliklerini inceledikten sonra daha iyi açıklanır... Tekil sermayelerden ayrı olan genel sermaye, gerçekten de, (1) yalnızca bir soyutlama olarak görünür; yapay bir soyutlama değil, sermayeyi diğer zenginlik biçimlerinden ayıran özgül farklılıkları kavrayan bir soyutlamadır... (2) yine de, genel sermaye, tekil gerçek sermayelerden ayrı olarak, başlı başına gerçek bir varoluşa sahiptir" (Marx, 1973, s.517, 449).

Demek ki kapitalizm, bütün karmaşık, tarihsel olarak özgül, çetrefil özelliklerinin yanısıra onun "içsel özünün ya da yapısı"nın karşısında "görünüş"ü de bir kenara bırakılarak, bir soyutlama, saf bir biçim olarak incelenmiştir. Bu yüzden Marx'ın bütüncül metodolojisi, gerçeklikte asla varolmayan, ideal bir kapitalizmi; toplumsal değişim, sınıfın oluşumu ve toplumsal yapı analizinde durmadan yinelenen bir modeli varsayar. Sözgelimi, üretim analizi, genellikle özgül kişiler ya da tarihsel dönemler ekseninde düşünülmüştür, ancak bütün üretim aşamaları ortak özellikler taşır: "*Genelde üretim* bir soyutlamadır, ancak, gerçekten ortak yönleri vurgulayıp tanımlaması ve bu şekilde tekrardan kaçınması ölçüsünde akla uygun bir soyutlamadır." Marx, bazı özelliklerin "en eski çağlarda olduğu kadar en modern çağlarda da" bulunduğunu ileri sürmektedir; ancak, "tüm ve her türlü üretimin *genel koşulları* dediğimiz şey... gerçek tarihsel üretim aşamalarının hiçbirini açıklamayan soyut anlayışlardan başka bir şey değildir" (Marx, 1971, s.189-193). Üretim, bölüşüm, değişim ve tüketim arasındaki ilişki, ancak üretimin içsel doğasını, bütün biçimlerde ortak olan belirlenimleri ayırarak ve tarihsel bakımdan özgül öğelerin, gelişmelerinin sırrı burada yattığı için, genelden hangi yollarla ayrıldığını kavrayarak kurulabilir.

Böylece Marx'ın yöntemi nüfus, üretim, devlet, vb. gibi önceden verilmiş bir bütünden yola çıkacak ve bütünü oluşturan öğeleri daha da çok soyutlayacaktır; daha sonra, ardışık bir değerlendirmeler süreciyle, bu öğeler organik biçimde

bütünün kendisiyle ilişkilendirilecektir. Marx, "öznenin toplumun- daima kavrayışın öğkoşulu olarak tasarlanması gerektiği"nden bahsederken, kendi başına hiçbir kategorinin, bilimsel toplumsal analiz açısından yeterli bir çıkış noktası oluşturamayacağını ifade etmektedir. Gerek açıklama gerekse anlama –bir nesnenin tarihsel ve genetik belirlenimleri–, onun içsel yapısının ve bütünle ilişkilerinin (artzamanlı ve eşzamanlı) kavranışıyla birlikte ele alındığında, Marx'ın diyalektik metodolojik çerçevesi içinde birleştirilir. Marx, *Kapital*'in ilk iki cildinde, egemen ilişkiyi bu oluşturuyorsa, yasaların, eğilimlerin ve öngörü ihtimalinin varlığını belirleme olanağı doğduğu düşüncesini ortaya atarak, kapitalist toplumu temel bir ilişkide, sermaye-emek ilişkisinde, onun içsel yapısında soyutlar ve basitleştirir. Bu nedenledir ki, Marx'ın sınıf, çatışma ve toplumsal değişim hakkındaki sosyolojisi yorumlanmaya çalışıldığında, mutlaka onun metodoloji tartışmasıyla bağ kurmak gerekmektedir.

Sınıfın Oluşumu ve Sınıf Bilinci

Hegel, *Tarih Felsefesi*'nde, bilimsel anlayışın, bilimin özsel olanı özsel olmayandan ayırma yeteneğini gerektirdiğini ileri sürmüştü. Marx'a göre, 1850'lerdeki toplumsal-tarihsel-ekonomik incelemelerinin "kılavuz ip"i, onu, üretim tarzını toplumsal yapının, sınıfın oluşumunun, toplumsal çatışma ile ideolojinin temel belirleyicisi olarak saptayıp ayrı bir yere koymaya götürmüştü. Marx'ın daha önceki yazılarında, sınıfın oluşumunun analizinde üretime merkezi bir rol atfedilmemiş ve genelde, gücünü artı değer kavramından değil, spekülatif, felsefi bir toplumsal gelişme görüşünden alan, basitleştirilmiş bir iki-sınıflı model öngörülmüştür. *Komünist Manifesto*'da, kapitalist ekonomik gelişmenin mantığı, sınıf güçlerinin keskin bir kutuplaşması temelinde ortaya koyulmaktadır: "Bizim çağımız, burjuvazinin çağı, bu ayırt edici özelliğe sahiptir ve sınıfsal uzlaşmazlığı basitleştirmiştir. Bir bütün olarak toplum, iki büyük

düşman kampa, birbiriyle doğrudan karşı karşıya gelen iki büyük sınıfa ayrılmaktadır: Burjuvazi ile Proletarya" (Marx ve Engels, 1962, Cilt 1, s.34-35).

Marx, polemik yazılarında, kapitalist tabakalaşmaya ilişkin bu aşırı basitleştirilmiş görüşü sık sık gündeme getirmişken; daha bilimsel ve tarihsel incelemelerinde, bu basite indirgeyici, dikotomik yapı reddedilmiştir. Örneğin *Louis Bonaparte'ın On Sekizinci Brumaire*'inde (1852), finans burjuvazisi, sanayi burjuvazisi, küçük burjuvazi, proletarya, toprak sahipleri ile özgür çiftçileri birbirinden ayırırken, Fransa ve Almanya'yla ilgili diğer çalışmalarında burjuvazinin, çiftçilerin, köylülerin, tarım işçilerinin, lümpen proletaryanın ("tehlikeli sınıflar") ve feodal lordların varlığına dikkat çekmişti. Marx bu kategorilerden bazılarının "geçiş sınıfları" olduğunu söylemekte ve onların varlığının, kapitalizmin zorunlu tarihsel gelişmesiyle çelişkiye düştüğünü belirtmektedir (bu, kapitalist toplumsal formasyonların temel yapısını yalnızca burjuvazi ile proletaryanın oluşturduğunu iddia etme noktasına kadar gelen bir bakış açısıdır). Ancak Marx, genelde, daha çok kapitalizm içinde sınıfın oluşumunun ve yapısının ***karmaşıklığını*** vurgulamış ve basit ikisınıflı modelin *tarihsel* bir olgu olduğunu iddia etmemişti.

Marx'ın ikinci sınıf teorisi, orta sınıf kategorisinin özellikle önemli bir yer tuttuğu, çoğul bir yapı anlayışını geliştirmektedir. Orta sınıflar; küçük üreticiler, küçük burjuvazi (emeğin küçük kesimlerinin işverenleri), "metaların dolaşımı"yla uğraşanlar (pazarlama, satmalma, satış), aracılar (toptancılar, dükkân sahipleri, spekülatörler), "sermaye adına kumanda edenler" (yöneticiler, vb.) ile onların yardımcıları, denetçileri, muhasebecileri, sekreterleri ve son olarak da hukukçuları, gazetecileri, ruhban sınıfı ve ordu ile polis gibi devlet görevlilerinden oluşan rengârenk gruplar olarak tanımlanmıştır. Marx'ın tarihsel incelemelerinde, daha önceki felsefi yazılarında rastlanan basitleştirilmiş model yok olur ve Marx, kapitalizmin temel eğiliminin, kendiliğinden sınıf kutuplaşmasına doğru ilerlemek değil, orta sınıfların, özellikle de profesyonel gruplar gibi önemli "toplumsal işlevler"i yerine getirenlerin çoğalması yönünde

olduğunu, çünkü bu kesimlerin burjuva toplumunun varlığının sürdürülmesinde ciddi roller üstlendiğini ileri sürer. Kapitalizm kendi üretim güçlerini geliştirdikçe, bu sınıfın büyüklüğü ve etkisi de artmaktadır. Marx'a göre, "Bir yanda işçiler ile öbür yanda kapitalistler ve toprak sahipleri arasında bir yerde konumlanan, asıl olarak ve doğrudan gelirle [yaşayan] orta sınıfların sayısının durmadan artması..., en üstteki on bin kişinin toplumsal güvenliğini ve gücünü iyice büyüterek, emeğiyle çalışan sınıf üzerinde ağır bir yük gibi baskı yapmaktadır." (Marx, 1964-1972, Cilt 2, s.573).

Bu açıklamalar, Marx'ın sınıf teorisinin dikotomik olduğu görüşüyle açıkça çelişmekte, çünkü Marx, Thomas Malthus'un politik ekonomi üzerine çalışmasında (1836) yaptığı, orta sınıfların büyümesi ile çalışan proletaryanın sayısının sürekli azalmasının aslında "burjuva toplumunun eğilimi"ni oluşturduğu saptamasını kabul etmektedir. Yine de bu saptamaları anlamak için, onları Marx'ın metodolojisiyle ilişkilendirmek temel önem taşımaktadır. Kapitalizm analizi, başlangıçta, dış ticaret, tekel, sömürgecilik, sendikalar ve devletin rolü gibi bütün karmaşık tarihsel faktörlerden arınmış olan, "saf" bir modele; emek-sermaye ilişkisinin egemen olduğu bir modele dayanıyordu. *Kapital*'in üç cildini kapsayan bu analiz boyunca, ampirik açıdan giderek daha özgül ve karmaşıklık yaratan özellikler devreye sokulmakta; böylece model, karmaşık, zengin, somut ve tarihsel açıdan özgül bir kapitalizme daha fazla yaklaşmaktadır.

Marx *Kapital*'de, on dokuzuncu yüzyılda en ileri düzeyde gelişmiş biçim olduğu için, asıl olarak İngiliz kapitalizmini temel almıştı ve sınıf üzerine yorumları da özellikle anlamlıydı. Marx, işgücünün sahipleri, sermaye ve toprak olmak üzere üç genel toplumsal sınıf saptamakta, bunların kaynaklarının gelir, ücretler, kâr ve toprak rantından oluştuğunu belirtmektedir. Bunlar, "kapitalist üretim tarzına dayalı olan modern toplumun üç büyük sınıfı"dır. İngiltere'de, ekonomik yapı bir hayli gelişmiş olmasına rağmen, "sınıfların tabakalaşması saf biçimiyle kendini göstermez. Burada *orta ve ara katmanların* ayrım

çizgileri bile silinmiş durumdadır." Saf biçimiyle kapitalizmin eğilimi, mülkiyeti daha az sayıda elde yoğunlaştırmak, orta sınıfları proletaryaya doğru itmek ve her türlü emeği ücretli emeğe dönüştürmek yönündedir. Oysa kapitalizm, gerçeklikte, sınıflar ve sınıfsal ilişkilerden oluşan karmaşık bir yapı doğurur. Sınıf, hiçbir zaman tek bir homojen birlik değil, tam tersine, benzer bir işlevi, değerleri, özlemleri ve çıkarları paylaşan bir gruplar, yani fraksiyonlar, kümesidir. Bu karmaşık yapı, sınıfın kendi içinde, farklılaşmış çıkarlar arasında (toprak sahipleri, maden sahipleri ve mülk sahiplerinin ortak geliri olan toprak rantından elde edilen gelir örneğinde olduğu gibi) sık sık çatışmalara yol açar. Dolayısıyla, egemen sınıf da hiçbir zaman homojen bir bütün değildir; egemen sınıf sanayi ve finans burjuvazisi, devlet aygıtında görevli olanlar ve sivil toplumdaki önde gelen "ideolojik sınıflar", hukuk, politika, gazetecilik gibi farklı ekonomik ve politik çıkarları temsil eden fraksiyonlardan oluşmaktadır. Aynı şekilde, işçi sınıfı da, sanayinin çeşitli dalları, farklı hünerler ve ücretler ile geleneklerin ağırlığı gibi etkenlere göre farklılaşmıştır. Yalnız Marx, bir sınıfın, ancak kendi çıkarlarının bilincinde olduğu ve kendi kurumları aracılığıyla bu çıkarlarının peşine düştüğü zaman bir sınıf olduğu konusunda son derece ısrarlıydı. Nitekim, Fransız köylüleri üzerine sözlerinin anlamı da buradan gelmektedir:

> Onların üretim tarzı, kendilerini karşılıklı bir etkileşime sokmak yerine, birbirlerinden ayırmaktadır... Milyonlarca ailenin, kendi yaşam tarzlarını, çıkarlarını ve kültürlerini başka sınıflarınkinden ayıran ve onlarla karşı karşıya getiren asgari ekonomik koşullarda yaşadığını düşünürsek, *onların bir sınıf oluşturduğu açıktır.* Küçük toprak köylüleri arasında ancak yerel bir bağ bulunduğu, çıkarlarının aynı olması *bir toplulukve bir politik örgütlenme- ortaya çıkarmadığı* için, onların bir sınıf oluşturmaları söz konusu değildir (Marx ve Engels, 1962, Cilt 1, s.334).

Demek ki işçi sınıfı, ancak sınıfsal eylem adına örgütlendiği zaman bir sınıftır: "İşçilerin sahip olduğu başarının bir unsuru, sayıca kalabalık olmalarıdır. Sayılar ise, yalnızca örgütlenmeyle birleştiği ve bilgiyle yönlendirildiği zaman ağır basacaktır." Ama on dokuzuncu yüzyıl kapitalizminin fiili tarihsel evrimi, pek çok açıdan, devrimci sınıf bilincinin, Engels'in sendikaların izlediği reformist politikalarla birlikte dikkat çektiği türden "karışık" öğelerle bulandırılacağını düşündürüyordu. Marx'ın soyut, saf kapitalizm modeli, sınıfsal eşitsizliğin olduğu koşullarda, toplumsal hareketliliğin açıkça istikrar kazandırıcı bir süreç işlevi görme ihtimalini dışlamaktaydı. Marx, *Kapital*'in üçüncü cildinde, kapitalizm analizini tarihsel gerçekliğe daha yakınlaştırırken, mülksüz kitlelerin, kendi çabaları ve yetenekleriyle, kapitalist sınıfla uzlaşması ihtimalini belirtiyordu: "Bu durum, cepheye gelen yeni servet askerlerinin sayısını sürekli ve tatsız biçimde artırmasına ve varolan kapitalistlerle rekabeti yoğunlaştırmasına rağmen, sermayenin üstünlüğünü de pekiştirmekte, onun tabanını genişletmekte ve toplumun değişik katmanlarından sürekli olarak yeni güçleri kendine çekmesini sağlamaktadır... Bir yönetici sınıf, yönetilen sınıfın parlak beyinlerini ne kadar çok kendi saflarına çekebilirse, egemenliği de aynı ölçüde istikrarlı ve tehlikeli bir niteliğe kavuşur" (Marx, 1958, s.587).

Öyleyse değişim nasıl mümkün olmaktadır? Basit sınıf çatışması modeli, burjuvazi ile proletarya arasında, kaçınılmaz olarak sınıf bilincinin yükselmesine ve devrimci pratik ihtimaline yol açan, içsel bir çıkar çatışması bulunduğunu öngörüyordu. Ne var ki, kapitalist gelişmenin yönü kutuplaşmış bir sınıfsal yapının geliştiğini yadsıyorsa, bu, devrimci bilincin olanaksız, en azından son derece olasılık dışı olduğunu mu akla getirir? Bu soruları yanıtlamak için, Marx'ın sınıf teorisini, kapitalizmi nesnel gelişme yasalarının egemen olduğu bir sistem olarak gören daha kapsamlı analizi temelinde irdelemek gerekecektir.

Gelişme Yasaları: Tarihsel Determinizm Sorunu

Marx, kapitalist toplumu bir sistem olarak, özel ellerdeki ekonomik güçler ile kollektif, toplumsal üretim ilişkileri arasında doğan çelişkilerin ve üretim tarzının egemen olduğu bütünsel bir yapı şeklinde tanımlıyordu. Toplumsal gelişmeyi "temel"/"üstyapı" modelindeki içsel çelişkilere bağlayan bu yasa, *Komünist Manifesto*'da sınıf güçlerinin dikotomik yapısı kapsamında ifade edilirken; kapitalist toplumun da uzlaşmaz çıkarları olan iki "düşman kamp"a bölündüğüne dikkat çekilmektedir. Marx *Kapital*'de, sınıfı, üçüncü cildin sonunda ve o zaman da sadece dağınık şekilde, bitmemiş bir halde tartışır. Onun buradaki yorumları, eğer metodolojisi yanlış anlaşılırsa tuhaf görünür, zira ileri sürmüş olduğum gibi, Marx *Kapital*'in ilk iki cildinde "asli yapı"yı, kapitalist gelişmenin "sır"rını aramaktadır. Onun iki sınıflı modeli ("yalnızca kendi işgücü üzerinde tasarrufu olan işçi sınıfı ile toplumsal üretim araçlarını tekeline almış olan kapitalist sınıf"), "kapitalist üretim yasalarının saf biçimleriyle işlediğini" varsaymaktadır. Dolayısıyla:

1. Değişim analizi, emek-sermaye ilişkisini kapitalist toplumsal formasyonun gelişmesini ve biçimini çerçeveleyen başat unsur olarak görerek, "üstyapı"nın etkin olması ihtimalini ortadan kaldırmaktadır.
2. Sermaye-emek ilişkisi en basit biçimine indirgenmekte; kapitalistler ile işçiler standart tipler olarak, "ekonomik kategorilerin kişileşmiş halleri, özgül sınıf ilişkileriyle sınıf çıkarlarının somut göstergeleri" olarak tanımlanmaktadır. Böylece, "fanatik biçimde değerin kendisini büyütmeye yönelmiş, insanlığı "acımasızca" üretim adına, toplumun üretici güçlerinin gelişmesi adına üretim yapmaya zorlayan bir "kapitalist" portresi çizilmektedir.

Kapital'in ilk cildi, sadece kapitalistlerle işçilerden oluşan toplum varsayımıyla, "genelde sermaye"nin analizini oldukça

yüksek bir soyutlama düzeyinde yapmaktadır; ikinci ciltteki analiz, Marx'ın sermaye birikimini, onun yeniden üretimi ve dolaşımını tartıştıkça derinleşmektedir; üçüncü ciltte ise, "genelde sermaye" "çok sayıda sermaye"ye dönüşmekte, onların ilişkileri ve buna bağlı olarak kapitalizm de tarihsel-ampirik bir gerçeklik olarak açıklanmaktadır. İlk cildin temelini oluşturan soyutlamalar (metaların, standart insan-saatle ölçülen üretim maliyetine göre karşılıklı mübadele edilmesi; tekelin olmaması; kapitalist sınıfın -devlete hiçbir şey bırakmadan- bütün ekonomik artıya el koyması; iki sınıflı model, vb.), tarihsel özgüllüğü oluşturan "diğer koşullar"la "değiştirilebileceği" için, gelecek hakkında somut öngörüler sayılmaması gereken yasaları ortaya çıkarır.

Marx'ın kapitalizm modeli, "üstyapı" unsurlarının birinci ciltteki genellemelerin değişmesinde giderek artan bir rol oynadığı, karmaşık bir totalliktir. Bunu özellikle, yoğun sınıf çatışması ve toplumsal çöküş doğrultusundaki "demir zorunluluk"la işleyen ekonomik yasaların, tarihsel açıdan kaçınılmaz sonucu şeklinde yorumlanmış olan Marx'ın kapitalist kriz anlayışında görüyoruz. *Kapital*'in birinci cildinde, bu tarihsici yorumu destekleyen çok sayıda pasaj bulunduğu doğrudur; ancak kriz kavramı, totallik bağlamı içinde bütünleştirildiği zaman, kökten farklı bir görüş ortaya çıkar:

> Uzlaşmaz eğilimlerin çatışması, zaman zaman, krizlerde... mevcut çelişkilerle ilgili anlık ve zoraki çözümler... bozulmuş olan dengeyi bir süre için sağlayan şiddetli sarsıntılar... doğurur. Çelişki... kapitalist üretim tarzının içerdiği değere ve artı değere, kapitalist üretimin gerçekleştiği toplumsal koşullara rağmen, üretici güçlerin mutlak gelişmesi yönündeki bir eğilimde ortaya çıkarken; diğer yandan, onun [kapitalist üretim tarzının] amacı, varolan sermayenin değerini korumak ve en üst sınırına kadar yükselmesini sağlamaktır (Marx, 1958, s.243-244).

Böylece, azalan kâr oranı yasası, toplam kârın büyüme-

siyle elele gider ve Marx açıkça basit bir çöküş teorisi öngörmez. Gerçekten de Marx'ın ideolojinin ve bilincin aktif rolünü vurgulaması, kapitalizmden sosyalizme geçiş mümkün olacaksa, kesin olarak pratiğe işaret eder. Marx, toplumsal değişimin, insanlığı pasif bir seyirci durumuna düşüren mekanik bir süreç olmadığını vurgulamaktadır; insanlık, dışsal tarihsel yasaların etkili olduğu basit bir araç *(medium)* değildir.

Oysa, tarihsel materyalizmi, toplumun ekonomik gelişmesinin "nihai nedeni"ni üretim ve değişim biçimleri içindeki değişikliklerde, işbölümünde, toplumun uzlaşmaz toplumsal sınıflar şeklinde farklılaşmasında arayan bir tarihsel açıklama olarak tanımlarken Engels bu yorumu getiriyordu. Engels, Marksizmi ekonomik determinizm, toplumun altyapısının önlenemez işleyişi ve yaratıcı insan öznenin ortadan kalkışı olarak tanımlıyordu. Bu, belli ki, Marx'ın gerek *Kapital*'deki metodolojik bakış açısı, gerekse üstyapının, dolayısıyla fikirlerin toplumsal değişimin yönünde oynadığı aktif rolü vurgulamaktaki ısrarı konusunda yetersiz bir yorumdur. Toplumsal gelişme, tarihsel yasalar yalnızca bireyler aracılığıyla, kollektif insanın eylemi aracılığıyla varolduğu için, kaçınılmaz biçimde ekonomik yasaların işleyişiyle düzenlenmiş olamaz. Kuşkusuz, toplumsal-tarihsel yasalar insan-üstü güçlerin nesnel sonuçları olarak analiz edilebilir; ne var ki bu mistifikasyon ve şeyleştirme süreci Marx'ın düşüncesine yabancıdır. Aktif insan öznenin toplumsal gelişmedeki rolü, Marx'ın erken dönem ile daha sonraki dönemdeki yazılarını karakterize eden sürekliliğin en önemli unsurunu oluşturmaktadır. Marx'ın artzamanlı tarihsel yasalar anlayışı pozitivist değildir, zira on dokuzuncu yüzyıl doğa bilimlerindeki pozitivist eğilim sosyalist düşünce üzerinde güçlü bir etkiye sahipken, formülasyonlarıyla bilimciliğe yaklaşan kişi Marx değil, Engels'ti.

Engels, örneğin *Anti-Dühring*'te (1877), "modern materyalizmin öz olarak diyalektik olduğunu ve artık diğer bilimlerin üstünde duran bir felsefeye ihtiyaç duymadığını" öne sürmekteydi. "Tek tek her bilim, şeylerin büyük totalliğindeki kendi konumunu açıklığa kavuşturur kavuşturmaz, bu totallikle ilgili

özel bir bilim gereksiz kalmaktadır. Önceki bütün felsefelerden bağımsız olarak varlığını koruyan bilim, düşüncenin bilimi ve onun yasalarıdır -formel mantık ile diyalektik. Diğer herşey, doğanın ve tarihin pozitif biliminde özümsenir." Engels böylece, "pozitif bir dünya bilgisi" (onun temel ve üstyapı yaklaşımı ile son kertede ekonominin belirleyiciliği görüşünde kanıtlandığı gibi, öznenin aktif rolünü fiilen ortadan kaldıran bir "pozitif bilim") lehine olmak üzere, felsefeyi devre dışı bırakmaktadır. Diğer Marksistler, onu bir yöntem ve sorgulama biçimi (ayrı ayrı toplumsal ve tarihsel unsurlar arasındaki ilişkilerin analizini kolaylaştıran yol gösterici bir araç) olmakla sınırlayarak, Marksizme ilişkin pozitivist yorumunda Engels'i izlemişlerdir.

Ne var ki, Marx'ın toplumsal değişim teorisi, bu pozitivist okumaya sığdırılamaz: Öznenin aktif ve yaratıcı rolü sınıfın oluşumu, sınıf çatışması ve sınıf bilinci teorilerinin merkezinde durmaktadır. Marx, Comte'dan farklı olarak, felsefeyi hiç düşünmeden reddetmiyor; 1840'ların başlarındaki yazılarında, felsefenin kaldırılmasının zorunluluğunu tartışırken bile, felsefenin toptan reddini değil, onun içkin değerlerini toplumsal açıdan gerçekleştirecek ve böylece soyut, kurgusal ve yabancılaşmış biçimlerden kurtaracak olan, kendinin bilincinde bir pratiğe geçişi öngörüyordu. Feuerbach üzerine sekizinci tezinde, insanın bilişsel faaliyeti ile pratik faaliyetinin diyalektik birliğini ortaya atıyordu ve bu, onun yaşamı boyunca ürettiği çalışmalarında savunduğu bir teorik konumdu:

> Toplumsal yaşam öz olarak pratiktir. Teoriyi yanlış biçimde mistisizme yönelten bütün sırlara, insan pratiğinde ve bu pratiğin kavranmasında rasyonel bir çözüm bulunur (Marx ve Engels, 1964, s.645-647).

Pratik, pasif tefekkürün felsefi ve dolayısıyla dünyevi anlayışın temel yapısı olduğunu yadsır; Marx'ın eylemci epistemolojisinin kendi sosyolojisi açısından taşıdığı önem abartılmamalıdır. Marx, Comte'un sosyolojik pozitivizminden farklı ola-

rak, insanlığın yalıtılmış bireyler, tek tek iradeler olarak değil, toplumsal grup ve sınıfların üyeleri olarak kendini dönüştürdükçe dışsal dünyayı da dönüştüren, toplumsal dünyanın aktif üreticisi olduğunu belirtmektedir.

Bununla birlikte, Marx'ın sosyolojik kapitalizm analizi, onun özgürlükçü epistemolojisiyle çelişme eğilimindedir. Marx'a göre, kapitalizmin temelinde yatan eğilim, aktif bireyleri pasif nesnelere dönüştüren, yaratıcı özerkliği her anlamda ortadan kaldıran, dışsal, kısıtlayıcı bir veri olarak yaşanıp kavranılan bir toplumsal dünyayı üreten *bir sistem olmasıdır*. Olgun Marx, insanlığı, tam da bu toplumsal dünyayla ilişkileri çerçevesinde kavrıyordu. Bu doğrultuda, toplumsal gelişmenin yönü, bilimin ve teknolojinin üretime nesnel biçimde uygulanmasına bağlı olmasına rağmen, son aşamada dünyayı değiştiren insanlıktı. Marx *Grundrisse*'de şunları yazmaktadır:

> Doğa ne makine yapar, ne lokomotif, ne de demiryolu... Bunlar, insanın çalışmasının ürünleridir; doğal malzeme, insanın doğa üzerindeki iradesinin, yani insanın doğaya katılmasının organlarına dönüştürülmüştür. Bunlar, insan beyninin, insan eliyle yaratılmış olan organlarıdır; nesneleşmiş olan bilginin gücüdür (Marx, 1973, s.706).

Marx, Batı Avrupa tarımının gelişmesini de aynı hümanist anlayışla anlatmaktadır:

> Yeniden üretimle yalnızca nesnel koşullar değişmez, yani yalnızca köy bir kasaba, çorak bir alan sürülmüş bir tarla olmaz; bunun yanında, kendi başlarına yeni özellikler getirmelerine, kendilerini üretimde değiştirmelerine, kendilerini köklü biçimde dönüştürmelerine, yeni güçler ve fikirler, yeni etkileşim tarzları, yeni ihtiyaçlar ve yeni diller geliştirmelerine bağlı olarak üreticiler de değişir (Marx, 1973, s.494).

Çelişkili formülasyonları kendi sivil toplum teorisi temelinde analiz edilmediği sürece, Marx'ın kapitalizme ilişkin "demir yasalar"ının (onu oluşturan bireylerden bağımsız bi-

çimde varolan bir sistem olarak kapitalizm anlayışı), onun yaratıcı, bireysel özneyi vurgulamasıyla (gruplar halinde örgütlenmiş kollektif bir özne) ilişkisini anlamak olanaksızdır. Marx, kapitalizmin, sivil toplumu fiilen devletin egemenliğinden kurtardığını; yeni sanayi sınıfları olan burjuvazi ile proletaryanın, kendi özgün kurumlarını, politik örgütlerini ve eylemlilik biçimlerini geliştirdiği, ayrı ve bağımsız alanların açılmasını teşvik ettiğini belirtmektedir. Bir üretim tarzı olarak kapitalizm, insan pratiğinin genişlemesini ve aktif bir öznenin gerçekliğini mümkün hale getirmiştir. İlk başta "insan türünün kapasitesinin gelişmesi, bireylerin, hatta sınıfların çoğunluğunun zararına olarak gerçekleşmesine rağmen, sonunda, bu çelişki aşılmakta ve bireyin gelişmesiyle çakışmaktadır; bireyselliğin daha üst düzeyde gelişmesi, böylece yalnızca tarihsel bir süreçle başarılmış olur" (Marx, 1964-1972, s.117-118).

Marx'ın toplum teorisindeki temel çelişki, çalışmalarında ana hatlarıyla ortaya koyduğu kapitalist ekonomik güçlerin merkezileştirici eğilimleri ile ifadelerini toplumsal ve kültürel kurumlar biçiminde bulan aynı süreçlerin doğurmuş olduğu insan özgürlüğü ve özerkliğinin fiili genişlemesi arasında yatmaktadır. Kapitalizm, oldukça merkezileşmiş bir ekonomik üretim sistemi olarak, potansiyel açıdan demokratik olan kendi kültürüyle çatışmaya girmektedir. Marx'ın kapitalizme ilişkin sosyolojisi, bu çelişki etrafında örülmüştür; Marx, Comte'da görüldüğü gibi, toplumu, nesnel yasaların bireylerin iradesinden bağımsız biçimde ve sık sık onun aleyhine işlediği bir sistem olarak tanımlar. Yine de, Marx'ın vurgulamış olduğu gibi, kapitalizm, insan pratiği, denetimi ve planlamasını, insan öznenin tarihsel gelişmedeki aktif müdahalesini olanaklı hale getirmektedir. Marx'ın yasalara bakışı kuşkusuz Comte'unkinden keskin biçimde farklıdır: Yasalar insan elinden çıkmıştır ve doğal değildir, bu nedenle yine insanın müdahalesiyle köklü değişikliklere açıktır. Ancak, etkili insan müdahalesinin de bir sınırı vardır: *Bir bütün olarak* kapitalizm, bilinçli denetimi devre dışı bırakır. Marx da, Smith, Ferguson ve Hegel'i izleyerek, tekrar tekrar, toplumsal gelişmenin ekonomik güçlerin

ve insanın eyleminin maksat dışı sonuçlarından çıktığını ileri sürer. Bu yüzden, Marx'ın sosyolojik modeli, insan eylemi ve pratiğini, kollektivist ve tarihsel açıdan zorunlu güçlerin sistemik bir yapısı şeklinde birleştiren bir modeldir.

Bu, Marx'ın diyalektik toplum teorisinin özünde yatan çelişkidir. Marx'ın teorisi, sivil toplum teorisindeki demokratik yönlerle ilgili problemler (değişimin, kendi toplumsal, politik ve kültürel kurumlarını geliştirmeye çalışarak, sıradan bireylerin kollektif, demokratik eylemleri aracılığıyla evrim geçirmesi) ile bireyselliğin ve temsili kurumların yok olduğunu düşündüren kapitalist toplumsal ve ekonomik düzenin güçlü derecede kollektif unsurlarına ışık tutmaktadır. Marx, kendi düşüncesinde, tarihsici ekonomik zorunluluk nosyonu ile kendi hümanist sosyolojisi arasında varolan çelişkileri çözmeyi başaramamıştı.

İKİNCİ BÖLÜM:
KLASİK SOSYOLOJİ

4

POZİTİVİZMİN ELEŞTİRİSİ-I: DURKHEIM

Durkheim ve Sosyolojinin Gelişmesi

Emile Durkheim (1858-1917), Sosyoloji Kürsüsü'ne atanan ilk profesyonel, akademik Fransız sosyoloğu olma ayrıcalığına sahip olmuştur (Paris, 1913). Durkheim'e göre, sosyoloji bir meslekti. Akademik topluluğu, neredeyse tek başına, sosyolojiyi tam ve bilimsel bir disiplin olarak kabul etmeye zorlamıştı. Durkheim, gerek öğretisinde gerekse araştırmalarında, sosyolojinin değerlendirilmesini sağlayan ölçütleri ortaya koymuştu. Nitekim 1895'te, sosyolojiyle ilgili ilk kapsamlı metodolojik incelemeyi yayınlamış ve bu çalışmasında, on dokuzuncu yüzyıl sosyologlarından (Comte, Mill, Spencer) hiçbirisinin, "toplumların doğası hakkında, toplumsal ve biyolojik alanlar arasındaki ilişkilerle ilgili genellemelerin ötesine geçemediğini" ve büyük ölçüde, "sosyolojik araştırmanın elinin altındaki en genel kaynakları üstünkörü araştırmalarla harcadıklarını," (Durkheim, 1982, s.48) gözlemlemişti. Durkheim'ın kendi önüne koyduğu görev, sosyolojinin nesnesini ve ona uygun olan yöntemleri saptamaktı. Onun sanayileşme, intihar, din, ahlak ve toplum biliminin metodolojisi alanlarının incelenmesine yaptığı katkılar çok büyük tartışmalara yol açmış, ancak bu çalışmaların gerek sosyolojinin gelişmesi gerekse sosyal bilimlerin diğer alanları, bilhassa antropoloji üzerindeki etkileri de geniş kapsamlı olmuştu.

Durkheim, sosyoloji alanındaki kariyerine, Fransız eğitim sisteminin genişleyip modernleşmekte olduğu bir dönemde

başlamıştı. Bu dönem, Fransa-Prusya savaşındaki (1870-1871) yenilginin getirdiği ulusal aşağılanmayı ve Almanların Alsace-Lorraine'i ilhak etmesini izleyen dönemdi. Üçüncü Fransız Cumhuriyeti'nin koyu milliyetçiliği, devletin yüksek eğitim sistemi aracılığıyla uyguladığı dünyevi reformların ideolojik bağlamını oluşturmaktaydı. Durkheim'ın sosyolojisinin, yeni bir yurttaşlık etiğinin şekillenmesine; hem geleneksel Fransız Katolikliğini hem de derin kökler salmış olan toplumsal muhafazakârlığı reddeden, modern bir cumhuriyetçi ideolojinin oluşmasına katkıda bulunduğu belirtilmiştir. Nitekim 1880'li ve 1890'lı yıllarda gerçekleştirilen eğitim reformları, asıl olarak, Fransız üniversite sistemini geleneksel ideolojik etkilerin, özellikle geçmişten kalan, burjuva-öncesi toplumsal gruplarla birlikte anılan etkilerin kıskacından kurtarmak amacıyla tasarlanmıştı.

Durkheim 1887'de, sosyal bilimlerde, özellikle sosyoloji alanında düzenli dersler veren ilk Fransız üniversitesi olan Bordeaux Üniversitesi'nde öğretim görevlisi olmuştu. Toplum biliminin öğretilmesi, eğitim reformunun modernleştirici ideallerini destekleyen pratik bir temele sahipti. Örneğin, Durkheim'ın ilk dersleri, özel olarak öğretmenlere hitap ediyor; etik, toplumsal değişim, intihar, aile ve eğitim gibi konulardan başlayıp sosyalizme ve bizzat sosyoloji tarihine kadar uzanan, oldukça etkileyici bir yelpazeyi kapsıyordu. Durkheim'ın, sosyolojinin bilimsel statüsünü açıklığa kavuşturmaya ve onun sosyalizmle farklılığını ortaya çıkarmaya özel bir ilgisi vardı. Çünkü sosyoloji, on dokuzuncu yüzyılın sonundaki Fransa'da, genellikle sosyalizmle eşanlamlı sayılıyor ve bu yüzden burjuva kültürüyle değerlerine, dine, aileye ve barış içinde toplumsal değişime düşman olarak görülüyordu.

Durkheim, Sorbonne'da eğitim profesörü olduğu 1887 ile 1902 arasındaki yıllarda, bilimsel bir sosyolojinin doğasını tanımlayan bir dizi inceleme üretmişti. *İşbölümü* (1893), *Sosyolojik Yöntemin Kuralları* (1895) ve *İntihar* (1897) adlı çalışmaları, *Dinsel Yaşamın İlksel Biçimleri*'yle (1912) birlikte düşünüldüğünde, Durkheim'ın, çağdaşı olan diğer sosyal bilimci-

lerin eklektik, bireyci ve genellikle kaba gazeteci yaklaşımlarının karşısında, "kurumların, onların kökeninin ve işlemesinin bilimi" (Durkheim, 1982, s.45) şeklinde ifade ettiği kendi sosyoloji anlayışını sergilediği yapıtlardır. Durkheim, özel olarak, "toplumsal olgular"ın nesnel gerçekliğini inceleyen bilim olan sosyolojiyi, bireysel bilincin incelenmesi olarak tanımladığı psikolojiden ayırmak için uğraş veriyordu. Sosyolojik açıklama, bireysel güçlerle değil, kollektif güçlerle ilgiliydi. Toplumsal olgu kavramı, Durkheim'ın, zihinsel faaliyet yerine, gözlem ve deneyle toplanması gereken bilginin bütün nesnelerini gösteren "temel ilkeler"inden birisi haline gelmişti. Toplumsal fenomenler, tekil bir bireyin kavradığı gerçeklikten çok farklı bir gerçekliği yansıtan, dışsal şeylerdi. Durkheim, bireylerin, bir toplumsal olgunun doğuşunda bir rol üstlenebildiklerini, ama "bir toplumsal olgunun varolması için, çok sayıda bireyin... birarada etkileşime girmeleri gerektiğini" (Durkheim, 1982, s.45) ileri sürmekteydi.

Durkheim'ın sosyoloji alanı için getirdiği tanım –dışsal toplumsal olguların incelenmesi–, kendi başına tam bir pozitivizm içermez. Toplumsal olgular, insan bilinci ve eyleminden bağımsız biçimde varolan basit nesneler, yani şeyler olmadığı gibi, buna bağlı olarak, gözlemci tarafından nesnel bir şekilde "görülmesi" de söz konusu değildi. Toplumsal bir olgu, sıradan algı için gizli olan bir düzenle, yani yapıyla karakterize edilen kollektif bir varlıktı (aile, din, mesleki örgütlenme, vb.). Durkheim'ın sosyolojisi, gözlemlenebilir bütün fenomenlerin altında yatan kalıbı gün ışığına çıkarmaya yönelik bir girişimdi. Bu doğrultuda, Spencer'ın "bireyciliği", Durkheim'ın "metodolojik kollektivizm"iyle keskin bir zıtlık içindedir. Dolayısıyla Durkheim, toplumsal olguları, dışavurmuş biçimleriyle insanın eylemlerini kısıtlayan ve düzenleyen yapılar olarak tanımlıyordu. Bireyin dışında bir yerde duran toplumsal olgular, bireyler üzerindeki etkilerini, onların iradelerine karşı olarak "empoze etmeleri"ni sağlayan "baskıcı bir güçle donanmıştı": "Evlerimizin modeli üzerindeki seçim hakkımız, artık elbiselerimizin kesim biçimini seçme hakkımızdan daha fazla değildir; en azından,

birisi, diğeri kadar dayatılmaktadır" (Durkheim, 1982, s.58). Böylece dil, Durkheim'ın yüklediği anlamla, toplumsal bir olgu olmakta; konuşmacı gündelik konuşmaları yönlendiren kuralları hiçbir şekilde bilmemesine rağmen, bireyin sözlerinin niteliğini belirleyen bir kurallar sistemi olmaktadır.

Sonuç olarak, toplumsal olgular içselleşmiştir ve benliğin "ayrılmaz bir parçası"na dönüşerek bireyleri "içeriden" yönetmektedir. Bu şekilde toplum da ahlaki bir güç olarak bireyle ilişkiye geçer. Dolayısıyla sosyoloji, dışsal olguların incelenmesini değil, tam tersine, toplumsal olguların ahlaki öğelerle kuşatılmasının yollarını gösteriyordu. Durkheim bu yönde, *İşbölümü* adlı çalışmasında, "toplumların onsuz varolamayacağı ölçüde vazgeçilmez, kesinlikle zorunlu olan günlük ekmek" şeklinde bir ahlak tanımı getirmekteydi. Sosyoloji, öz olarak, toplumsal birlikle ve toplumsal düzenle, yani, bireylerin faal bir toplumsal bütünde birleşmesinin yollarıyla ilgileniyordu.

Görüldüğü üzere Durkheim'ın çalışmaları, özellikle *İşbölümü*, nesnel, ampirik bilimin ideallerine bağlı kalmasına rağmen, kesinlikle on dokuzuncu yüzyıl toplum düşüncesinin Büyük Teori Geleneği içinde kalmaktadır. Toplumun "mekanik" bir tipten "organik" bir tipe doğru geliştiğini öngören teorik yaklaşımı, Comte ile Spencer'ın sosyolojisinin dayanağını oluşturan tarih felsefesine benzemektedir. Felsefeden hareket eden Durkheim, daha sonraki çalışmalarında sık sık bu temel sorunlara geri dönüyordu ve sosyolojinin felsefeyle ilişkisine son derece duyarlı olmuştu. Nitekim onun anomi, toplumsal değişim ve işbölümü gibi kavramlara ilişkin çeşitli tartışmaları ve analizleri, felsefi içermelerle doludur. Örneğin, toplumsal kriz anlayışı, büyük ölçüde ahlaki kapsamda görülmektedir ve açıkça Saint-Simon ile Comte'a çok şey borçludur (bu nokta, *İşbölümü*'nün birinci basımına "Önsöz"de vurgulanır). Ona göre, söz konusu olan, bilimden etik çıkarma sorunu değil, ahlaki yaşamın olgularını pozitif bilimlerin yöntemlerine göre ele alarak bir "etik bilimi" kurma sorunuydu. Gerçekliğe bakışı mutlaka reformcu bir bağlılık içermemesine rağmen, "yalnızca

kurgusal bir içerik taşıyacaksa, kendi araştırmalarımızın hiçbir değeri olmadığını görmeliyiz" diyordu. Toplum bilimi, çevredeki değişikliklere ilişkin olarak "ahlak sağlığının durumu"nu incelemelidir. Yine Durkheim'a göre, sonuç entellektüel bir kayıtsızlık değil, "mümkün olan en büyük basiret"tir; bilim "gelecek adına eylem yapmanın kuralları"nı sağladığına göre, toplum bilimi pratiği yönlendirir ve toplum yasalarını saptayarak toplumsal örgütlenmenin "normal" ve "sağlıklı" biçimlerini "patolojik" ve "anormal" biçimlerinden ayırır (Lukes, 1973, s.87-88).

Bu yüzden Durkheim, pek çok önemli noktada, Comte'un pozitivizminin sadık bir izleyicisi kalmıştı. Comte'un bilimlerin birliği teorisini ve üç hal yasasını metafizik kurgu diye nitelendirerek reddediyor, ama konsensüs nosyonu ile yazgıcı insan özne anlayışının temelinde yatan sosyolojizmini ve bilimciliğini de benimsiyordu. Durkheim, toplumu, toplumsal olguların toplamı olarak, nesnel, şeylere benzeyen öğeler olarak, her türlü değişme girişimine karşı koyan ve onları kişisel irade gücüyle değiştiren "eylemlerimizi şekillendirmeye zorlayan" kalıplar olarak tanımlamaktaydı. İnsanlık da kendi dışında duran şeylerle belirlenmektedir, çünkü "zafer kazanmayı başardığımız zaman bile, karşılaştığımız direniş, bizi uyanık tutmaya, kendimizden bağımsız bir şeyle karşı karşıya olduğumuzun farkında olmaya yeter" (Durkheim, 1982, s.70). Ancak toplumsal olgular insanın eylemlerini hangi anlamda denetlemektedir? Daha önce gördüğümüz gibi, Durkheim, bireyin, nesnel gerçekliği öznel biçimde, onun kısıtlayıcı doğasına uygun biçimde hareket ederek yaşadığını ileri sürüyordu. Ancak bu formülasyon, pasif bir özne/nesne ilişkisine bürünmektedir ve bu, Durkheim'ın bütün sosyolojik incelemelerinde, bilhassa toplumsal olguların kısıtlayıcı etkisini izleyen eylemi yansıtan; bireyin, öznenin, dışsal olguları belirli şekillerde yorumladığını kabul etme noktasına yaklaştığı *İntihar*'da savunmadığı bir konumdur. Öte yandan, Durkheim'ın sosyolojisinde, örneğin, "bilinç durumlarının, onu yaşayan bilincin bakış açısıyla değil, dışarıdan ele alınabileceğini ve öyle olması gerektiğini" iddia ettiğin-

de (Marksist metodolojiyle ilgili kısa tartışmasında yinelemiş olduğu bir bakış açısı) görüldüğü gibi güçlü, mekanik bir unsur vardır:

> Toplumsal yaşamın, o süreçte yer alanların savunduğu anlayışla değil, bilinçten uzak nedenlerle açıklanması gerektiği fikrini verimli buluyor; ayrıca, bu nedenlerin esas olarak, biraradaki bireylerin gruplanma biçiminde aranması gerektiğini düşünüyoruz. Hatta, tarihin bu koşulla ve yalnızca bu koşulla bir bilim haline gelip sosyolojinin ortaya çıkabileceğini düşünüyoruz (Lukes, 1973, s.231).

Durkheim'ın mekanik materyalizme sempatiyle yaklaşması, açıkça onun, sosyolojiyi, Tarde gibi çağdaşı olan diğer toplum teorisyenlerinde içkin olarak bulunan atomizmden kurtarma çabasıyla ilintiliydi; ancak sonuçta, toplumu, kollektif insan emeğinin ürünü olmaktan ziyade, kısıtlayıcı bir soyutlama olarak gören bir anlayışa varmıştı. Durkheim'ın epistemolojisi, toplumu iki ayrı yapıya bölme sonucunu doğurmuştur: sosyoloğun nedensel ilişkiler kurmasını sağlayan, "toplumsal evrimin belirleyici faktörü olarak toplumsal ortam" ile pasif bir toplumsallaşma süreci olarak tanımlanan öznel durum.

Durkheim'ın yazılarında, ortam kavramı belirleyici bir rol oynamaktadır. Bu terim on dokuzuncu yüzyıl pozitivizminin fiilen bütün biçimlerini (örneğin, Taine'yi) karakterize etse bile, hiçbir zaman yeterli derecede teorize edilmemişti. Durkheim'ın bu terimi kullanmasının başka bir kaynağı da, ortamı, yaşayan organizmaların içsel sistemini, kan dolaşımı sistemini, onun çeşitli sıvılarını, beden ısısının sürekliliğini ve böylece dengeyi sağlamadaki fonksiyonel ilişkilerini analiz etmenin anahtarı sayan doğa bilimci Claude Bernard'dı. Durkheim'ın sosyolojisinin, metodolojik dışsallık ilkesini, toplumu doğası gereği denge arayan bir organizma şeklinde kavramasıyla birleştirmeye çalışması şaşırtıcı değildir.

Ne var ki Durkheim, katı biçimde mekanik olan bir toplum anlayışını savunuyor değildi. Durkheim'a göre, toplum ahlaki

bir gerçeklikti. Bunun için Spencer'ın, ahlaki öğenin hiçbir rol oynamadığı sözleşmeye dayalı toplumsal ilişkiler nosyonuna özellikle eleştirel bir açıdan yaklaşmaktaydı. Spencer'ın çalışmanın paylaşılmasında mübadele teorisine karşı olarak, "İş-bölümü bireyleri birbiriyle değil, toplumsal işlevlerle karşı karşıya getirir" diye yazıyordu. Toplumsal dayanışma, hiçbir zaman, özgürce kendi özel çıkarlarının peşinden koşturan atomistik bireyler anlayışından çıkamazdı: Toplumsal gerçeklik, malları ve hizmetleri karşılıklı olarak değiştirip bu şekilde toplumsal birliğe katkıda bulunan bireyler temelinde tanımlanamazdı.

Durkheim, toplum bilimi açısından yetersiz bir perspektifi oluşturduğu için faydacı atomizmi kesinlikle reddediyordu. Toplum ahlaki bir olguydu ve bilim de bunu kabul etmeliydi. Şu halde Durkheim, Alman sosyolog Ferdinand Tönnies'in (1855-1936), *Gemeinschaft und Gesellschaft* (Cemaat ve Toplum) (1887) adlı yapıtında ortaya koyduğu düşüncelere de aynı ölçüde karşıydı. Tönnies bu yapıtında, modern sanayi kapitalizminin, giderek salt ekonomik güçlerin egemenliğine giren bir toplumun, daha önceki, sanayi-öncesi toplumsal oluşumların sahici doğallığını kaybettiği görüşünü savunmaktaydı. Tönnies'in modern topluma yaklaşımı, nakit paranın, toplumsal ilişkilerin temel biçimlerini belirleyerek, toplumsal yaşamın bütün alanlarına nüfuz ettiği doğrultusundaydı. Durkheim'a göre, Tönnies'in büyük ölçüde Marx'ın ve Alman sosyalist Lassalle'ın yazılarından alınmış olan toplum anlayışı, karanlık renklerinde herşeyi, sanayi-öncesi köy yaşamının kendiliğinden olduğu varsayılan toplumsal dayanışması ile modern şehir kültürünün atomlaşmış, egoist bireyciliği arasında kurulmakta olan basit bir dikotomiyi temsil ediyordu (Tönnies, 1973, s.245-247). Tönnies'in analizinde, toplumsal birlik ile toplumsal düzenleme, ancak dışsal bir kurumun, yani devletin müdahalesiyle mümkündü.

Durkheim'ın ilk dönemdeki sosyolojik yazıları, toplumu dışsal olarak tanımlamakla birlikte, toplumsal birlik problemini, toplumsal dayanışma ahlaki olduğu için asla yukarıdan gele-

meyeceği, başka bir deyişle, sivil toplum tarafından dayatılamayacağını düşündüren bir çerçevede gündeme getiriyordu. Durkheim, Spencer'ın kendi başlarına kendiliğinden bir birliği getiren bireysel çıkarların içkin bir uyum taşıdığı yönündeki yaklaşımında Tönnies'le görüş birliği içindeydi, ancak, merkezileşmiş otoritenin modern bir sanayi toplumunda oynaması gereken rol konusunda da anlaşamıyorlardı. Bu anlamıyla Durkheim'ın sosyolojisi, Comte'un toplumsal dayanışmayı yükseltiğini düşündüğü otoriter Pozitivist Kilisesi'ne de, toplumsal örgütlenmenin ve insan topluluklarının gelişmesinin başat unsuru işlevi gören merkezileşmiş devlete öncelikli bir yer ayıran Marksist sosyalizme de karşıydı.

Nitekim, bazı eleştirmenlerin, Durkheim'ın sosyolojisinin, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında gelişmiş olan "sınıf bilinçli sosyalist hareketin mevzileri"ne savaş açma girişiminden başka bir şey olmadığını ileri sürmesine yol açan şey de bu ayrılığı vurgulamasıdır (Therborn, 1976, s.269). 1890'lı yıllarda Marx'ın önemli yazılarının pek çoğu Fransızcaya çevrilmiş, özgün bir Marksist entellektüel ve politik kültür ortaya çıkmıştı. Fransız üniversite öğrencileri açıkça *Kapital*'i incelemek amacıyla okuma grupları oluştururken, önde gelen akademik dergilerin bir kısmı da Marksist fikirleri tartışıyor, Marksizm üzerine yazılmış olan kitapları inceliyor ve Marksist teorinin bilimsel statüsü sorununu gündemlerine alıyorlardı. Durkheim'ın Marksizm eleştirisi, teorisindeki sınıfsal önyargılara bağlıydı; bu doğrultuda 1899'da, modern toplum içindeki "hastalık"ın belirli bir sınıfta merkezlenen bir şey değil, "bütün toplumu kapsayan genel bir durum olduğuna", her durumda farklı biçimler almasına rağmen, "kapitalist örneğinde kaygılı ve sancılı bir huzursuzluğu, işçi örneğinde hoşnutsuzluk ile öfkeyi" yansıtıp işverenleri de çalışanları da etkilediğine dikkat çekiyordu. Devlet sosyalizmi çözüm değildi, zira modern toplumun krizi maddi çıkarların çatışmasından kaynaklanan bir kriz değil, öz olarak, "toplumun ahlaki yapısını yeniden şekillendirme" meselesiydi (Lukes, 1973, s.323).

Dolayısıyla Durkheim, sınıfsal çatışmanın kapitalizmin

içindeki temel bir yapıdan ziyade, geleneksel toplumdan sanayi toplumuna zorunlu olan geçiş döneminden kaynaklandığı; bunun, yerine başka bağlayıcı değerler koymadan, eski değerlerin çözülmesini kapsadığı ve sınıfsal gerginlik biçimleri olarak mülk sahipliği sorununun bu problem karşısında tali bir konumda kaldığı görüşünde ısrar ederek, devrimci sosyalizmin politik varsayımları ile teorisini reddediyordu. Marx'ın gerek teorik gerekse devrimci sosyalist yaklaşımları, Fransız entellektüel çevrelerinde, özellikle, bir dönem Marx ile Durkheim'ın çalışmalarının bir sentezini çıkarmayı deneyen Georges Sorel (1847-1922) tarafından yaygın biçimde tartışılmış olmasına rağmen, Durkheim'ın sosyolojisinin gelişmesini fazla etkilememişti. Yine de Durkheim Marx'ın yazılarını biliyor, *Kapital*'in değerinin "bilimsel" sonuçlarından ziyade, "zihin açıcı felsefi perspektifleri"nde yattığı görüşüne eğilim duymakla beraber, Marksistler ile diğer sosyal bilimciler arasındaki tartışmayı büyük bir ilgiyle izliyordu. Bununla beraber, Durkheim'ın Marksizmi kavrayışı, neredeyse tamamen ikincil kaynaklara dayanmaktaydı ve bunlar da daha çok mekanik ve pozitivist içerikte olan metinlerdi. On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında gerek Fransa'da gerekse Almanya'da gelişmiş olan Marksist ve sosyalist hareket, Marx'ın teorilerinin basitleştirilip ayağa düşürülerek kaba bir ekonomik determinizme dönüşmesi sonucunda, entellektüel açıdan sığ bulunmuştu. Çağdaş Marksizm, sosyolojinin gelişmesine, aslında sosyolojinin hakikaten bilimsel olan iddialarının sınanabileceği yararlı bir öğreti olmakla birlikte, büyük ölçüde hatalı tanımlandığı için kalıcı bir katkıda bulunmamıştı.

Durkheim'ın Marksizme karşı asıl karşı çıkışı, onun merkezileşmiş otoriteyi, toplumsal düzenin biricik mümkün temeli olarak vurgulamasına ve dolayısıyla, toplumsal ve politik alanları ekonomik alana dahil etmesine bağlıydı. Durkheim 1902'de, *İşbölümü*'nün ikinci basımında, "farklı ekonomik mesleklerde bir meslek etiğinin ve yasasının yerleşmesiyle birlikte, korporasyonların, karışık bir toplam olarak kalmak yerine, birliğin olmadığı, yine tanımlanmış, örgütlenmiş bir grup...

kamusal bir kurum haline gelmek zorunda olacağını" ileri sürerek, sivil toplum içinde toplanmış mesleki birliklerin modern sanayinin anomik durumunu düzenlemenin en etkili araçları olduğunu savunuyordu. Modern toplumun bireyci ve tikel çıkarları yalnızca bu tür kollektif kurumlar aracılığıyla genel çıkarla uyumlulaştırılabilirdi: "Bir grup, sadece kendi üyelerinin yaşamına egemen olan ahlaki bir otorite değildir; bir grup, aynı zamanda, kendine özgü (*sui generis*) bir yaşam pınarıdır. Grup, kendi üyelerine canlılık kazandıran sıcaklığı buradan alır ve bencillikleri yok ederek insani özelliklerini yoğunlaştırır." Devlet/korporasyonlar, devlet/bireyler ilişkisi, bireye yakın olan "bir dizi ikincil grup" aracılığıyla "devreye girer" ve bu şekilde "toplumsal yaşamın genel seli"yle bütünleşebilir. Bu mesleki grupların "yoğunluğu" kendilerine düzenleyici bir ahlaki rol üstlenme olanağı sağlar, çünkü böyle bir organlar sistemi olmadan, "ortak yaşamın olağan işleyişi mutlaka eksik kalacaktır" (Durkheim, 1964, s.26-29).

Durkheim'ın modern toplum anlayışı, sivil kurumlar içindeki toplumsal dayanışma kaynaklarını saptayarak, devleti sivil toplumdan ayırıyordu. Durkheim'ın formülasyonlarında içerili olan başka bir düşünce, canlı, coşkulu ve bağımsız bir yurttaşlık kültürü olmadan, genelde toplumun anarşiye ve anomiye sürüklenmekten kurtulamayacağıydı. Dolayısıyla, *İşbölümü*'nde ifade edilen, bireyin temelde pasif kaldığı, dışsal bir toplumsal düzenleme biçimi talep eden toplumun ürünü olduğu görüşü (on dokuzuncu yüzyıl pozitivist sosyolojisinin bakış açısı) ile doğaları gereği, fiilen düzenledikleri bireylerle organik bağ içinde olan özerk kurumların dolayımlar aracılığıyla kurulmuş bir toplum anlayışını vurgulayan daha sonraki görüşleri arasında bir çelişki görülmektedir. Durkheim'ın sosyolojisindeki bu ince vurgu kayması, pozitivizmin bütün problematiğiyle ilintili bir durumdur.

Durkheim'ın Yöntemi: Toplumsal Olgular ile Toplum

Durkheim'ın sosyolojisi ilk başta, Comte ve Spencer'ın evrimci teorik çerçevesi içinde kavranmıştı. Toplum, dengeyi korumak için çeşitli öğelerin devrede olduğu organik bir bütünü oluşturuyordu. Durkheim, Spencer'ın metodolojik bireycilik yorumu ve bu yorumun faydacı savlarının yanı sıra, Gabriel Tarde gibi çağdaş Fransız sosyal bilimcilerin düşüncelerine egemen olan atomizmi de reddetmişti. Ona göre, sosyolojik açıklama psikolojiden ve öznel bilinçten bağımsız bir yerde olmalıydı. *L'Année Sociologique*'in ikinci cildine yazdığı "Önsöz"de, yasaların türlerini ve olguların birbiriyle bağlılığını ortaya çıkaracak olan toplumsal soruşturma tekniklerini savunuyordu:

> Bu yöntemin altında yatan ilke... dinsel, hukuksal, ahlaki ve ekonomik olguların hepsinin de toplumsal olgular olmalarıyla uyum içinde ele alınmalıdır. Onları tanımlarken de açıklamaya çalışırken de, özgül bir toplumsal ortamla, belirli bir toplum tipiyle ilişkilendirmek gerekmektedir (Wolff, 1964, s.348).

Bütünler, sosyolojik açıdan, bireyler temelinde analiz edilemez: Analiz birimi "ortam"dır ve bu, toplum biliminin nesnesini meydana getiren kollektif güçler ile olgulardan oluşur. Durkheim'a göre, toplumsal olan indirgenemezdi, kendine özgüydü (*sui generis*) ve buna bağlı olarak psikolojik unsurun da konuyla ilintisi yoktu. Durkheim'ın toplumsal gerçekçiliği, iradeci, öznel ve psikolojik bir bakış açısını benimseyen sosyal bilimcilerin yaklaşımına açıkça karşı bir çizgideydi. Tarde, Durkheim'la yaptığı tartışmada şunları yazıyordu: "Ben bir nominalistim. Bence ancak bireysel eylemler ve etkileşimler söz konusu olabilir. Bundan ötesi yalnızca metafizik bir kurgu ve mistisizmdir" (Lukes, 1973, s.313). Durkheim *İntihar*'da, toplumsal olguların nesnel veriler, yani, bireylerden, bireysel psikolojiden ve insani etkileşimlerden bağımsız biçimde varolan şeyler

olduğunu ileri sürerek, Tarde'ın sosyolojik atomizmine açıkça cephe almıştı. Benzer bir doğrultuda, "toplumsal olguların özgüllüğünü olumlayarak" Comtecu sosyolojik geleneği izlemekteydi: "Toplum yasalarının doğayı yönlendiren yasalardan farklı olmadığı ve bu yasaların keşfedilmesini sağlayan yöntemlerin diğer bilimlerin yöntemleriyle aynı olduğu bir noktaya gelene dek, yeni bir ilerlemeden söz edilemezdi. Auguste Comte'un katkısı buydu." Toplum, sosyolojinin gerçek nesnesini oluşturur ve insani varoluşun diğer düzeylerinden kesinlikle ayırt edilmesi gerekmektedir: Toplumsal olan, "toplumda, kendi başına ve özgül ile zorunlu nedenlere bağlı olarak varolan, sonuçta kendilerini insanın kendi doğasıyla kaynaştıran, kendine özgü (*sui generis*) bir gerçeklik"tir (Lukes, 1973, s.68).

Durkheim, sosyolojiyi diğer sosyal bilimlerden ayırmak üzere, sosyolojinin kendi özgül nesnesi olduğu, "diğer bilimlerin alanına girmeyen, toplumsal olgular alanına giren "bir gerçekliği" bulunduğu görüşünü savunuyordu. Toplumsal olanın özgüllüğünü tanımlarken de üç toplumsal olgu grubu saptamaktaydı: 1) Nüfusun, bölgesel örgütlenmenin ve teknolojinin (binalar, makineler) hacmi ve yoğunluğu gibi morfolojik yapıyla ilintili olgular; 2) aile, din, politik ve ekonomik gruplar gibi, inançları ve pratikleri (normatif alanı) kapsayan toplumsal kurumlar; 3) ahlaki kavramları, dinsel dogmaları, politik ve ahlaki kuralları kapsayan düşünce akımları, kollektif temsiller. Toplumsal olgular, onlardan bağımsız kalmakla birlikte, aynı zamanda toplumsal açıdan bireyler aracılığıyla gerçekleşmiş dışsal yapılardır. Sözgelimi, toplumsal kurumlar, gelenekleri ve pratikleri aşılayıp muhafaza ederek, hem o andaki hem de gelecekteki kuşakları toplumsallaştırmaya yararlar.

Durkheim, morfolojik düzeyin, insanın seçeneklerine korkunç bir sınırlama getirerek, herhangi bir toplumun en temel, kısıtlayıcı yapısını temsil ettiğini düşünüyordu. Ancak toplum tarihsel bir evrim gösterdikçe, kurumların genişlemesi bireye değişik derecelerde özerkliğe sahip olma olanağı sunmaktadır. Kollektif temsiller, Durkheim'ın toplumsal olgulara birey ile toplum arasındaki etkileşim biçimleri olarak bakışını iyice

pekiştirir. Dolayısıyla, toplumsal olgulara şeyler gözüyle bakmak, onların şeyler olduğu anlamını içermez. Aynı şekilde toplum da, toplumsal olguların basit bir toplamı değil, tam tersine, toplumun çeşitli öğelerini, kimyasal olarak (mekanik olarak değil), basit, bireysel bir deneyime dönüştürmekten ziyade, daha üst, dinamik bir gerçeklik düzeyinde birleştiren bir organizmadır. Tarihsel ve nesnel bir nitelik taşıyan toplum yapısı, "yeni ortaya çıkan ilkeler"le şekillenmiştir ve gerek mekânsal, gerek zamansal olarak bireyi aşan, kendine özgü (*sui generis*) bir gerçekliktir.

Toplumsal olguların analiz edilmesi, hem karşılaştırmalı hem de tarihsel bir sosyolojik yöntemi gerekli kılıyordu:

> Örneğin, yeterince geniş bir zaman dilimindeki intihar eğilimini gösteren eğriyi, aynı olgunun eyaletler, sınıflar, kırsal ya da kentsel birimlere göre sergilediği değişkenlerle karşılaştırarak... araştırmamızın kapsamını tek bir ülkenin dışına çıkmaya bile gerek kalmadan, gerçek yasaları ortaya koymayı başarabiliriz... Öbür yandan, bir kurama, ülkenin her tarafında aynı olan ve aynı şekilde işleyen... yalnızca zamanla değişen, hukuksal ya da ahlaki bir kurala baktığımız zaman, kendimizi tek bir halkı incelemekle sınırlayamayız (Durkheim, 1982, s.155-156).

Durkheim'ın "sosyolojik araştırmanın üstün aracı" dediği şey (birlikte değişme yöntemi), iki ya da daha fazla sayıda toplumsal olgunun birlikte değişmesi halinde nedensel bir ilişkinin söz konusu olduğu ilkesini getiriyordu. Buna bağlı olarak işbölümünün nedenleri, toplumsal ortamdaki ahlaki yoğunluğun artması (bireyler arasındaki toplumsal etkileşimin yoğunlaşması) ve nüfus yoğunluğunun çoğalması gibi belirli değişkenlerdir. Durkhem'ın gözünde, aynı sonuç her zaman için aynı nedene denk düşmekteydi. "İntihar, tek bir nedenden ziyade, birden çok nedene dayanıyorsa, bunun gerçek nedeni çeşitli intihar türleri bulunmasıdır." Birlikte değişme yöntemi, ister tek bir toplum içindeki toplumsal olguları karşılaştırırken, isterse

onların zaman içindeki gelişimlerini izlerken olsun, "içsel bir bağla biraraya geldiklerini" göstererek, dışsal değil, içsel nedensel ilişkileri temel alıyordu. Durkheim'ın vurguladığı yön, sosyoloğun, yalıtılmış öğeleri değil, genel değişkenleri incelemesinin gerekli olduğuydu; "belirli sayıdaki olaylarda iki olgunun birlikte değiştiğini" kanıtladıktan sonra, "bir yasayla karşı karşıya bulunduğumuzdan emin olabiliriz" (Durkheim, 1982, s.151).

Durkheim bu formülasyonlarda, pozitivist bir sosyolojik yöntem modeline bağlı kalmakta; bu sürecin bir parçası olarak, insan unsurunun aktif katılımını dışlayan nedensel ilişkileri ve yasaları aramaktadır. Durkheim'ın yönteminin özünde, olan şeylerin olması gerektiği varsayımı yatmaktadır: Başka bir eylem yönünün olabilmesinin, başka alternatif yolların gerçekleşmesinin asla herhangi bir anlamı yoktur. Böylece Durkheim, toplumsal olguları etkileşim biçimleri olarak tanımlamasına ve kendi yöntemini, toplumsal yaşamın incelenmesine "tinsel ilkeyi uygulayarak" "materyalizm"den farklılaştırmasına rağmen, açık uçlu bir iradecilik geliştirememişti. Burada daha çok, insanın eyleminin belirli bir toplumun korunmasına katkı yapmasının yolları vurgulanmaktaydı.

Yine de Durkheim'ın pozitivizmi, Comte'un pozitivizmiyle aynı değildir. Durkheim, *İntihar*'dan sonra, özerklik ve faillik sorunuyla, ideallerin ve ahlaki yaşamın toplumsal yaşamdaki rolüyle uğraşmıştır. Örneğin, toplumsal dayanışmayı ele alırken, anahtar unsur olarak ahlaki eylemin özerkliğini görmektedir. Durkheim'ın sosyolojisi, onun dogmatik pozitivizminden uzaklaşan rasyonalist ilkelerle doludur. *İşbölümü*'nde, "mekanik bir toplum anlayışının idealleri dışlamadığını, çünkü, "şeylerin yasalarla uyum içinde gerçekleştiğini göstermenin, yapacak hiçbir şeyimiz olmadığı" sonucunu çıkarmak anlamına gelmediğini ileri sürmektedir. Durkheim, ahlaki edimin özerkliği ile toplumsal olguların determinizmi düalizmini hiçbir zaman tatmin edici biçimde çözememişti ve onun daha sonraki sosyolojik çalışmaları da, bu insani eylem ile kısıtlayıcı ortam sorunu etrafında dönüyordu. Comte, toplumsal evrimin insani

boyutuna, Vico'nun toplumsal dünyanın insan eseri olduğu görüşüne duyarsız kalmışken, Durkheim'ın pozitivizmi tam da bu problem üzerinde yoğunlaşmaktaydı.

Comte ve Durkheim toplumsal sistemin toplumsal düzenlemeyi zorunlu kıldığını öne sürerlerken, Durkheim, 1886'da bile, toplumun, ahlaki nitelikteki güçlü toplumsal bağlarla birarada tutulması gerektiğini yazıyordu. Burada önemli nokta, toplumun bir organizma olduğu halde, kendiliğinden bir denge sağlamamasıdır. Toplumun normal, sağlıklı durumu, çeşitli öğelerinin uyum içinde olduğu bir durumdur, ama Durkheim, güçlü bir ahlaki merkez olmayınca, toplumun anarşi ve yıkıma sürüklenip çökmesinden kaçınılamayacağı kanısındadır. Dolayısıyla onun sosyolojisi, toplumsal birliğe ulaşmak toplumsal ortamın düzenli işleyişinden ziyade, toplumsal olguların ahlaki boyutlarının ürünü olduğuna göre, bu anlamda rasyonalisttir. Doymak bilmez iştahı ve egoizmiyle birlikte insanlığın toplumsallık ihtimaline kötümser yaklaşan Durkheim, "bir bireyin içinde, iştahını... kısıtlayan" hiçbir şeyin bulunmadığı, bunun fiilen sadece dışsal güçler tarafından kısıtlanabileceği görüşündeydi. Sistem bunları içermiyorsa, o zaman ortaya çıkacak sonuç genel "hastalık hali"dir:

> Toplumsal düzenin hüküm sürmesi gerekiyorsa, insanlar paylarına düşenle yetinmelidir. Ancak paylarıyla yetinmeleri için de, daha çoğuna ya da azına sahip olmaları değil, daha fazlasına hakları olmadığı konusunda ikna edilmeleri gerekmektedir. Bu durumda, üstünlüğünü kabul edecekleri ve neyin haklı olduğunu onlara söyleyecek bir otoritenin bulunması mutlak bir önem taşır (Durkheim, 1958, s.200).

Toplumsal dayanışma, toplumsal sistemin iç işleyişinin kendiliğinden bir sonucu değildir. Durkheim'ın bu konudaki çözümü, öznel faktörü kendisinin genel pozitivist metodolojisi içine katmanın yollarını arayan bir sosyolojiydi. Durkheim, *İntihar*'ın daha sonraki bölümlerinde, toplumsal yaşamın "kollektif temsiller"den, toplumun "kendisinin bilincine varmasını"

sağlayan kollektif sembollerden meydana geldiği görüşünü savunuyordu. Toplum, ancak, toplumun kendisine bakmasını sağlayan "fikirler" olan ideallerin yaratılmasıyla oluşabilirdi. Durkheim'ın bu sırada savunduğu mekanik, salt dışsal toplum anlayışı, toplumun "kollektif ideallerin bileşiminden oluşan ruhu"nu ortadan kaldırmaya da eğilimliydi (Durkheim, 1952, s.312-316). Durkheim'a göre, toplumsal olgular nesnel varlıklardır, ama ayrıca, bireyin bilincinde birleşerek toplumsal dünyaya ait temsilleri oluşturan ciddi bir öznel unsur da içerirler. Bu şekilde kollektif yaşam (toplumsal yaşam), fiilen "bireylerden bağımsız, özerk gerçeklikler haline gelen" bu temsillerde yansımasını bulmuş olur (Durkheim, 1953, s.23-26). Durkheim, kollektif temsillerin bireysel temsilerden farklı olduğunu vurguluyordu; örneğin, din anlayışı, bireysel duygulardan öte bir şeydir, zihin durumlarını birleştiren bir sistem, "kollektif varlığı düşünmenin karakteristik bir yoludur." "Pragmatizm ve Sosyoloji" (1913) adlı denemesinde, demokrasi ile sınıf mücadelesinin kollektif temsillerin başka örnekleri olduğuna, kendisini toplumsal grubun farklı üyelerine dayatan otoriteye dikkat çekiyordu. Demek ki kollektif temsiller, tüm insani eylemin kaynağını oluşturmaktadır, çünkü insanlığı motive eden, hiçbir zaman salt fiziksel ihtiyaçlar ve arzular değil, daha çok, geçmişin kalıntıları, "alışkanlıklar", "önyargılar" olmuştur ve bunların hepsi de toplumsal yaşamda aktif bir rol oynamaktadır.

Görüldüğü üzere, Durkheim'ın pozitivizmi ampirist tuzaklarından arındırılmıştır: Toplumsal olgular basit dışsal şeyler değildi ve toplumsal gerçeklik ahlaki unsurlarla doluydu. Nitekim "Ahlaki Olguların Belirleyiciliği" (1906) başlığını taşıyan denemesinde de, toplumsal yaşamın hiçbir zaman "dinle ortaklaşa sahip olduğu bütün özelliklerinden kurtulamayacağını" ileri sürerek, ahlakı dinsel inancın evrenselliğiyle özdeşleştiriyordu (Durkheim, 1953, s.48). Ahlak ile din ayrılmaz biçimde içiçe geçmiştir: "Dinde ahlak, ahlakta dinsel öğeler" her zaman olmuştu. Bundan şöyle bir sonuç çıkarılabilirdi: Ahlaki yaşam (ve buna bağlı olarak toplumsal yaşam), saygı, korku ve itaat

uyandıran bir "kutsal karakter" taşımaktadır. Toplumsal ve kültürel yaşamın ekonomik güçlerin basit türevlerini oluşturduğu, toplumsal değişimin maddi koşulların otomatik ürünü olduğu doğrultusundaki Marksist teze karşıt olarak, "Başlangıçta herşey dinseldir" diye yazıyordu Durkheim. Toplumsal yaşam bunu aşan bir şeydir; dinsel değerler ve fikirler üstünde yükselen evrensel önkabullerden oluşan bir ahlaki yapıdır.

Durkheim'ın toplumsal alan anlayışı, kültürün ve ideolojinin doğuşunda toplumsal yaşamın üretken rolünü azaltan bir anlayıştır: Bir "organizma" olarak toplum, tarihdışı ve soyut bir biçimde teorileştirilmiştir. Onun "normal" ile "anormal" arasında yaptığı ayrımın, toplumsal sağlığı toplumsal hastalıktan ayırmasının kaynağı da budur. Bir toplumsal olgu, ya türün bir sonucu ya da türün özgül koşullara adapte edilmesi olarak "gelişmesinin doğru aşamasındaki" bir toplumda bulunuyorsa normaldir. Bunun için suç, istatistiki olarak modern toplumun her yerinde görülürken, kollektif tutumları ahlak ve yasa şeklinde pekiştirerek dayanışmayı muhafaza etmeye katkıda bulunduğu için normaldir. Patolojik olan, toplumsal dayanışmanın çökmesini yansıtırken; normal olan, kollektiviteyle toplumsal sağlığı, toplumsal bütünleşmeyi geliştiren güçlerdir. Durkheim'ın sosyolojiyi bir ahlak bilimi olarak gören anlayışı, ayrıca toplumsal düzenlemeye ve topluluk ihtimaline ilgi duyması, işbölümü ve intihar konusundaki incelemelerinin merkezinde yer almaktadır.

İşbölümü, Toplumsal Birlik ve Çatışma

İşbölümü, toplumların, yapısını doğal olarak işbölümünün belirlediği bir süreçle, mekanik dayanışma durumundan organik dayanışma durumuna geçtiği bir tarihsel evrim teorisi geliştirmektedir. Durkheim, bu yapıtının ilk baskısına "Önsöz"de, işbölümünün kökenlerinin bireysel dayanışmanın toplumsal dayanışmayla ilişkisiyle sıkı sıkıya bağlı olduğuna dikkat çekmektedir: "Birey, bir yandan daha özerk hale gelirken, niçin

topluma daha fazla bağımlı olsun? İnsan aynı anda nasıl hem daha çok birey haline gelirken, hem de daha fazla dayanışma içinde olabilir? Bu iki hareket, çelişkili görünmekle birlikte, kesinlikle birbirine paralel gelişir... bu görünüşteki zıtlığı çözen şey, işbölümünün durmadan büyüyerek gelişmesinden dolayı toplumsal dayanışmanın bir dönüşüme uğramasıdır." İşbölümünün toplumsal dayanışmayla ilişkisi ahlaki temelde kavranmaktadır, çünkü onun varlığı, özgül maddi ihtiyaçları karşılıyor olmasına rağmen, dostluk ve cemaat ilişkileriyle yakından bağlantılıdır: Durkheim, işbölümünün "gerçek" işlevinin "iki ya da daha fazla insan arasında bir dayanışma duygusu yaratmak" olduğunu yazar. Toplumsal dayanışmanın mekanik biçimleri, öz olarak sanayi-öncesi biçiminde açıklanırken, toplumsal örgütlenme pek farklılaşmamış biçimde, işlevlerin, benzerliklerin ve ortak bir bilincin benzerliğiyle karakterize edilmiştir. Toplumsal örgütlenmenin morfolojik yapısı, koordine edilmiş ve merkezi bir otoriteye, karşılıklı bağımlılığın ve toplumsal bağların zayıf olmasına, nüfus oranının düşüklüğüne, maddi ve ahlaki yoğunluğa tabi olan farklı unsurlardan oluşan parçalı bir nitelik taşır. Kollektif duygular ve inançlar egemendir, bireysel bilinç ender olarak gözlenebilir; toplumsal olan ile dinsel olan o ölçüde birleşmiştir ki, dinsel fikirler bütün toplumu kuşatmış durumdadır. Yasalar baskıcı, cezalandırıcı ve yaygın bir nitelikte olup, uzmanlaşmış kurumlarla değil, bütün topluma uygulanır: "İlkel toplumlarda... hukuk tamamen cezalandırıcı bir nitelik taşır, adalet dağıtan insanların biraraya gelmesidir" (Durkheim, 1964, s.37-38, 56, 76). Durkheim'ın mekanik dayanışma anlayışının özü, çoğul zamirini olumlu anlamda kullanan bir pasajda oldukça iyi bir biçimde özetlenmektedir: "*Biz* suçun bastırılmasını arzu ettiğimiz zaman, kişisel olarak *bizim* öcümüzü almayı değil, karmaşık biçimde az ya da çok *bizim* dışımızda ve üstümüzde olduğunu hissettiğimiz, kutsal bir şeyin öcünü almayı arzularız" (Durkheim, 1964, s.100).

Mekanik dayanışma, bireyi doğrudan ve uyumlu biçimde toplumla bağlayan bir benzerlikler yapısı olarak açıklanmakta, böylece bireysel eylem daima kendiliğinden, inisiyatifsiz ve

kollektif bir kimliğe bürünmektedir. Buna karşılık, organik dayanışmanın temeli işbölümü ve toplumsal farklılaşmadır; toplumsal yapı, ileri düzeyde bir karşılıklı bağımlılık, sanayinin gelişmesi, yüksek nüfus oranı, ahlaki ve maddi yoğunlukla karakterize edilmiştir. Toplumsal benzerlik aracılığıyla sağlanan dayanışmanın yerini, farklılıkla ve toplumsal bağların kuvvetlendirilmesiyle sağlanan dayanışma almıştır. Birey artık bütünüyle kollektif bilincin kıskacında değildir, daha fazla bireysellik ve kişilik sergilemektedir. Bu durumda, "kollektifin, orada özel işlevlerin –düzenleyemediği işlevlerin– yerleştirilebilmesi için, bireysel bilincin bir öğesine açık yer bırakması" zorunlu olmaktadır. "Bu bölge ne kadar geniş olursa, bu dayanışmadan kaynaklanan birlik de o kadar güçlü olur... tek tek herkes, iş daha fazla bölündükçe, topluma çok daha kesin bir biçimde bağımlı hale gelir; öbür yandan, her birinin faaliyeti de daha fazla uzmanlaşmayla birlikte çok daha kişisel olmaktadır."

İnisiyatif ve bireysellik, "kollektif harekete yetenekli, "öğelerinin her birisinin daha fazla hareket özgürlüğüne sahip olduğu" bir toplum yaratmaktadır. Durkheim bu dayanışma biçimini, her organın "kendine göre özel fizyonomisi, özerkliği olan... organizmanın birliğinin, parçaların bireyselleşmesi belirginleştikçe arttığı üst hayvanlar"ın dayanışmasıyla karşılaştırır (Durkheim, 1964, s.131). Bu yüzden, organik dayanışma terimi, çeşitli parçalar arasındaki ilişkilerin birleştirdiği, farklılaşmış ve uzmanlaşmış işlevlerden oluşan bir sistemi anlatır; birey, onu oluşturan parçalara bağlı olduğu için topluma bağlıdır. Hukuk, telafi edici ve işbirliğine yöneliktir; toplumsal normlar, hepsi de idari mahkemeler ve özerk yargıçlar gibi uzmanlaşmış organlara dayanarak işleyen medeni hukuk, ticaret hukuku, yönetim hukuku ve anayasa hukuku şeklinde kollara ayrılan hukuksal kuralları yaratır. Baskıcı hukuk "kollektif bilincin merkezine, kalbine denk düşerken", telafi edici hukuk daha az merkezi ve daha yaygındır (Durkheim, 1964, s.112).

Durkheim'ın *İşbölümü*'nde en çok odaklandığı nokta, bir toplumsal düzenden başka bir düzene geçişin doğurduğu toplumsal problemler ile bireyleri birbirine ve genel olarak

topluma bağlayan toplumsal bağların niteliğiydi. Durkheim, işbölümünün ekonomik bir kurum olmakla sınırlı kalmadığını, pratik işleyişinde toplumsal çözülmeye yol açma ve ahlaki düzensizlik gibi bir sonuç doğurmasına rağmen, toplumsal dayanışmayla zorunlu ilişkisi bakımından sosyolojik ve ahlaki bir içerik taşıdığını kabul etmesi nedeniyle Comte'u övüyor; özel olarak da, Herbert Spencer'ın bireyci işbölümü anlayışını ve onun, uzmanlaşma mekanizmasının, kendi haline bırakılsa, bütünün birliğini sağlayacağı doğrultusundaki argümanını eleştiriyordu. Durkheim, atomistik bireyciliğinin her sözleşme ilişkisinin hem üçüncü tarafları hem de ilişkiyi düzenleyen mevcut toplumsal normları kapsadığını kavrayamaması nedeniyle, Spencer'ın sözleşmeye dayalı toplum teorisini reddetmişti. Durkheim'a göre, evrenselleştirici ahlaki normlar olmayınca, bilimin ve ahlakın ilerlemesi mutlaka anomiyle, ahlaki bir boşlukla sonuçlanmak zorundadır. Toplumların mekanik dayanışma biçimlerinden organik dayanışma biçimlerine doğru evrilmesi, Spencer'ın öngördüğü uyumlu toplumsal farklılaşmadan ziyade, süreç eğer bir ahlaki inançlar konsensüsüyle düzenlenmemiş olarak kalırsa, "aşırı ahlaki düzensizlik" ve "egoizm"le sonuçlanacaktır.

Durkheim, Comte'a karşı, bu "ahlaki boşluk"un işbölümünün içkin doğasından değil, işbölümünü düzenleyen ahlaki bir konsensüsün olmamasından kaynaklandığı görüşündeydi: İşin bölünmesi, normal olarak, toplumsal dayanışma, toplumsal karşılıklılık ve ortak ahlaki değerleri yaratmakta, bunlar da sanayinin ve genel olarak toplum yaşamının çeşitli bölümlerini düzenlemektedir. Organik dayanışma, sadece Durkheim'ın "anormal biçimler" diye adlandırdığı, çıkarların parçalanması yüzünden bozulabilirdi. Durkheim'da anormal kavramı, öz olarak modern sanayi için, ekonomik kriz ve sınıfsal çatışmada örneklenen işbölümünün kapitalist biçimleri için kullanılmaktadır. Durkheim, toplumsal eşitsizliğin anormal biçimin başlıca kaynağı olduğunu saptıyor, "dışsal eşitsizlik"in, toplumsal statüyle uyum içinde haraket etmeyi sağlayan doğal yeteneği artık harekete geçiremediği için, organik dayanışmayı tehdit etmek

gibi bir sonuç doğurduğunu düşünüyordu. Ona göre, normal bir üretim tarzı, bir kurumda her çalışanın işinin işlevsel düzeyde koordine edilip birliğin sağlanmış olduğu bir biçimdi. Burada önemli olan nokta, Durkheim'ın "normal" koşullar dikkate alındığında organik dayanışmanın kendi kendini düzenleyici bir özellik taşıdığı, oysa anormal biçimlerin egemen olması halinde toplumsal düzenin açıkça tehdit altında bulunduğu şeklindeki varsayımıdır.

Bununla birlikte, sistem içinde yapısal istikrarsızlıktan daha fazlası görülmektedir: Durkheim, toplumsal krizin özünde ahlaki bir nitelik taşıdığı konusunda Saint-Simon'la aynı düşünceyi paylaşmasına rağmen, Comte'un tek yönlü insan doğası görüşünü, insanlığın temelde "doymak bilmez iştahı" nedeniyle denetlenmeye ihtiyaç duyduğunu da kabul etmekteydi. Nitekim *İşbölümü* ile *İntihar*'da, kendi anomi teorisini; aralarında önemli bir farklılık bulunmasına rağmen, "normsuzluğu" açıkça Hobbesçu terimlerle formüle etmiştir. Bencilliğin toplum teorisindeki işlevi, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllar boyunca, Hobbes'taki, kapitalist girişim ile değerler lehine, feodal kalıntıların ve ideolojinin eleştirildiği polemik yaklaşımdan, Comte ve Durkheim'daki ahlaki-değerlendirici ve olumsuz bakış açısına doğru bir değişim göstermiştir. Bencillik kavramında somutlaşmış olan kapitalist değerlerin yüceltilmesi, on sekizinci yüzyıl sonu düşünürlerinin yazılarında giderek tartışmalı bir niteliğe bürünen insan doğasının tek yönlü biçimde karakterize edilmesini gerekli kılıyordu. Örneğin Adam Smith, bencilliği ve diğerkâmlığı (*altruism*), insan doğasının iki ayrı bileşeni şeklinde yorumlamış; *Ulusların Zenginliği*'nde bencilliği, *Ahlaki Duygular Teorisi*'nde (1759) ise diğerkâmlığı, yani sempatiyi ele almıştı. Akademik araştırmalarda, bu kutupları birleşik bir bütün halinde birleştirememekten kaynaklanan ve "Adam Smith problemi" diye adlandırılan şeye yol açan bir ayrımdı bu.

Ne var ki, tutucu ve evrensel bir önkabul olarak bencillik, ancak on sekizinci yüzyılın sonu ile on dokuzuncu yüzyılın başlarında, onu toplumsal bağların çözülmesinin kaynağı olarak gören Burke ve Comte'un çalışmalarında geliştirilmekte-

dir. Durkheim'ın modern toplumu "sonsuz özlemler hastalığı", "yeniliklere, bilinmeyen hazlara, adsız duygulara hissedilen açlık" ve "sağlıklı bir disiplin"in bulunmaması şeklinde tanımlaması, ahlaki-yargılayıcı bir nitelik taşır ve bencilliği çatışma ve normsuzlukla özdeşleştiren felsefi ve tutucu (bilimsel olmayan) bir analizdir. Biyolojik kökenli insan doğası anlayışını sosyolojik bir düzenleme kavramıyla uyumlulaştırma sorunu, Durkheim'ın yapıtlarında sürekli görülmekte, özellikle onun sınıf çatışmasını ve intiharı konu alan çalışmalarında yoğunlaşmaktadır.

İşbölümü'nde, modern toplumun anomik ve normsuz durumu, yaşamda düzensizliğin en belirgin biçimde görüldüğü alan olan ticaret ve sanayiyle bağlanmıştır. Yine de on dokuzuncu yüzyıl sanayisine "normsuz" etiketini yapıştırmak pek inandırıcı görünmemektedir: Durkheim'ın, sınıf çatışması ile sanayideki krizlerden, organik dayanışmanın yerini alan anomik bir işbölümünün sorumlu olduğunu iddia etmek amacıyla gösterdiği kanıtlar, kolaylıkla, kapitalist denetime ve eşitsizliğe karşı olduklarını ifade eden özgül işçi sınıfı kurumlarında (sendikalarla) ifadesini bulan işçi sınıfı dayanışmasının ve birliğinin kanıtları olarak da yorumlanabilir. On dokuzuncu yüzyıl sanayi işçilerinin grevi, "sapkın" ve "anormal" bir toplumsal faaliyet biçiminden ziyade, "sağlıklı" ve normal bir faaliyetti. Durkheim'ın sanayileşmeyi bu çerçevede yorumlaması bir ölçüde şaşırtıcıdır, çünkü onun modern toplumda giderek artan bir organik dayanışma olduğu yönündeki argümanının temel savı, işbirliği ile karşılıklılığın, işbölümünün "gerçek" işleyişinin asıl karakteristik sonuçları olduğunu akla getirmektedir. Aslında, Durkheim'a göre, Fransız Devrimi ile Aydınlanma felsefesinin doğurmuş olduğu bireyciliğin ("birey kültürü") değerleri, organik dayanışmaya yönelen hareketin bir parçasını oluşturmaktadır: Bireyin merkezileşmiş bir otorite ve kültürden adım adım kurtulması, toplumsal bağların güçlendirilmesini (zayıflatılmasını değil) içeriyordu. Bu doğrultuda bireycilik, işteki çeşitlilikle doğru orantılı olarak ilerlemektedir ve mutlaka egoizmle özdeşleştirilmesi gerekmez, çünkü toplumsal bağın çözülmesi

yalnızca bireyciliğin belli bir biçiminden kaynaklanan bir şeydir. On dokuzuncu yüzyıldaki işçi hareketi, açıkça ücretli-emek (özgür ve piyasa güçlerine bağımlı olan emek) biçimindeki bireyciliği temsil ediyordu; bu haliyle de kollektivizmle ve karşılıklılıkla, işçi sınıfı toplulukları içinde toplumsal bağların güçlenmesiyle doğal olarak birleşmişti.

Anomi

Öyleyse, Durkheim "anomi"yle neyi kasdetmektedir? Anomi, bireyin peşinde koşturduğu amaçlar ve onların gerçekleşme ihtimaliyle gösterilmiştir; bu amaç ve arzular, kısmen biyolojik, kısmen de toplumsal özelliklidir. Durkheim genelde, on dokuzuncu yüzyıl sanayi toplumunu, "kazanma"yı düzenleyen normların ya cılız biçimde kurumsallaştığı ya da hiç bulunmadığı bir toplum şeklinde analiz etmişti. Nitekim, anomi olarak, "toplum sancılı bir krizle ya da... ani geçişlerle sarsıldığı" zaman meydana gelen bir durum şeklinde analiz ettiği şey de, normların bulunmadığı bu durumdur. "Aslında, ekonomik felaketlerin yaşandığı örneklerde, bazı bireyleri aniden eskisinden daha aşağı bir düzeye indiren sınıf alçaltma gibi bir şey gerçekleşmektedir." Durkheim'ın bakışıyla, anomi açıkça ekonomik yapıda merkezlenmiştir: Ticaret ve sanayi alanındaki toplumsal yaşam "kronik bir durumda"dır, çünkü ekonomik gelişme, işçi-işveren ilişkilerinde "her türlü düzenleme"ye, dinin ve mesleki birliklerin getirdiği disipline son vermiştir. Böylece her türlü iştahın önü açılmış ve "merdivenin en altından en üstüne kadar açgözlülük duygusu kışkırtılmıştır"; özlemler artık fiilen kontrol altına alınmaya çalışılmaz ve artık hiç kimse "doğru sınırlar"a aldırış etmez. Sanayileşmenin gelişmesiyle birlikte arzular çoğalır ve "tam da geleneksel kuralların otoritelerini kaybettiği bir anda, bu arzuların sunduğu zengin ödül insanları kışkırtır ve onları çok daha açgözlü ve denetime karşı çok daha tahammülsüz kılar. Tutkuların dizginsiz kalması, tam da daha fazla disipline ihtiyaç duydukları bir zamanda, düzensizlik yani

anomi durumunu iyice yoğunlaştırmıştır" (Durkheim, 1952, s.252-254).

Çünkü bireysel tutkular, ancak herkesin "saygı gösterdiği" ve kendiliğinden boyun eğdiği bir otorite tarafından kontrol edilebilir. "Yasayı koyma ve tutkuların ötesine geçmemesi gereken noktayı belirleme" gücüne yalnızca toplum sahiptir. "Ortak çıkar adına her görevli kesimine verilebilecek ödülü sadece toplum hesaplayabilir." Toplumun "ahlaki bilinci"nde sınırlar belli belirsiz bir şekilde çizilmiş ve genel olarak kabul görmüştür: İşçi genellikle kendi konumunu bilir ve "tutkularının belirlediği uç sınırın farkında olarak, daha ötede bir şeyi istemez. En azından *düzenlemelere saygı gösterir* ve kollektif otorite karşısında uysal bir şekilde davranırsa, yani *sağlıklı bir toplumsal anayasası* varsa... Böylece tutkulara bir son nokta ve hedef belirlenmiş olur." Bir gelişme sağlanması açısından bu hedeflerin kesin çizgilerle belirlenmesi her zaman mümkün değildir, ancak burada önemli olan, yine, "insanları, biraz daha iyi duruma gelmeye teşvik etmenin yanı sıra, onların paylarına düşenle yetinmelerini sağlamaktır" (Durkheim, 1952, s.249-258).

Durkheim'ın anomi, organik dayanışma ve bireycilik üzerine girdiği tartışma, varolan toplumla, onun temel kurumsal yapısı temelinde uyum içinde olmayı öngören bir teoriyi akla getirmektedir. Durkheim aynı zamanda, sanayi toplumunun, insan tutkularını yeterli bir düzeyde düzenleyip doğal eşitsizlik ile toplumsal eşitsizlik arasında "normal" bir ilişki oturtabilecek olan "normal" bir işbölümü gerçekleştirememesini de eleştiriyordu. Durkheim'ın idealize edilmiş işbölümü kavramının doğal sonucu, çatışmaya dayalı bütün ilişkilerin analiz kapsamından çıkarılması ve çelişkilerin temeldeki bir birlikte özümsenmesidir. Toplumsal gelişmeyi tarihdışı soyutlamalarla –mekanik dayanışma ile organik dayanışma– kavramsallaştırmaya çalışmak, sosyolojinin tarihsel özgüllüğünü yok etmek ve toplumu ampirik bir bütün olmaktan çok, içsel bir özün (modern sanayi toplumlarının düzenlemeden yoksun olmaları nedeniyle uzaklaşmış oldukları "normal" durumun) ifadesi şeklinde tanımla-

mak demektir. Şu halde Durkheim'ın sanayi toplumunu kapsayan sosyolojisi, iki ayrı kutup arasında gidip gelmektedir: Bir kutupta, teorik düzeyde, kollektif güçlerin bireylerin adım adım özerkleşmesini sağladığı karmaşık, çok-katmanlı toplumsal yapıların gelişmesinin ana hatlarını çizerken; öbür kutupta, bu yapısal farklılaşma sürecinin aslında kültürün demokratikleşmesi, sivil toplumun ve onun kurumlarının genişlemesi olduğunu kavrayamıyordu. Bu durum, kollektif biçimde sendikalar, politik partiler ve meslek birliklerinde örgütlenmiş olan bireylerin, onları başka gruplar, sınıflar ve bizatihi devletle çatışmaya sokan kendi özgül çıkarlarını ifade etme olanağını getirecekti. Yapısal farklılaşma, aslında, sivil toplum kurumları içerisinde daha geniş bir katılıma, demokratikleşmeye ve eylemliliğe zemin hazırlamaktadır: Demek ki anomi, kendi çıkarını kontrol altına almaya ve tanımamaya çalışan toplumsal güçlere karşı mücadele eden insan öznenin giderek artan özerkliğinin bir ifadesidir.

Durkheim'da yeterli özne teorisi yoktu. Bir toplum tipinden başka bir toplum tipine evrimi, büyük ölçüde kişisel-olmayan doğal yasaların ürünü olarak kavrıyordu; aynı şekilde, yapısal farklılaşmanın insanın eyleminden, "aşağıdan", toplumun büyük, "resmi" kurumlarının sürekli uyguladığı baskılardan, geniş kitlelerin kültürünün içinden çıktığını anlamayı da başaramamıştı. Fakat Durkheim (Comte, Saint-Simon, Marx ile onun çağdaşları olan Pareto, Michels, Weber ve Mosca gibi) halk demokrasisine güven duymuyor ve sanayileşme ile işbölümünün harekete geçirdiği ve kendi analizinin de gözler önüne serdiği bu demokratikleşme sürecinin sonuçlarından korkuyordu.

İntihar ve Toplumsal Dayanışma

Durkheim, toplumsal tabakalaşmayı, asla kendi toplum teorisini gölgede bırakan ya da değiştirmeye iten bir çerçevede analiz etmemişti. Tersine, anomi kavramı, intiharla ilgili

incelemesinde istatistiki sayılarla örnekleniyordu. Durkheim'ın bu analizindeki amacı, özgül bir sosyolojik problemle yakından ilintili bir monograf ortaya çıkarmak değil, sanayi toplumu kültürünün analizine genel bir katkı yapmaktı.

Durkheim, en özel ve kişisel eylemlerden birisi olan intiharı, yüzeysel olarak bakıldığında sosyolojik açıklamadan daha çok psikolojik bir açıklamaya uygun bir fenomen görünmesine rağmen, bu eylem açıkça toplumsal birlik problemiyle ve toplumu birarada tutan toplumsal bağlarla ilişkili olduğu için incelemişti. Ayrıca, doğum oranının düşmesi ve ailenin önemini kaybetme ihtimali gibi pratik bir sorun da vardı. Durkheim 1888'de şöyle yazıyordu: "Yüksek bir intihar oranı, 'ev içi dayanışması'nda bir gerileme olduğunu, bencilliğin soğuk rüzgârının kalpleri soğutup ruhları zayıflattığını gösterebilir" (Lukes, 1973, s.195). İntihar Fransa, Belçika ve Almanya'da, intihar oranı ile çeşitli toplumsal faktörler (hızlı toplumsal değişme, ekonomik depresyon, sosyo-ekonomik statü ve şehirleşme) arasında kurulan karşılıklı ilişkilerle, ilkin ahlaki, daha sonra toplumsal bir problem olarak geniş biçimde incelenmiştir. Fakat Durkheim'ın tartışmasının özgüllüğü, Anthony Giddens'ın dikkat çektiği gibi, mevcut ampirik bulguları özümlemiş bir sosyolojik çerçeve içinde, farklı intihar oranlarıyla ilgili olarak sistematik ve tutarlı bir sosyolojik teori geliştirmesiydi (Giddens, 1977, s.324). Durkheim'ın bu incelemesinde kullandığı dil, toplumun durumu, düşünce akımları, aşırı bireycilik ve kültür içindeki kötümser akımlarla bağlantılıdır (burada, onun toplumsal sağlığa uygun sosyo-psikolojik koşullara duyduğu ilgiyi gizlemeye yarayan "güçler" ve "akımlar" gibi nosyonlara vurgu yapılmaktadır). Steven Lukes, bu atak sosyolojik dilin, söylemeyi istediği şeyden daha çok, bireyleri toplumsal hedeflere bağlayıp onların arzularını düzenleyen "toplumsal bağlar"ın dilinc uygun olduğunu ileri sürmüştür (Lukes, 1973, s.216).

Durkheim dört tip intihar görüldüğünü saptamıştı: Bencil intihar, anomik intihar, diğerkâm intihar ve kaderci intihar (kaderci intihar tipi ayrıntılı biçimde tartışılmamış ve "düzen-

lemelerin aşırılığı"ndan kaynaklandığı belirtilmiştir). Buradaki intihar tipleri, Durkheim'ın ahlak ve toplumsal dayanışma teorisiyle sıkı sıkıya bağlıdır; bir toplumda görülen birlik derecesi, belirli intihar biçimlerine doğru bir eğilim doğuracaktır. İntihar, toplumsal ve kollektiftir; intihara yatkınlık yalnızca özgül toplumsal koşullarda söz konusudur. Bunun için intihar akımı, dışsal biçimde, toplum yapısının belirli tipleriyle ilişkili bir toplumsal olgu olarak tanımlanmıştır. Örneğin, bencil ve anomik intihara, esas olarak modern sanayi toplumlarında, güçlü düzenleyici normların ve bütünleşmenin bulunmamasıyla karakterize edilen toplumsal yapılarda rastlanır. İntihar oranını akımlar belirliyordu ve bu anlamıyla Durkheim'ın sosyolojik açıklaması tek tek intiharları açıklamak amacıyla tasarlanmamıştı. Pek çok eleştirmen, sırf bu yüzden, hem intihar oranının hem de özgül bireysel eylemlerin aynı nedenden kaynaklanması gerektiği; dolayısıyla Durkheim'ın yorumunun bireysel olduğu kadar toplu intihar eylemlerinin de bir açıklaması olduğu ve olması gerektiği sonucuna varmıştır. Yine de Durkheim, intiharın nedenlerinin "tekil olaylarda hangi biçimlere bürüneceğini dikkate almadan" belirlenmesi gerektiği görüşünde ısrar ediyordu. *Kimin* intihar ettiği sorununu psikoloji incelerken, sosyoloji, genel toplumsal eğilimleri, kollektif bir güç olarak intiharı belirleyen toplumsal akımları incelemeliydi. Durkheim, intiharı toplumsal bir fenomen olarak, kalıcı ve değişken özellikleri olan birleşik bir yapı olarak açıklamak için, analize tek tek intiharlardan başlanamayacağı, çünkü böyle bir yaklaşımın genel olarak intiharın özgül istatistiki dağılımını asla açıklayamayacağını ileri sürmekte kesinlikle haklıydı. Birey, yalnızca, toplumsal bir bütünün çerçevesi içinde bir kişi olarak vardır: "Biz, bir tek o dolaysız biçimde verili olduğu için değil, sadece içtekine ulaşabilmek için dıştakinden hareket ederiz" (Durkheim, 1952, s.315). Fakat *İntihar*, aslında, intiharı dışsal bir yapı olarak belirlemenin yanı sıra, bireyler ve toplumsal bütün ile bu sürece giren kurumsal dolayımlar arasındaki ilişkinin karmaşık ve ayrıntılı bir incelemesidir. Kurumlar burada, onları belirli toplumsal hedefler ve değerlere bağlayarak, dolayısıyla,

toplumsal ve ahlaki düzenleme yoluyla biyolojik arzu ve iştahlarını yatıştırma, bireyleri bütünleştirme işlevi görmektedir.

Durkheim *İntihar*'da, intihar oranı ile özgül sosyo-kültürel öğeler ve değerler arasında çeşitli korelasyonlar kurmuştu. Her iki din de intihan mahkûm etmekle birlikte, Katolik ülkelerdeki intihar oranı Protestan ülkelere göre daha düşüktü. İntihar oranı savaş zamanları ile politik kargaşalığın (Durkheim'a göre, "ciddi anomi"nin bir örneği) yaşandığı dönemlerde azalıyordu. Çocuğu olmayan evli kadınların kendilerini öldürme ihtimali evli olmayan kadınlara kıyasla daha fazla olmasına rağmen ("kronik anomi"nin bir örneği), evli kadınlar arasındaki intihar oranı aynı yaştaki bekâr kadınlara göre daha azdı. "Nicelikte korunma"nın daha fazla olması, çocuksuz evliliklerden daha çok, çocuğu olan evli kadınların özelliğidir. Anlaşıldığı üzere, intihar oranı dinsel, politik ve aile yoğunluğuyla zıt yönde değişmektedir. Durkheim, intihar oranının, toplumun bireyler içindeki varlığıyla yakın bir bağı olduğunu söylüyordu: Anomik intihar biçimleri, toplumsal normların bireysel tutkulara gem vuramamasının sonucuydu.

Durkheim daha sonra, "intiharın, bireyin bir parçasını oluşturduğu toplumsal grupların bütünleşme derecesiyle zıt yönde değiştiğini, Protestanlardaki intihar oranının aşağıdaki nedenlerden dolayı Katoliklerden çok daha yüksek olduğunu ileri sürüyordu:

> 1. Katolik toplulukların, sanayi toplumunda rastlanan intihar eğilimlerini sınırlayan, bütünleşmiş bir "toplum durumu"na ve "kollektif bir yaşam"a neden olan daha güçlü gelenekleri ve ortaklaşa paylaşılan inançları vardır.
>
> 2. İntiharın nedenleri, sanayinin gelişmesinin ve toplumsal parçalanmanın karşısında, "geleneksel inançlar"ın ve uyumlu toplulukların çökmesi sonucunda, "kollektif temsiller"in gücünün zayıflamasında yatmaktadır.

Durkheim, intihar oranı ile eğitim ve dinsel kurumlar arasında pozitif bir istitastiki ilişki kurmuştu. Eğitimin etkisi özellikle önemliydi, çünkü bir toplumsal grup ne kadar eğitimli olursa, geleneği ve otoriteyi sorgulama eğilimi o kadar artıyordu. Durkheim, farklı intihar oranları konusunda, intihar eylemine kalkışanların bilinçliliği temelinde, yani "kollektif temsiller"e gönderme yaparak bir açıklama da getirmekteydi.

Yüzeysel bir bakışla onun argümanının basit olduğu görülmektedir: Toplumun durumu ya güçlü ya da zayıf intihar akımları doğurur ve tekil bir bireyin bu akımdan etkilenme derecesi, tamamiyle toplumsal bağların doğasına ve o kişinin toplumsal grupla bütünleşme derecesine bağlıdır. Durkheim, örneğin bencil intiharı tartışırken, daha fazla eğitim almış Protestanlar kendilerini daha az eğitimli Katoliklere göre daha sık öldürdüklerine göre, eğitimin ve intiharın birbirine yakından bağlı olgular olduğunu sergileyen kanıtları aktarmaktaydı. Eğitim, özgür irdeleme ruhunu besler ve geleneksel otoritelere karşı eleştirel bir tutum geliştirir. Ancak Katoliklerden daha eğitimli olan Yahudilerdeki intihar oranı ise belirgin derecede daha düşüktür. Şimdi bu, yüksek eğitimli Yahudilerin kendilerini düşük eğitimli olanlara göre daha sık öldürdükleri sonucunu verebilir; oysa Durkheim, bir toplumsal grup içindeki farklı katmanları birbirinden ayırmıyordu. Bu şekilde eğitim ile intihar oranı arasındaki korelasyonu korumuş olabilirdi, ancak bu, intiharın asıl nedenini dinsel bir grup içinde bütünleşememe, daha özel olarak da, eğitim ve bireycilik nedeniyle gelenekten kopma olduğu yönündeki temel argümanıyla çelişme anlamına da gelecekti.

Durkheim, "özgür irdeleme"nin ("acımasız eleştiri ruhu"nun) özellikle Protestanlar arasında belirgin biçimde görüldüğüne, ama bunun tek başına intihar nedeni olamayacağına dikkat çekmektedir. "Özgür irdeleme" ihtiyacının kendine özgü bir nedeni vardır: "geleneksel inançların yıkılması, yerleşik otoritenin sorgulanması ve eleştirisi.

> ...bütün bir toplumun paylaştığı fikirler, bu konsensüsten, onları kutsal hale getiren ve tartışmasız bir düzeye yükselten bir otoriteden çıkmaktaydı (Durkheim, 1952, Bölüm 2).

Yüksek intihar oranının kaynağı toplumsal ahlakın zayıf olmasıydı. Ahlak da, Durkheim'a göre, dinle yakından bağlantılıydı. Bunu akılda tutunca, İngiliz Protestanları arasındaki düşük intihar oranına getirdiği yorum, Durkheim'ın intihar analizinin bütün temelini açıkça tehdit eden istatistiki sayılar için özellikle aydınlatıcı olmaktadır. Protestan İngilizlerle ilgili istatistikler, Yahudilerin intihar istatistikleri örneğinde olduğu gibi, başka bir açıklama yapısına dahil edilmiştir ve Durkheim'ın argümanını çürüten değil, destekleyen bir kapsamda yorumlanmaktadır. Çünkü istatistikler, göründükleri gibi değildir: İngiltere'de "dinsel hükümleri" yaptırıma bağlayan yasalar, Pazar ayinlerinin gücü, dinsel temsillerin sahnelenmesine getirilen yasaklar, geleneğe gösterilen saygı o kadar "yaygın ve güçlü"dür ki, "dinsel toplum... çok daha güçlü biçimde oluşmuştur ve bu yönüyle Katolik Kilisesi'ni andırmaktadır" (Durkheim, 1952, s.161). Durkheim bu savını destekleyen hiçbir kanıt sunmamakla birlikte, onun sözlerinin önemi, vurguyu, toplumsal yapının özgül biçimleriyle sıkı sıkıya ilişkili bir toplumsal olgu, bir *sui generis* olarak intihar oranı kavramından, geçerliliğini öznenin yorumundan alan bir toplum görüşüne kaydırmasında yatmaktadır. Zira, İngiltere'de toplumun uyumlu ve düzenli olduğunu, Protestan ideolojisinin yaygın etkisine rağmen toplumsal bağların güçlü olduğunu ileri sürmek, bireylerin toplumsal yapıyı fiilen bu şekilde algıladıkları savını ileri sürmek demektir.

Durkheim benzer problemlerle Yahudilerin intihar istatistiklerini analiz ederken de karşılaşmış, çünkü geleneksel otoritenin gerilemesi ile eğitim arasında (Fransa'daki Protestanlar) dışsal bir bağ bulunduğunu iddia ettikten sonra, bunları bir istisna saymak zorunda kalmıştı. Sürekli baskıya maruz kalan dinsel azınlıklar, bilgiyi "[onların] kollektif önyargılarının yerine tartılmış düşünceyi koymak için değil, mücadeleye daha iyi

silahlanmak amacıyla" kullanırlar. Başka bir deyişle, eğitimin Yahudilerin gözünde taşıdığı anlam, Protestanların gözündeki anlamından daha farklıydı ve Durkheim, buradan hareketle, yüksek eğitim düzeyinin Yahudiler arasında kendiliğinden geleneksel otoritenin zayıflamasını içermediği sonucuna ulaşmıştı. Aslında Durkheim, dışsal toplumsal olgular ve toplumsal güçler kapsamında yeterince analiz edilemeyen istatistiği doğrulamak amacıyla, anlamları kendi sosyolojik analizine uydurmuştur.

Eyleyen öznenin anlamı kurması, intihar analizi açısından, dışsal belirlenimler kadar önemlidir. Durkheim, bir yandan intiharın, belirli bir dışsal yapı ve yasalarla karakterize edilen kollektif bir fenomen olduğunu iddia ederken, öbür yandan bir anlam nosyonu da içeren bu tür olguların içsel doğasını vurguluyordu. Yukarıda tartışıldığı üzere, Durkheim, içsel bilinç ve anlam ile dışsal sosyo-ahlaki belirlenimler düalizmine hiçbir zaman tatmin edici bir çözüm getirmemişti. Dolayısıyla *İntihar*'da da, intihar teşebbüslerinin başarıya ulaşmış olan intiharlardan çok daha yaygın olmasının nedenlerini tartışmıyordu: İntihar teşebbüsü, bir "yardım çığlığı" olarak, aktörün anlamı kurmasını ve bu anlamın, eylemin yönelik olduğu kişiler üzerindeki önceden hesaplanmış etkilerini de kapsayan, iletişimsel bir eylemi oluşturmaktadır. Oysa Durkheim'ın anlam yaratıcısı olarak özneye duyduğu ilgi, öznelerin kollektif toplumsal güçlere yönelik tepkilerine duyduğu ilgiden daha azdı; *İntihar*, modern toplum içindeki karmaşaların, toplumsal bağların çöküşünün insan topluluğuna yansıyan içermelerinin paradigmatik bir incelemesiydi. Durkheim'ın intihar teorisinde güçlü bir ideolojik damar vardır ve bu, yine onun resmi istatistikleri hiçbir şekilde eleştirmeden kabullenmesinde, ölüm nedenlerini saptamakla görevli devlet memurlarının raporlarına, onların basmakalıp intihar tanımlarına güvenmesinde örneklenmektedir. İntihar istatistiklerinin derlenmesi de oldukça tartışmalıdır: Pek çok toplumsal grup, dinsel ve toplumsal nedenlerden dolayı, intiharlarla ilgili eksik bilgi vermektedir. Durkheim'ın kendi incelemesine temel aldığı istatistikler de, doğal olarak resmi

tanımların ve sınıflandırma yönteminin izlerini taşımasına rağmen, genel teorisine tartışılmadan dahil edilmiştir.

İşlevselcilik, Bütüncülük ve Politik Teori

Durkheim, Comte'un tarih felsefesini reddetmesine rağmen, onun bilim ile reformun sentezini yapma girişimini benimsiyordu. Comte'un sosyolojik pozitivizmi, toplumsal kurumların incelenmesinde, insan toplumunu yönlendiren toplumsal evrimle ilgili doğal yasalara ve doğa bilimlerinin kesin kurallarının uygulanmasına dayanıyordu. Durkheim, toplumu bir toplumsal olgu olarak, ama aynı zamanda ahlaki bir gerçeklik olarak tanımlamıştı. Ahlaki bir yapı olarak toplum bireye egemenken, toplumun çeşitli öğeleri bireysel olanla değil, bütünsel olanla ilişkisi içinde etkindi. Öyleyse Durkheim'ın Comte'a borcu açıkça görülmektedir: Bütüncül toplum anlayışı, onun kurumlarının –parçalarının– temel eğiliminin toplumsal "sağlık"ın, toplumsal dayanışmanın, istikrarın ve dengenin geliştirilmesi yönünde olduğunu düşündürmektedir. Comte'da görüldüğü gibi Durkheim da, toplumun normal durumunun, toplumsal güçlerin egemen olan normlara paralellik içinde hareket ettiği bir toplumsal uyum durumu olduğunu söylemekteydi.

Durkheim, toplumu organik bir bütün şeklinde tanımlamakla, toplumsal süreçler ile kurumları, sistemin ihtiyaçlarına uygun olan işlevlerini temel alarak analiz etmişti. *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*'nda (Bölüm 5), toplumsal bir fenomeni açıklamak için, onu üreten "etkin neden"i "yerine getirdiği işlev"den ayırmanın gerekli olduğunu belirtiyordu. Aynı doğrultuda *Dinsel Yaşamın İlkel Biçimleri*'nde, dini, toplumsal bağları kuvvetlendirip bireyi toplumla bütünleştirme işlevleri temelinde analiz etmişti. Dinsel törenler toplumun düzgün biçimde işlemesini organize eder ve düzenlerken, dinsel inançlar temsiller aracılığıyla toplumun kollektif doğasını ifade etmektedir. Din, evrensel değerleri ifade eder; bütün insan toplumlarının

düzgün biçimde işlemesi açısından vazgeçilmez olan bir rolü yansıtır. Benzer şekilde işbölümü de, normal olarak toplumsal dayanışmanın güçlenmesine katkıda bulunur; öte yandan, hem "mecburi" (uzmanlaşma artık bireylerin doğal yeteneklerine dayanmaz) hem de anomik biçimler, toplumsal işbirliğinin ve birlik olma isteğinin gelişmesine katkıda bulunamadıkları için anormaldir. Durkheim'ın işbölümü, intihar ve din üzerine incelemelerindeki temel argümanı, toplumsal kurumların işleyişini düzenleyen, böylece toplumsal dayanışmanın güçlenmesini de kolaylaştıran bir ahlaki düzenin zorunluluğuydu. Öyleyse işlevler de, toplumsal sistemin "ihtiyaçlar"ı temelinde açıklanıyordu.

Durkheim'ın bütüncül işlevselciliğinin sonuçlarından birisi, suç ve intihar gibi "sapkın" davranışların toplumsal işleviyle ilgili, bir ölçüde paradoksal olan argümanıydı. Örneğin suç, *kollektif bilinç*'in egemen olmadığı, bireyciliğin bir ahlaki sorumluluk duygusu geliştirdiği ve bazı bireylerin kollektif normlardan uzaklaşacağı toplumlarda "normal"di; ahlaki değişim yalnızca bu yolla mümkündü. Durkheim, kişisel özerkliğin ve bireysel farklılıkların gelişmesinin gerçek bireyciliğin tek mümkün temeli olduğunu savunarak, bireyin kollektivitede özümlenmesine karşıydı. Birey/kollektivite ilişkisi, birey ile devlet arasında aracılık yapan kurumlar üzerinde çalıştığı daha sonraki yazılarında da yer alıyordu. Toplumsal bir işlev ahlaki disiplin olmadan varolamazdı: Örneğin ekonomik işlevler, bir amaca (uyumlu topluluk) giden bir araçtan başka bir şey değildi. Durkheim böylece, ahlaki açıdan ekonomik faaliyeti düzenleyecek ve gerçek toplumsal dayanışmanın temelini sağlayacak olan mesleki grupları, yani korporasyonları savunmuş oluyordu. *İşbölümü*'nün ikinci baskısına yazdığı "Önsöz"de, tali önemdeki bu kurumların avukatlar, yargıçlar, askerler ve rahiplerden meydana gelen mesleki gruplaşmalar olduğunu açıklıyordu; sanayinin çeşitli kolları çalışma ilişkilerini yürütmek, ücretleri düzenlemek, çalışma koşullarını saptamak, terfileri belirlemek, vb. gibi, genel anlamıyla eski loncalarınkine benzer işlevler gören, seçilmiş bir idari kurul tarafından

yönetilecekti. Bu gruplaşmalar, ayrıca, entellektüel ve ahlaki dayanışmayı geliştirip cesaretlendirme gibi daha genel bir işlev görecekti.

Sayılan bu öneriler, Durkheim'ın genel teorisinin, organik dayanışmanın toplumdaki baskıcı gücü giderek erittiğini, böylece, devlet kurumları tarafından değil, giderek mesleki birlikler ve onların topluluğa hizmet etme etiği tarafından düzenlenmiş olan, işbirliğine dayalı bir toplumsal düzenin doğduğunu öngören düşüncesinin bir parçasını oluşturmaktaydı. Nitekim *Meslek Etiği ve Yurttaşlık Ahlakı*'nda (1957), devletin bireyi ezmemesi isteniyorsa, bu kurumların temel bir rol oynayacağı savunulmaktaydı. Kurumlar onunla sıkı bir ilişki içinde olmasına rağmen, devlet sivil topluma tabi olmalıdır; devletin müdahalesinden vazgeçilmemekle birlikte, Durkheim'ın temel görüşü, modern, karmaşık toplumda ahlaki birliğin kaynağını asla devletin oluşturamayacağı yönündeydi. İşte bu nedenlerle, Tönnies'in devlet sosyalizmi biçimini reddediyordu; çünkü, ara düzeydeki kurumlar büyük ölçüde özerk olmakla birlikte, devlet tarafından denetleniyorlardı.

Durkheim'ın argümanları, sosyolojinin merkezi sorunlarından birisine, modern sanayi toplumunun giderek artan kollektivist eğilimleriyle birlikte, bireysel özgürlüğü ve kişisel özerkliği en üst düzeyine çıkarmasına eğildiği için önemlidir. Demokratik toplum, ahlaki yükümlülüğün kaynağının sivil toplum kurumlarından geldiği, toplumsal dayanışmanın kaynağının içkin olduğu, dışsal olarak, yukarıdan dayatılmadığı bir toplumdu. Yine de Durkheim, aracı konumdaki kurumlar asla insan faaliyetini maksimize eden ve popüler demokratik biçimleri yansıtan şekillerde tanımlanmadığına göre, pozitivist paradigma içinde kalmıştı: Durkheim'ın mesleki birlikleri, toplumsal uyumun sürdürülmesi işlevini gören bir bürokratik yapıya yakındır; bunlar, halkın muhalefetinin ve çıkar çatışmalarının ifadesini bulabileceği kurumlar değil, bu tür unsurları toplumsal düzeni sağlama çabalarında birleştirmenin araçlarıdır. Bu kurumların işlevi, itaatı zorunlu kılan bir kollektif inançlar ve pratikler sistemini, toplumu bireysel farklılıkların, nihai aşamada

daha üst bir birlikte kaynaştığı bir topluma dönüştüren semboller ve duyguları ifade etmesi anlamında yan-dinseldir.

Durkheim'a göre, toplumsal birlik o ölçüde en üstün ilke olarak kalıyordu ki, ara konumdaki kurumlar nosyonu kollektivist bir nitelik taşırken, onun bürokratik içerimleri de açıkça demokratik potansiyelinin önüne set çekiyordu. Durkheim, şeyleşmiş toplum anlayışının ifadesini şeyleşmiş bir dolayımlama nosyonunda buluyordu. Durkheim'ın bütüncül işlevselciliği, toplumu, statik kapsamda, kurumların tarihsel temelini en aza indirerek, insan eylemini düzenleyen şeyler olarak kurumların lehine, insan eyleminin ürünleri olarak tanımlamaktadır. Toplum bir organizma olduğu için, Durkheim, modern toplumun "patolojik durum"undan, onun "hastalıklılığı, "kötümserliği" ve "anormal, "anomik" işbölümünden söz ediyordu. Öyleyse anarşistler, mistikler ve sosyalist devrimciler, şimdiki zamana ilişkin derin bir kini paylaşmakta, "tahrip etme ve gerçeklikten kaçma tutkusu" geliştirerek "varolan düzenden iğrenmektedirler." Yaşam genellikle katıdır, "sinsidir ya da boş"tur ve sosyolojinin görevi de, toplumda "kollektif üzüntü"nün derecesini düzenleyecek ve onun "ağır hastalığı"na ulaşmasını önleyecek bir kollektif otoriteyi kurmanın aracını saptamaktı (Durkheim, 1952, s.360). Bununla birlikte, Durkheim'ın öğrencilerinden birisi olan Maurice Halbwachs şöyle bir gözlemde bulunuyordu: Yüksek intihar oranlarına bütün ileri toplumlarda rastlanıyorsa, bu toplumlar hangi anlamda "hastalıklı" kategorisine sokulabilir? "Bütün Avrupa toplumları sağlıksız mıdır? Tek bir toplum üç çeyrek yüzyıl boyunca patolojik bir durumda kalabilir mi?" (Lukes, 1973, s.225).

5

POZİTİVİZM ELEŞTİRİSİ-II: TOPLUMSAL EYLEM

Anlama ve Sosyal Bilimler: Dilthey

On dokuzuncu yüzyıl sosyolojisinin egemen metodolojik yönelimi pozitivizmdi: Toplum, evrimin farklı aşamalarında değişimi ve birliği sağlayan özgül yasaların belirlediği bir sistem olarak, bütüncül, organizmacı temelde tanımlanıyor ve doğa alanı ile toplum alanı arasında temelde bir sürekliliğin bulunduğu varsayılıyordu. Dolayısıyla, doğa bilimleri incelemelerinde uygun görülen yöntemler, insan toplumu ve kültürünün incelenmesi açısından da uygundu.

Almanya'da sosyolojinin apayrı bir disiplin olarak ortaya çıkışı, büyük ölçüde bu pozitivist geleneğe bağlıydı, ancak kendine özgü metodolojisi ve toplum kavramını tanımlama uğraşları içinde, pozitivist ortodoks çizginin temel varsayımlarından birçoğu terkedilmişti. Alman sosyolojisinin gelişmesini en çok etkileyenler, sosyal bilimler ile kültür bilimlerinde epistemolojik sorunlara ve metodoloji problemlerine eğilen filozoflardı: Wilhelm Dilthey (1833-1911), Heinrich Rickert (1863-1936) ve Wilhelm Windelband (1848-1915). Pozitivizm, on dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru, Alman entellektüel kültüründe giderek etkili bir düşünce akımı haline gelmişti. Bu filozoflara göre, sosyolojiyi bilimlerin kraliçesi sayan Comtecu bakış açısı, insan eylemi ve kültürünün incelenmesi açısından ciddi bir tehdit oluşturmaktaydı. Pozitivizmin, her şeyden önce, insan toplumu sürekli yinelenen, yasa-benzeri süreçler değil de belirleyici unsurları insan özerkliği ve özgürlüğü olan eşsiz bir alan oluştur-

duğu için; ikincisi, kendi biricik insani eylemleriyle onu oluşturan bireylerden ayrı, herhangi bir anlamda toplum diye bir şey varolmadığı için iflas ettiği ileri sürülüyordu. Dolayısıyla doğa bilimlerinin yöntemleri, toplumsal ve kültürel incelemeler açısından uygun görülmüyordu. Bu nedenle, sosyolojinin bir bilim olma ihtimali de son derece tartışmalı hale getirilmiş olmaktaydı.

Bu pozitivizm eleştirisindeki temel varsayımlardan birisi, toplumsal-tarihsel alanın sadece insanlık eliyle yaratılmış olduğu için anlaşılabileceği şeklindeydi. "Zihin sadece yaratmış olduğu şeyi anlayabilir," diyordu Dilthey. "Fiziksel bilimlerin konusu olan doğa, zihnin faaliyetlerinden bağımsız biçimde doğmuş olan gerçekliği kucaklar. İnsanın aktif olarak kendi damgasını vurduğu herşey, insani incelemelerin konusunu oluşturur" (Dilthey, 1976, s.192). Dilthey, açıklama ile anlama arasında önemli bir ayrıma gitmişti: Bir olayı ya da bir kurumu açıklamak, insan özne ile gerçeklik dünyası arasında dışsal, mekanik bir ilişki kurulmasını gerektiriyordu; açıklama, insan yaşamının öznel yönlerini analizden fiilen çıkaran mekanik nedensellik çerçevesinde kavranmaktaydı. Fakat insani kültür de, anlama kategorisinin, gündelik yaşantıyı dolduran ve onlarsız toplumun düşünülemeyeceği insan öznelerin gerçeği yorumlayışının ürünüydü. Pozitivizm insan özneleri dışsal olarak, nesnel veriler olarak ele aldığı için, anlamanın bu boyutunu kendi metodolojik çerçevesi içinde birleştirememişti.

Dilthey'a göre, insan bilimlerinin gerçek yöntemleri anlama ile yorumlamaydı. "Bütün işlevler onlar aracılığıyla birleşir. İşlevler, insani incelemelerin bütün hakikatlerini kapsar. Anlamanın her aşamasında bir dünya açığa çıkar." Başkalarını anlama, deneyim aracılığıyla ve "bu deneyimi bizim anlamamız temelinde, deneyim ile anlamanın sürekli etkileşimi temelinde" gelişir. Dilthey, kültür bilimlerinin görevinin, gündelik düzeyde varolan bu basit anlama biçimini, daha üst, karmaşık anlama biçimlerini kucaklayan tutarlı, kavramsal bir araç şeklinde sistemleştirmek olduğunu ileri sürüyordu.

Dilthey'ın basit ve karmaşık anlama biçimleri arasında yap-

tığı ayrımı kavramak kolay değildir: Dilthey, gündelik yaşamı anlık çıkarlarla şekillendiği ölçüde gündelik anlamanın belirlenmiş olduğunu, bu arada, karmaşık anlamanın da insan faaliyetini genel, tarihsel ve insani bir bağlam içinde belirli hedeflere bağlamaya çalıştığını düşünüyor gibidir. İlksel anlama, "genel olarak yaşam karmaşasına bir geri dönüş" içermez. Anlamanın basit biçimi, bireyin başkalarının eyleminin anlamını kavramasını sağlayan pragmatik bir anlama biçimidir ve bu da, genel olarak kültürün anlamını yorumlamaya çalışan hermeneutik (yorumbilimsel) ya da tarihsel anlamadan farklıdır. Bu son şekliyle anlama, basitçe yalıtılmış bireysel edimi değil, bir bütünlüğü açığa çıkarır. Dilthey'a göre, anlama, koşulları, amaçları ve araçları "yaşam-yapısı"yla biraraya getirmeye çalışan tarihsel bağlamla ilişkilidir. Dolayısıyla burada, ilki pozitivist terimlerle tanımlanmamakla birlikte, hem açıklamaya hem de anlamaya vurgu yapılmaktadır. Açıklamak, insan eylemindeki, bireyi araçlara ve amaçlara yönlendiren öznel öğeleri birleştirmek demektir.

Anlama, metodolojik olarak, basitçe başkalarının eylemlerinin yeniden deneyimlenmesi, tekil bir deneyimin yeniden canlandırılması değildir. Anlama daima kültürel bütün kavramıyla bağıntılıdır:

> Yaşam, içsel olarak birbiriyle ilişkili parçalardan, deneyimlerden oluşur. Her tekil deneyim, bu deneyimin parçası olan -ki bu da yapısal olarak diğer parçalarla karşılıklı ilişki içindedir- bir benliğe işaret eder; *Dolayısıyla karşılıklı bağlılık, kaynağını* yaşamdan alan bir kategoridir (Dilthey, 1976, s.211).

Demek ki tarihsel dünya (ki anlama buradan doğar), hem onun kurucu parçaları, değerlerle amaçların kaynağını oluşturan bireysel deneyimler ve etkileşimler temelinde, hem de "kapsamlı, yapısal bir bütün" olarak tanımlanmıştır. Dilthey'ın bütüncülüğü, bir totalliğin ya da kültürel bir ürünün ancak onun tekil öğeleri ve bütünle ilişkileri aracılığıyla anlaşılabileceğinden metodolojiktir; her öğenin tam anlamıyla anlaşılması

kendiliğinden bütünün anlaşılmasını da öngerektirir. Bu nedenle, anlam, parçaların bütünle ilişkileri çerçevesinde belirlenmiştir, zira her deneyim bir bütünle, bir cümledeki sözcükler gibi önemli ölçüde bağlıdır. Dışsal dünyadaki tek tek olayların, gösterdikleri bir şeyle ilişkileri vardır.

Dilthey'ın anlama anlayışının tarihsici olduğu bu argümanlardan kolayca anlaşılmaktadır: Her insani edimin anlamı, onu nesnel bir kültür dünyasına dahil etme ve böylece onun içsel yapısını aydınlatma çabası sonunda elde edilir. Dilthey, anlamanın psikolojik kategorilere ve başkalarının deneyiminin yeniden yaşanmasına indirgenmesine karşıydı. Hermeneutik anlama, parçanın bütünle ilişkisinin *tarihsel bilgisini* (psikolojik değil) üretmenin peşindedir. Dolayısıyla anlama, bireysel eylem ile bilincin empatik biçimde nüfuz etmesi ve yeniden kurulmasının bir biçimi değil, bireyler tarafından yaratılıp deneyimlenmiş olan kültürel biçimlerin bir yorumudur. Bu anlamıyla insanlık, ancak, "insani durumları yaşadığımız, onlara ifade yüklediğimiz ve bu ifadeleri anladığımız zaman" kültür bilimlerinin konusu olmaktadır. Doğa bilimleri insanlığı duyular aracılığıyla kavranan fiziksel bir olgu şeklinde tanımlamıştı; kültür bilimleri (ahlaki bilimler, *Geisteswissenschaften*) kendi inceleme konularını, insan öznelliğinin içine girerek biçimlendirirler (Dilthey, 1976, s.175). Dilthey tarih, ekonomi, politika, edebiyat, müzik ve estetiği kültür bilimleri kategorisine dahil ederken, sosyolojiyi özellikle dışarıda bırakmaktadır. Çağdaş toplumun incelenmesi tarih başlığı altında toplanmıştır: Sosyoloji, Comte ve Spencer'ın doğalcı pozitivizmiyle; tarihsel gerçeklik ile kültürün, anlama kategorisini dışlayan materyalist kavramlar ve mekanik yasalara indirgenmesiyle özdeşleştirilmiştir. Tabii burada, Dilthey'ın ampirik yönteme karşı olmadığı ve onun pozitivizm eleştirisinin, karmaşık insan deneyiminin determinist dışsal süreçlere yedirilmesini hedef aldığı vurgulanmalıdır. Anlam kategorisini, toplumsal ve kültürel dünyanın dışsallığını vurgulayan bir metodolojiyle bütünleştirmek olanaksızdır. İnsani eylemler ve deneyimler dışsal veriler değil, kendine özgü biçimde özneldiler ve insan eliyle yaratılmış bir tarihsel bütünün

parçasını oluşturmaktaydılar.

Dilthey'ın doğa bilimlerini kültür bilimlerinden ayırması, Windelband'ın adlandırmasıyla, genel yasaların yerleştirilmesini kapsayan ***nomotetik*** bilimler (doğa bilimleri) ile bir defalık ve yinelenemez olayları kapsayan ***idiografik*** bilimler (kültür bilimleri) arasındaki bir ayrımdı. Rickert, bilimsel metodolojiyi ***nomotetik*** metodolojiyle, kültürel metodolojiyi de ***idiografik*** metodolojiyle eşitleyerek bu ayrımı daha ileriye götürmüştü. Bilimler arasındaki temel farklılık, konudan yani içerikten ziyade, özgün yöntemleri temelinde tanımlanmasıydı: Bireyselleştirici bir yöntem olarak kültür bilimleri, değerler kapsamında (yasalar kapsamında değil) yapılan gerçeklik analiziyle ilgileniyordu. Rickert, kültür bilimlerinin, kültürü insani eylemin ürünü olan, dolayısıyla insani değerlerle yüklü bir şey olarak gören anlayış çerçevesinde, anlam sorunlarını keşfedip irdelediğine dikkat çekiyordu. Kültür bilimlerinin metodolojisi bireyselleştiriciydi ve değerlerle ilintiliydi (Rickert'ın kullandığı terimle, "değer bağımlı"). Doğa bilimleri, tam tersine değerlerden ayrılmış olan nesneleri irdelemekteydi. Bununla birlikte, kültür bilimleri, yalnızca nesneleri değerlerle ilişkilendirmeye çalışan değer-yargılarından uzak durmalıydı. İşte bu değer bağımlı -ya da, değer bağımsız- anlayışı, Weber'in yorumcu sosyolojisinin gelişmesinde önemli bir rol oynamıştı. Rickert, kültürel öğelerin ya da eylemlerin değeri üzerine *a priori* yargılarda bulunma zorunluluğunu kabul etmiyordu; onun kasdettiği, yalnızca kültürel biçimlerin, bir parçasını oluşturdukları kültürün değerleri temelinde analiz edilebileceğiydi.

Rickert genelde yöntemle uğraşmıştı. Sosyo-kültürel fenomenleri değer ve anlamlarına göre yorumlamak, nedensel analizi terketmek anlamına gelmezdi:

> Tarih de, bireyselleştirici yöntemi ve değerlere yönelimiyle, ilgilendiği eşsiz ve tekil olaylar arasındaki nedensel ilişkileri soruşturmak zorundadır. *Tekil nedensel ilişkileri* anlatmak için tarihsel kavramların kurucu *öğeleri* olarak genel kavramlara ihtiyaç duyulsa bile, bu nedensel ilişkiler doğanın evrensel *yasa-*

larına denk düşmez. Önemli olan tek şey, tarihte *özsel* olanın seçilmesini belirleyen metodolojik ilkenin, *nedenin* irdelenmesinde bile değerleri temel almayı içermesidir (Rickert, 1962, s.93).

Rickert'ın doğanın evrensel yasalarına ve bunun içerdiği teleolojiye karşı çıkışı Dilthey tarafından paylaşılıyordu. Ancak Rickert, tarihsel ve toplumsal bağlam içindeki nedensellik sorununda Dilthey'dan çok ayrı bir çizgideydi. Yine de, anlamanın açıklamayla bağlanması gerekiyorsa, Dilthey'ın ileri sürdüğü gibi, o zaman bu, açıkça, Weber'in sosyolojisinde önerilecek olan nedensel analiz türünü gerekli kılmaktadır.

Formel Sosyoloji: Simmel ve Toplumlaşma

Rickert, kültür bilimlerindeki inceleme nesnesinin, araştırmacı tarafından metodoloji yoluyla kurulması gerektiğini ileri sürmüştü ve teorik kategoriler tarafından düzene sokulmadıkça biçimsiz ve kaotik kalacak bir gerçeklik anlayışını savunarak, tarihçilerin "naif gerçekçiliği"ne kesin olarak karşı çıkıyordu. Bu bakış açısının sonuçlarından birisi, toplum kavramına, onu meydana getiren eşsiz bireylerden başka bir içerik tanımamaktı. Toplum, gelişme yasalarıyla yönetilen nesnel bir veri, parçaları üzerinde ontolojik önceliği olan bir bütün değildi. Toplum, nominalist terimlerle tanımlanmıştı ve kültür bilimlerinin statüsü konusundaki metodolojik tartışmadan doğan sosyolojide, anlama kategorileri ve insan özne merkezi bir yer tutuyordu.

Ferdinand Tönnies (1855-1936) ile Georg Simmel'in (1858-1918) sosyolojisini ayıran önemli farklılıklar bulunmasına rağmen, ikisi de, aktif insan özneler arasındaki toplumsal etkileşim biçimlerini konu alan ve bu tür eylemlerin yapısının her zaman karmaşık kültürel anlamlar içerdiğini ileri süren, ortak bir hümanist sosyoloji nosyonunu paylaşıyorlardı. Dolayısıyla sorun, bu haliyle bireylerle ilgili değil, bireylerin toplumsal düzlemde eyleme geçme yollarıyla ilgiliydi: Öyleyse Simmel, toplumun,

kendi üyelerine hakim olan nesnel bir sistem olduğu yönündeki pozitivist argümanı reddetmekteydi; nitekim toplumu, toplumlaşma (*sociation*) ilkesini somutlaştıran bireyler arasındaki, karmakarışık bir ilişkiler ve etkileşimler ağı şeklinde tanımlıyordu. Toplum, etkileşimle birbirine bağlanan bireylerden meydana gelirken; aile, din, ekonomik kuruluşlar ve bürokrasi gibi kurumlar da böylesi bir etkileşimin toplumsal içeriğinin büründüğü biçimleri oluşturmaktaydı. Bunun için sosyolojinin nesnesi toplumlaşmaydı.

Tönnies, organizmacı, bütüncü toplum anlayışını da aynı ölçüde reddediyor ve sosyolojiyi diğer disiplinlerden, özellikle biyoloji ile psikolojiden ayırmaya çalışıyordu. Sosyolojik perspektif, esasen "karşılıklı taahhüt" olarak, her bireyin "başka kişi ya da kişilerin belirli bir (düzenli ya da gelişigüzel, az çok süreklilik gösteren) davranışıyla ilgili taleplerde bulunacağı" karşılıklı toplumsal ilişkilerle ilgiliydi. Tönnies, görünürde rasyonel-olmayan tüm düşünce ve eylemlerin "insan iradesine indirgenebilecek" bir anlam içerdiği görüşündeydi. Toplumsal olanın kaynağı, insan eylemi, insan öznelerin birbirleriyle ilişki kurma niyetleriydi. Dolayısıyla toplumsal gerçeklik de, yalnızca bireyler tarafından algılanması, deneyimlenmesi, bilinmesi ve istenmesi anlamında vardır (Tönnies, 1971, s.89).

Gerek Tönnies gerekse Simmel, bu hümanist bakış açısı temelinde, Tönnies'in *Gemeinschaft* ve *Gesellschaft* gibi kavramlarının, ampirik gerçekliğin çeşitliliği ve karmaşıklığı açısından gerekli düzeni sağladığı "saf" bir sosyoloji geliştirmeye girişmişlerdi. Tönnies'in kavramları belli ki varolan toplumlara gönderme yapmıyordu; bu kavramlar, nesnel olguları açıklamıyor, "gerçek durumlar"dan, toplumsal etkileşim olgularından soyutlamaları meydana getiriyordu. Bütün toplumlar, hem *Gemeinschaft* hem de *Gesellschaft*'dan gelen öğelerle nitelenir, ne var ki bu toplumlar, salt formel, ideal tipler olarak, tarihsel gerçekliğin sosyolojik analizi açısından vazgeçilmez bir öneme sahiptir. Simmel'in sosyolojisinin temel temalarından birisi budur ve bu şekilde, pozitivist bir varsayım olan, toplumsal gelişme yasaları bulunduğu ve ona bağlı olarak, bu zorunlu süreci yan-

sıtan kavramlar olduğu görüşüne karşı çıkmaktadır.

Simmel'in çalışması, sosyal bilimlerdeki metodoloji problemleri dahil olmak üzere, muazzam çeşitlilikteki konu ve sorunları kapsıyordu: Weber'in metodoloji üzerine çalışmasını etkileyen *Tarih Felsefesinin Problemleri* (1892), "Sosyoloji Problemi" (1894), "Toplum Nasıl Mümkün Olur?" (1908), "Sosyolojinin Alanı" (1917); kültür teorisine katkı yapan *Para Felsefesi* (1910), *Felsefi Kültür* (1911); felsefe, müzik, edebiyat, moda ve genel estetik problemleriyle ilgili deneme ve incelemeler.

Simmel'in ilk önemli sosyolojik çalışması olan *Toplumsal Farklılaşma Üzerine* (1890), Spencer'ın ve pozitivizmin etkisiyle kaleme alınmıştı; yine de, toplumun, farklılaşmamış bir grup şeklinde varolmasından, insan özerkliği ve bireyciliğini farklılaşmış toplumsal yapılardan dolayı mümkün hale getiren bir duruma ilerlediği yönündeki temel argüman, daha sonraki anti-pozitivist ve anti-evrimci sosyolojide önemli bir unsur olarak kalmaktaydı. Kaldı ki, Simmel'in ilk dönemindeki yazılarında bile Dilthey'ın belirgin bir etkisi görülüyordu. Dilthey, toplumu, etkileşimler ile çeşitli etkileşim sistemlerinin bir öğesi olan birey kapsamında tanımlamıştı. Simmel'in Dilthey'ı eleştirmesinin nedeniyse, sosyolojinin bu temeldeki iddialarını, toplumun birbiriyle etkileşime giren bireylerden ibaret olduğu görüşünü dikkate almamasıydı. Bu etkileşim ilkesini sosyolojik olarak, toplumu formlarla kavramsallaştırarak açıklamaya çalışan Simmel, *Tarih Felsefesinin Problemleri*'nde, insanın, eylemleriyle tarihsel dünyayı üreten bilişsel (*cognitive*) özne olduğu görüşünü savunuyordu. Tarihsel bilgi, dışsal gerçekliğin basit bir yansıması olarak değil, insani deneyimin bir formu olarak mümkündür. Formların analiz edilmesiyle dünyanın kendisi bir bilgi nesnesine dönmektedir (Simmel, 1977, s.16-18, 60-61). Simmel'in burada "form"la kasdettiği şey, deneyim dünyasının bir sınıflandırmaya (gerek epistemolojik gerekse ontolojik statüsü olan kavramsal bir şema) aktarılmasını sağlayan bir kategori ya da çeşitli kategorilerdi. Demek ki hukuk, cinsellik ve toplum, bu anlamıyla formlar olmaktadır. Formlar, çeşitli ve tutarsız nesneler dünyasına tutarlılık kazandırır: Simmel, form kavramının

içkin olduğunu, asla bağlamdan ya da yapıdan çıkarılamayacağını varsaymaktadır (Simmel, 1980, s.6).

Anlaşılan Simmel'e göre, toplumsal gerçeklik problemi Kantçı felsefeye başvurarak çözülmüştü. Kant'a göre, bilgiye ulaşmak, deneyime ve bağlama gönderme yaparak değil, ancak zihnin içkin kategorileri aracılığıyla mümkündü. Simmel de benzer bir şekilde, toplumsal gerçekliğin sadece, özgül, evrensel biçimlerle birlikte anılan düzenleyici ilkelerle anlamlı hale geldiğini ileri sürmekteydi. Sonuç olarak bilim, içerikten (deneyim alanına giren tesadüfi, nesnel olgular) gelişmiyor; tam tersine, daima, farklı bilimler açısından *a priori* kalan kavramlara göre düzenleme ve yorumlamayı içeriyordu. Bilimin gelişmesinde kavramların önceliği vardı. Nesnel yasalar olmadığı gibi, totallik de yoktu. Simmel, Comte'ta ve Spencer'da görülen, özsel toplum nosyonunu reddedip, karmaşık bir yapıyı oluşturan çeşitli öğelerin aktif, aralıksız etkileşimini benimsemektedir. Simmel, toplumu, onu bireye dışsal bir gerçeklik şeklinde, sanki insan eyleminden ayrı, kendine özgü bir yaşamı varmış gibi tanımlayarak şeyleştiren sosyoloji tarzlarına karşıydı. Form kavramı, Simmel'in, aktif insan özne görüşüne bağlı kalmakla birlikte, kurumları ve toplumsal süreçleri nesnel biçimde analiz etmesini sağlıyordu. Toplumlaşma, gelişmeden, dolayısıyla etkileşimden yoksun olan yalıtılmış bireyleri kapsamıyordu. Formlar olmadan toplum yoktu; gerçeklik ampirik dolayımsızlığı itibariyle yapısız olmasına rağmen, formlar gerçekliğin kendisinde içkindi. İnsan toplumunun karmaşık gerçekliği, ancak Simmel'in "büyük formlar" dediği şeyler aracılığıyla anlaşılır kılınmıştı.

Dolayısıyla, kendini toplumlaşmada ifade eden bir yapı ya da düzen vardır. Form, içerikten kesin biçimde ayrılmıştır. Simmel şöyle yazar:

> Ben bir bakıma toplumlaşmanın *içeriğini, materyalini* anlatıyorum. Yaşamla dolu olan bu materyaller, kendi başlarına toplumsal değildir. Kesin bir dille konuşursak, ne açlık ne de aşk, ne iş ne de sofuluk... toplumsaldır. Bunlar, ancak yalıtılmış bi-

rey kümelerini özel bir biçimde biraraya getirdiği, genel etkileşim kavramı başlığı altında toplandığı zaman toplumlaşmanın faktörleridir... Toplumlaşma, bireylerin, çıkarlarını karşılayan birimler halinde birarada geliştikleri formdur (Simmel, 1950, s.41).

Sosyolojinin nesnesini, Simmel'in toplumlaşmanın içeriği yani malzemesi olarak saptadığı tekil eylemler ya da yalıtılmış öğeler değil, toplumlaşmanın bu karşılıklı formları oluşturur. Bireyler, toplumlaşma formları aracılığıyla bir birlik halinde gelişir; sevgi, amaçlar ve eğilimler, bireysel özelliklerden, formlar içinde gerçekleşmesiyle toplumsal özelliklere aktarılır. Toplumlaşmanın biçimleri arasına hiyerarşiler, korporasyonlar, evlilik, dostluk girer; formlar toplum üretmez, çünkü formlar toplumun ***kendisidir***. Her türlü etkileşim ortadan kalkarsa, o zaman toplum da varolmaz. Simmel'in form ile içerik arasında yaptığı ayrım, onu, kurumların ve eylemlerin içeriği değişebilmesine rağmen, formların aynı kaldığını savunmaya götürmektedir. Böylece, bir soyguncu çetesi içindeki toplumlaşma formu, bir sanayi işletmesini karakterize eden formla aynı olabilir; ekonomik çıkarlar, işbirliği formlarının yanı sıra rekabet formlarında gerçekleşebilir. Güç, egemen olan ile egemen olunanı birbirine bağlayan bir etkileşim yapısıyla sosyolojik bir forma dönüşmektedir: Örneğin mutlak güç, daima bir etkileşimi, üst ile astın eylemleri arasındaki karşılıklı bir alışverişi içermektedir.

Simmel'in formlarından herhalde en çok bilineni, dolayımsız karşılıklılık içindeki iki bireyin ilişkisi şeklinde tanımladığı ikilidir. İkili biçim, öğretmen/öğrenci, doktor/hasta, koca/kan, vb. gibi farklı içeriklerden meydana gelebilir, yalnız onun asli karakteri, bütünün her bireye bağımlılığına bağlıdır: Birinin ortadan çekilmesi hem ilişkiyi hem de bütünün kendisini yok eder. Ancak bir üçlü yaratacak şekilde gruba başka bir kişi daha katılırsa, artık dolayımsız bir karşılıklılık değil, dolayımın söz konusu olduğu niteliksel bir değişim gerçekleşmiş demektir. İkili, birey-üstü bir öğe, bir kollektivite olarak deneyimlenmez; üçlü ise tam tersine, bireyin dışında ve ondan bağımsız bir yer-

de duran bir toplumsal yapı şeklinde deneyimlenir.

Simmel bu formülasyonlarla, toplumlaşma formlarındaki bir değişikliğin, sayısal bir değişikliğin, kendiliğinden, tek başına bireylerin incelenmesinden çıkanlamayacak olan yeni özelliklerin gelişmesini sağladığı yönündeki sosyolojik olguyu kavrayamayan psikolojinin indirgemeciliğine karşı çıkıyordu. Benzer bir şekilde, "insanın en büyük başarılarından birisi" saydığı gizlilik tartışmasında da, onu, kamusal dünyanın yanında mahrem, özel bir dünya (yabancıların dışarıda bırakılmasının, sırrı paylaşanlar adına yoğun bir ahlaki dayanışma duygusu doğuran bir dünya) yarattığına bakılırsa insan yaşamını çoğaltan (azaltan değil) bir form olarak analiz etmişti. Ne var ki gizlilik, sürekli bir yakalanma ihtimaliyle kuşatılmış olduğu için, bireyin sırrı koruma becerisi ile açığa vurma zayıflığı arasında bir gerilime neden olur. "Gizlemek ve açığa vurmakla ilgili bu iki ilgi alanının karşılıklı etkileşiminden, insan eylemini bütünlüğü içinde dolduran nüanslar ve yazgılar fışkırır... Her insan ilişkisi, başka şeylerin yanı sıra, o ilişkideki ve etrafındaki gizliliğin miktarıyla karakterize edilir" (Simmel, 1950, s.118-120, 330-334).

Simmel'in formüle ettiği biçimiyle, sosyolojinin görevi, toplumlaşmanın "saf formları"nı saptamak ve gerek tarihsel fenomenlerin biricikliğiyle gerekse tekbiçimliliklerle uğraşmaktı. Toplum, toplumun toplumlaşma olması anlamında insan faaliyetinin ürünüdür ve toplumlaşma da bireyleri birarada tutan formlar olarak sıradan gündelik yaşam düzeyinde vardır. Formların, tıpkı bireyin toplumdan ayrı bir gerçekliği bulunmaması gibi, içerikten ayrı bir gerçekliği yoktur. Bireyler toplumu ve formları oluşturur ve aynı zamanda ikisine de dışsaldır. Bireyin toplumla ilişkisi, hem onun içinde hem dışında, "hem toplumsal bağ hem kendisi için bir şey olarak, özerk bir merkezde, hem toplumun hem hayatın ürünü" olarak düalistiktir (Simmel, 1956, s.22-23). Toplumlaşma olmadan insan özne varlığını sürdüremez; ancak toplumlaşma formları bireyin özerkliğini kısıtlar. Simmel'in toplum anlayışı, insanın varoluşunun düalizmleri etrafında kurulmuş olan bir anlayıştır: Toplumlaşma çatışmayı ve uyumu, çekmeyi ve itmeyi, nefreti ve aşkı, bağımsızlığı ve

bağımlılığı getirmektedir. Açıkçası bu, Tarde'ın nominalizminden farklı bir sosyolojik yaklaşımdır: Toplum, atomistik temelde kavranmamış, insan eyleminin hem bireyselliğini hem düzenliliğini gerçekleştiren formlarla yapılanmıştır.

Bununla birlikte Simmel, insan varoluşunun yalnızca bireylerde gerçekleştiğini, sosyolojiyi "geniş toplumsal formasyonlar"ın incelenmesiyle sınırlamanın, "kendini kalp, karaciğer, akciğerler ve mide gibi, belirli bir büyüklüğü olan organlarla sınırlayıp, sayısız... dokuyu göz ardı eden eski anatomi bilimi"ni andırdığını vurguluyordu. Başlıca toplumsal formasyonların incelenmesi sosyolojinin geleneksel konusunu oluşturmaktadır ve bu yaklaşımın kabul edilmesiyle, "deneyimimizle gördüğümüz toplumun gerçek yaşamı" sosyolojik analizde hiçbir rol oynamayacaktır (Simmel, 1965, s.312-332). Sosyolojinin nesnesi, "toplumun atomları arasındaki" etkileşimlerdir. Simmel, "Sosyolojinin Problemi" başlıklı denemesinde, sosyolojinin, içeriğiyle tanımlandığı görüşünü reddediyordu. Sosyoloji, ne diğer insan bilimleri, tarih, psikoloji ve hukuk için bir çöp sepeti, ne diğer disiplinlerin bir özetidir. Sosyoloji, özgün bir yöntem, bir soruşturma aracı olarak tanımlanmıştı: "Sosyoloji, insanın bir toplumsal varlık olarak anlaşılması gerektiği ve toplumun tarihsel sürecin aracı (*medium*) olduğu düşüncelerine dayandığı sürece, varolan bilimlerin herhangi birisinde daha önce ele alınmış olan bir konu içermez." Formun incelenmesi sosyolojiyi diğer bilimlerden açıkça ayırır: Böylece toplumlaşma, bütün psikolojik, biyolojik ve tarihsel öğelerinden arındırılmış bir form oluşturur. Anılan bu disiplinler olguların betimlenmesinde işe yaramasına rağmen, daima "sosyolojik soruşturmanın amacının dışında kalır." Formlar içeriğe indirgenemeyeceği ya da içerikle tanımlanamayacağı için, sosyoloji de analizi ve perspektifinin kategorileriyle kavranmaktadır. Sosyoloji, "salt toplum," yani toplumlaşma olan toplumsal yaşamın karmaşıklığından soyutlanmıştır. Dolayısıyla sosyolojik yaklaşım, onun soyutlama biçimidir; bu sayede, somut fenomenlerin asli özellikleri o ölçüde gerçeklikten çıkarılır ve abartılır ki, aslında fiilen gerçekliğe dönüşmemiş olan dizilişler ve ilişkiler ortaya dökülür. Bu şekilde,

köklü biçimde farklı içeriklere sahip, ama form benzerliği de taşıyan toplumsal fenomenleri karşılaştırmak mümkün olmaktadır (Simmel, 1965, s.312-332).

Bu "ideal tipler"in amacı, anlamın analiz edilmesini kolaylaştırmaktır. Simmel'in ikilik, gizlilik ve moda gibi formlarla ilgili tartışmalarındaki başlıca ilgisi, daima, yapıyı oluşturan eylemlerin anlamlarına, toplumlaşma tarzlarını hem öznenin hem de bütünün bakış açısından anlamaya yöneliktir. Toplumsal etkileşim her zaman için eylemlerin toplamından daha fazla bir şeydir; formun kendi içindeki ilişkilerin yanı sıra, formu ya da yapıyı da kapsar. Toplum, bütüncül bir bakış açısıyla değil, bir gizli ilişkiler ağı şeklinde kavranan toplumsal etkileşim perspektifiyle analiz edilir.

Simmel'in sosyolojik yaklaşımı, sosyolojik izlenimciliğin bir biçimi diye, sistemden ziyade bir labirent oluşturan karşılıklı ilişkiler ağı diye karakterize edilmiş ve onun sosyolojisi, kurucu bir genel toplum görüşü geliştiremediği için fazla önemsenmemiştir. Oysa Simmel'in sosyolojisinin önemi, tam da, pozitivizm ile kaba Marksizmin anti-hümanist, bilimci yaklaşımlarına karşı çıkıp, toplum anlayışını yeniden, toplumsal düzlemde dolayımlanmış insan eyleminin ürünü olma noktasına getirme çabalarında odaklanmaktadır. Böylece formlar insan toplumunun esnekliğini, sertliğini, renkliliğini, "son derece çarpıcı ama o ölçüde de esrarengiz" yanını, toplumsal bağları kuran toplumlaşmayı oluşturan etkileşimleri açıklamaktadır. Elbette burada önemli olan, Simmel'ın, insani belirlenimlerinden soyutlanmış dışsal yapılar olarak toplumla değil, genelde toplumla, büyük ölçekli toplumsal formasyonlarla *ilgilenmesiydi*. Simmel'in sosyolojisi toplumsal kurumları ve süreçleri şeyleştiren bütün tarzları reddediyordu, zira formlar, bireylere dışsal olmakla birlikte, yalnızca özerk kendilikler olarak *görünmektedir*. "Modern yaşamın en derin sorunları, bireyin, toplumsal güçler, tarihsel miras, dışsal güçler ve yaşama zanaatı karşısında kendi varlığının özerkliğini ve bireyselliğini koruma isteminden kaynaklanmaktadır" (1950, s.409).

Simmel, kendisinden sonraki Alman sosyolojisine, özellik-

le Max Weber'in sosyolojisine büyük etkide bulunan bir sosyolojik perspektif geliştirmişti. Durkheim'ın *Sosyolojik Yöntemin Kuralları* Almancaya çevrilmiş ve 1904'te yayınlanmış olmasına rağmen fazla bir etki yapmamış; üstün çıkan, Simmel'in anlama, toplumsal eylem ve metodoloji nosyonları olmuştu. Durkheim'ın *müspet* sosyolojisi, Simmel'in *müphem* sosyolojisine taban tabana zıttır. Durkheim, 1900'de yazılmış olan Simmel'in çalışmasıyla ilgili bir değerlendirmede, form ile içerik arasında tamamen yapay bir ayrım yapıldığına dikkat çekmişti: Oysa Simmel, sürekli olarak, biçim ile içerik arasında kesin bir ayrıma gitmenin olanaksızlığını vurguluyordu. "Belirsizlikten kaçınmak olanaksızdır, belirli bir problemin ele alınması kâh bir kategoriye, kâh başka bir kategoriye ait görünecektir." Belirsizlik metodolojiye bile yayılmıştı ve Simmel, kendi sosyolojisinin temel bir kavramı olan toplumlaşmanın uygulanması açısından kesin bir teknik bulunmadığını ileri sürüyordu (Simmel, 1965, s.324). Simmel'in hümanist modernlik sosyolojisini on dokuzuncu yüzyılın pozitivizt geleneğinden açıkça farklılaştıran şey, gerek sosyolojik yöntemin keyfi niteliğinin buradaki içerimleri, gerekse form ile içerik konusundaki belirsizlikti ve bu temalar Weber'in sosyolojisinde derinleştirilmişti.

Anlama ve Yöntem Sorunu: Weber

Max Weber'in (1864-1920) sosyolojisi, nedensel analize yapılan pozitivist vurguyla, hermeneutik anlama kavramının sentezini yapmaya çalışıyordu. Weber insan özneyi bir toplumsal eylem çerçevesi içinde, kültür bilimleri şeklinde bütünleştirmeye duyduğu ilgiyi Simmel'le paylaşmasına rağmen, genel bir tarihsel perspektifte kavranan kurumlarla süreçlerin makro-sosyolojik incelemelerini vurgularken Simmel'den ayrılıyordu. İkisi de bireyin modern kültür içindeki kaderiyle ilgiliydi, ancak Simmel kendi analizini toplumun atomlarında yoğunlaştırırken, Weber Protestan etiği, sanayi-öncesi toplumsal yapılar, bürokrasi ve ulus-devlet gibi bütüncül kategoriler üzerinde duruyor-

du. Weber'in ampirik ve tarihsel incelemelerinin kapsamı gerçekten de ekonomi tarihi, politik ekonomi, dinlerin karşılaştırmalı incelemesi ve sosyal bilimlerin metodolojisini kapsayan bir ansiklopedi niteliğindedir.

Asıl olarak hukuk ve hukuk tarihi eğitimi almış olan Weber, ilk çalışmalarında, Doğu Almanya tarımının yapısı ile Polonyalı işçileri incelemiş; 1896-1897'de antik uygarlığın çöküşü ve mal değişimiyle ilgili incelemeler yayınlamıştı. Weber, entellektüel kariyerinin başlarında bir sosyolog değildi ve ilk yazılarında bu terimi çok ender kullanıyordu. Üniversitede hukuk ve politik ekonomi dersleri verirken, otuz bir yaşında, 1896'da Heidelberg'e taşınmadan önce, Freiburg'da Politik Ekonomi Profesörü olmuştu. Yani Weber, sosyolojiye, ekonomi ve tarihten geçmişti. Dolayısıyla ilk sosyoloji yazılan da, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında pozitivizmin Alman tarih araştırmalarına sızmasının gündeme getirdiği metodolojik ve epistemolojik sorunlara duyduğu ilgiyi yansıtmaktadır. Alman toplum bilimi gerek Comte ve Spencer'ın kavradığı şekliyle evrimci toplum teorisinden, gerekse 1890'larda filizlenmeye başlayan Marksist entellektüel kültürden güçlü biçimde etkilenmişti. Alman Sosyal Demokratlan, Karl Kautsky ile Eduard Bernstein'ın liderliğinde ve Alman işçi sınıfının yaygın desteğiyle, Avrupa'daki en önemli Marksist politik parti halini almıştı. Alman sosyolojisinin yükselişi ve kurumsallaşması, fiilen, Marksizme bağlı olan politik bir kitle hareketinin ve Marksist materyalizmi tutarlı bir toplum bilimi şeklinde sistematize etmeye çalışan bir entellektüel kültürün gelişmesiyle çakışıyordu. Weber'in sosyolojisi, bir yandan evrimci pozitivizme, diğer yandan dogmatik Marksizme karşılık olarak ortaya çıkmıştı.

Weber'in tanımına göre, Marksizm bir ekonomik determinizm biçimi; düşünce tarzları ile ekonomik çıkarlar arasında kesin bir işlevsel ilişki bulunduğu savını ileri süren bir teoriydi: fikirler, ister dinsel ister politik olsun, özerkliğin izinin bile görülmediği basit gölge-fenomenlerdi. Weber, Marksizmin bilgiyi ideoloji olarak, sınıfsal ve ekonomik çıkarların bilinçteki yansıması olarak tanımladığını düşünüyordu: Kavramlar, bir yandan

sosyalizmin ve komünizmin tarihsel kaçınılmazlığına giden yolu işaret ederken, öbür yandan bu nesnel gerçekliği yeniden ürettikleri kadarıyla bilimseldi. Şu halde toplum da, bütünüyle üretim tarzının ve gelişme yasalarının egemen olduğu bir sistemdi. İnsan özneler kurucu bir rol oynamadıkları gibi, tarihsel evrim geçiren bir bütünün pasif nesneleriydi.

Weber'in nesnel, belirleyici yasalar anlayışına karşı çıkışı, bu tür yasaların -ister Marksist isterse pozitivist içerikte yasalar olsun-, bütün fikirleri dışsal, maddi güçlerin otomatik refleksleri statüsüne indiren bir kültürün aktif ve bilinçli öğelerini ortadan kaldırdığı argümanına dayanıyordu. Simmel gibi Weber de, devlet, korporasyon ve bürokrasi gibi bütüncül ve kollektivist kavramların, yalnızca insan eyleminde somutlaşan örgütlenmenin sonuçları ve tarzları olarak analiz edilebileceğini ileri sürerek, nominalist bir bakış açısı benimsemişti. Bürokrasiler eyleme geçmezdi. Onun ilk dönemdeki metodolojik denemelerinin ağırlığı, toplum biliminin temel görevinin, toplumu, insan özneye merkezlenmiş, anlam-katan eylemlerin bir yapısı olarak analiz etmek olduğunu göstermekti.

Weber, "Toplum Biliminde Nesnellik" (1904) adlı denemesinde, kendi yaklaşımını, "içinde hareket ettiğimiz gerçekliğin (kendimizin hem "içinde" hem "dışında" gelişen, birbiri ardısıra ve birarada ortaya çıkıp görünen "sonsuz çeşitlilikteki olaylar"-dan oluşan bir gerçekliğin) karakteristik tekliğini"ni anlama çerçevesinde kurmuştu. Nesnel yasalar, ya da toplumsal bir sistemi meydana getiren çeşitli dışsal öğeler arasındaki ilişkiler denilen şeyin incelenmesi, kendi başına bir anlam üretmezdi. Weber, anlam kategorisinin yalnızca -ve eyleyen özne davranışa öznel bir anlam yüklediği zaman- toplumsal eylemle üretildiği noktasında ısrarcıydı. Weber'e göre, tarihsicilerin öngördüğü gibi, tarihin içkin bir anlamı yoktu: Tarih, bireylerin ve grupların belirli değerlerle hedefleri tanımlayıp, onlara ulaşmaya çalıştığı insani bağlamdan ibaretti. Weber, Nietzsche'nin evrensel değerlerin varlığını kabullenmeyi stoacı biçimde reddetmesini izliyordu: İnsan öznelerin somut eylemlerinin dışında anlam yoktur (Weber, 1949, s.72).

Weber'in toplum tanımının temeli, toplumlaşma, yani, "her birinin eylemi, anlamlı içeriğiyle, başkalarının eylemini dikkate alan ve buna göre yönlendirildiği için, aktörlerin çoğulluğunun davranışını yansıtan toplumsal ilişkiler"di. Toplumsal eylem, şeylere değil, insan öznelere; toplumsal bağlama anlamlar yükleyen, eyleyen bireye yönelikti. Bu toplumsal eylem anlayışı, güdüleri ve duyguları kapsayan , niyet edilmiş davranışı varsaymakta; demek ki bir kültür bilimi olarak sosyoloji, salt reaktif ya da mekanik davranıştan ziyade, anlamlı eylemi konu almaktadır. Sosyoloji, "yönüne ve sonuçlarına dair nedensel bir açıklamaya ulaşabilmek için... toplumsal eylemi yorumcu biçimde anlamaya girişen" (Weber, 1964, s.118) bir bilim şeklinde tanımlanmıştır. Açıklama, aktörün anlamlarını empati yoluyla anlama çabası olmasıyla yorumcu, eylemi araçlar ve amaçlarla ilişkilendirmeye çalışması anlamında ise nedenseldir. Weber, sosyolojiyi, öznel, sezgisel bir soruşturma tarzı olarak tanımlamıyordu: İnsan eyleminin öznel olması, önceden görülemeyeceği anlamına gelmezdi. Toplumsal eylem, özgül amaçlarını gerçekleştirmeye uygun araçları seçen özneye bağlıdır ve insanın eylemini doğanın süreçlerinden ayıran da bu rasyonel boyuttur Bu şekilde, toplumsal bir içerik taşıyan eyleme, araçlar-amaçlar sürekliliğiyle ilintili olan normlar yön vermekte ve Weber, toplumsal eylemin bu belli modellere göre işleyen yönünü, sosyoloğun nedensel analize başlamasını sağlayan öğe şeklinde tanımlamaktadır (Weber, 1964, s.88).

Öyleyse, nesnel bilgi, kültür bilimleri içinde mümkündür; inceleme nesnesinin kültürel değerler olması öznelci bir sosyoloji doğurmaz. Weber, toplumsal fenomenlerin ancak, bilimcinin inceleme nesnesini (onun analizini değil) hangi yollarla seçeceğini açıkça etkileyecek olan özgül bir değer sistemiyle ilişkileri aracılığıyla önem kazandıklarını vurgulamak üzere, değer biçmeyi (*wertung*) değere ilişkinlikten ya da değer ilişkisinden (*wertbeziehung*) ayırmıştır. Etik tarafsızlık, geçerli bir toplum biliminin özsel bir öğesidir ve Weber, toplum bilimcinin, ampirik malzemenin soruşturulup yorumlanması biçimi konusunda asla kendi değerlerini dayatmaması gerektiğinin altını çizer.

Kültür bilimi amaçlara değer biçemez, yalnızca amaçların dayanağını meydana getiren fikirleri belirginleştirebilir. "Kültürel yaşamla ilgili her birimin en önemli görevlerinden birisinin, insanların ya gerçekten ya da sözümona uğruna mücadele ettikleri 'fikirler'i rasyonel biçimde anlamayı başarmak olduğu besbellidir" (Weber, 1949, s.53-54). Toplum biliminin görevi, yargılarda bulunmak değil, verili bir toplumsal bağlam içerisindeki değerlerin yapısını saptamak ve bu değerlerin toplumsal eylemi nesnel biçimde anlamak açısından taşıdığı önemi ortaya koymaktır. Yorumcu anlama (*verstehen*) ile nedensel açıklama, bilimsel, nesnel bilgiye ulaşmaya yarayan temel analiz tarzlarıdır. Toplumsal eylemin öznel anlamı, empati ve yeniden canlandırma yoluyla kavranmıştır, fakat Weber'in yorumcu anlaması, Dilthey'dan farklı olarak, nesnel, nedensel açıklamayla bütünleşmesi sayesinde bilimsel olmaktadır. Dolayısıyla Weber de, Simmel'i, öznel olarak niyet edilmiş ve nesnel açıdan "geçerli" anlamları birbirinden ayıramadığı için eleştirir (Weber, 1964, s.88).

Kültür değerler alanıdır, fakat "ampirik gerçeklik bizim gözümüzde yalnızca onu fikirleri değerlendirmekle ilişkilendirdiğimiz için ve ilişkilendirdiğimiz kadarıyla 'kültür' haline gelir." Bu anlamıyla kültürün içine, değer ilişkileri nedeniyle önemli olan öğeler de girer; "bizim açımızdan anlamlı olan şeyi ampirik verilerin 'önvarsayımsız' sorgulanması yoluyla keşfetmek olanaksızdır." Weber'in argümanı şu doğrultudadır: Kültür içindeki herşey soruşturulmaya değer değildir, çünkü "varolan somut gerçekliğin yalnızca küçük bir kısmı, bizim değer-koşullu ilgimizle renk kazanır ve sadece bizim gözümüzde önem taşır" (Weber, 1949, s.76). Pozitivist yaklaşımın olgular ile değerleri ayırması burada açıkça dile getirilmiş durumdadır ve değerler arasında bir seçim yapmak bilimle değil, inançla ilgili bir konu sayılmaktadır. Ne var ki araştırmacıyı gerçekliğin özsel-olmayan kesitlerinden özsel olanları seçmeye götüren belirli değerlerin varlığını kabul etmek, ideoloji sorununu göz ardı etmek anlamına gelecektir. Weber'in bakış açısı bilinemezci pozitivizmdir ve farklı ve muhtemelen uzlaşmaz nitelikteki kültürel değerlerin

kabul edilmesini içerir (yine de bu yön asla yeterli biçimde tartışılmamıştır). Weber bu şekilde, gerçekliği yansıtan akıştan anlam çıkarmak için, bir kavramın ancak "kendi savlarının kapsamı çerçevesinde" geçerli ve "oldukça seçmeci" olması gerektiğini ileri sürer. Weber şöyle yazmaktadır:

> Yaşam, irrasyonel gerçekliği ve muhtemel anlamlar deposuyla, dipsiz bir kuyudur. Değer ilişkisinin içinde ortaya çıktığı *somut* form, akış içinde sürekliliğini korur, insan kültürünün bulanık biçimde görülen geleceğinde asla değişime maruz kalmaz. Bu en yüksek değer-biçici fikirlerden doğan ışık, daima, olayların zaman içinde akıp giden uçsuz bucaksız kaotik akışının sürekli değişen sonlu kesiti üzerine düşer (Weber, 1949, s.111).

Totallik, toplum teorisinden çıkarılmıştır; tarihte ve toplumda hiçbir bütün, hiçbir "öz" yoktur; sadece, anlam katan toplumsal eylemlerin sürekli dalgalanan bir kültürü vardır; toplumsal ilişkiler, özneler arası bir çerçevede, amaçlı etkinliklerin somutlaşması olarak kavranmaktadır. Dolayısıyla toplumsal yapı eylemin ürünüdür ve bürokrasi, korporasyonlar ve devletler gibi toplumsal kollektiviteler, öznel temelde anlaşılabilir eylemin sonuçları olarak ele alınır. Weber aynı doğrultuda, bunun ancak gerçekliğin önsel analiziyle başarılabileceğini ileri sürerek "bütünden parçalara giden" metodolojiyi reddetmektedir: Yapısı itibariyle gelişme yasaları tarafından belirlenmiş, dışsal, nesnel bir toplumsal dünya bulunmadığı için, bilimsel, sosyolojik kavramlar ile nesnel açıdan "gerçek" bir veri arasında bir denklik ilişkisi de yoktur.

Sosyolojik kavramlar, gerçekliği yansıtmayan saf tiplerdir, fakat değer ilişkisi ve anlam tarafından belirlenen soyutlama ve seçme süreçleri aracılığıyla, farklı fenomenlerin asli öğelerini oluştururlar. Weber'in ideal tipleri aslında Simmel'in saf formları; araştırmacının, farklı içerik ya da malzemeyle karakterize edilmesine rağmen aynı forma ait olan çok çeşitli fenomenlerle karşılaştırmalar yapmasını sağlayan analitik kurgulardır. Bu

formlar eylemle oluşmuştur. Toplumu yönlendiren nesnel yasalar bulunmadığı için, eylem de "zorunluluk"tan ziyade "olumsallık" çerçevesinde tanımlanmalı ve sosyolojik kavramların yapısı bu olasılıkçı perspektif etrafında örülmelidir.

İdeal Tipler ve Toplumsal Eylem

Weber'in sosyolojisi, "açıklama"yı "anlama"yla birleştirmeye çalışıyordu; toplumsal eylem hem öznel hem nesneldi; fakat öznel anlama, sosyolojik bilginin özgül karakteristiğiydi. Weber sezgisel anlamayı savunmuyordu, zira insan ilişkileri düzenli ve tutarlı modellere bağlı kalmakta, öyle ki nedensellik saptanabilmekte, ama ancak olasılık temelinde anlaşılabilmektedir. Olasılık, özgül bağlamlarda insan öznelerin davranışlarını belirli normlara göre yönlendirmesi, böylece verili bir gözlemlenebilir olayın ardından başka bir olayın gelmesi ya da ona eşlik etmesi ihtimalini gösterir. Toplumsal eylem her zaman için kesin olmaktan ziyade olabilirdir, çünkü toplumsal ilişkilerin tekil doğası, beklenen eylem yönünden sapma olasılığını ortaya çıkarır. Bunun için ideal tip, aktörlerin başka bir yönden ziyade belirli bir eylem yönünü izleme olasılıklarını analiz etmenin aracıdır.

İdeal tipler, toplumsal yaşamdaki öznel öğelerle; kültürün, pozitivist toplum teorisinin dikkate almadığı bir defalık ve yinelenemez öğeleriyle ilgilidir. İdeal tipler, seçmeyi,

> ...bir ya da daha fazla bakış açısına tek yanlı olarak ağırlık vermeyi ve bu tek yanlı olarak vurgulanmış bakış açılarına göre, birleştirilmiş bir analitik yapı halinde düzenlenmiş olan, çok sayıdaki yaygın, kesin, az ya da çok mevcut ve zaman zaman namevcut olan somut tekil olguların sentezini gerektirir (Weber, 1949, s.90).

İdeal tip, gerçekliğin bir betimlenmesi değil, tekil bir fenomenin özsel (ortalama değil) özelliklerini birleştiren zihinsel bir

kurgudur] İdeal tip terimi ahlaki bir bakış açısı içermez; toplumsal fenomenlerin anlaşılması ve açıklanmasını kolaylaştıran metodolojik bir kavramdır. Ayrıca, dışsal bir nesnel gerçekliğe denk düşmediği gibi, Hegelci bir "tin" şeklinde "öz" de oluşturmaz. İdeal tipler saf formlardır; dolayısıyla bazı özelliklerine, somut biçimlerde rastlanmayacaktır] Weber'e göre, ideal tipler analiz araçlarıydı, salt yol gösterici olarak değer taşıyorlardı ve "somut kültürel fenomenleri karşılıklı bağımlılıkları, nedensel koşulları ve anlamları içinde açığa çıkarma" tarzıydılar (Weber, 1949, s.92).

Şu halde Weber'in yöntemi, gerçek tarihsel ilişkileri analiz etmek üzere gerçek olmayan ilişkiler kurmaktır; gerçeklik, kavramlar ve soyutlamalar aracılığıyla bilinmektedir. Weber üç ayrı ideal tip saptamıştı: özgüllüğüyle ayırt edilen Protestan etiği ve modern kapitalizm gibi tarihsel formasyonlar; farklı tarihsel ve kültürel dönemleri karakterize eden bürokrasi ve feodalizm gibi soyut ideal tipler; ve son olarak, eylem tipleri. Weber, yukarıda görmüş olduğumuz gibi, toplumsal formasyonların ve büyük ölçekli kurumların daima insan etkileşiminin kategorilerini gösterdiğini ve sosyolojinin rolünün bu kavramları anlaşılabilir eyleme, katılımcı bireylerin eylemlerine indirgemek olduğunu iddia etmesine rağmen, soyutlama düzeyi bu ideal tiplerin her birinde değişmektedir. Weber dört tip toplumsal eylem saptamaktadır:

1. Estetik, dinsel, etik içerikte olabilecek bir mutlak değerin elde edilmesine yönelik rasyonel eylem (*wertrational*); burada hedefin peşinde, başarı olasılığı bulunduğu için değil, sırf kendi uğruna koşulmaktadır.

2. Amaç ile araçların rasyonel olarak seçilmiş olduğu, rasyonel amaç-yönelimli eylem (*zweckrational*).

3. Aktör üzerindeki duygusal etkileriyle belirlenmiş olan duygusal eylem.

4. Gelenek ve alışkanlıkların yol gösterdiği geleneksel eylem.

Bu dört toplumsal eylem tipi, anlamlı olarak yönelinmiş eylem sınırından uzaklıkları çerçevesinde tanımlanmıştır; şöyle ki, *wertrational* ile *zweckrational* eylem, amaçlar ve araçlar bakımından bir ölçüde bilinçli bir seçim yapılmasını gerektirirken, duygusal ve geleneksel eylem, salt tepkisel davranışın sınırına yaklaşmaktadır. Weber ise, özellikle, rasyonel eylemle ilgileniyor ve buradaki rasyonalite, yalnızca araçlar (amaçlar değil, çünkü amaçlar bilimin alanının dışında kalır) temel alınarak tanımlanıyordu.

Weber'e göre, rasyonel normların yön verdiği eylem her zaman için, muhtemel sonuçları bakımından, irrasyonel denilen eylemden daha fazla önceden kestirilebilirdi. Bir değer ne kadar mutlak olursa, ona ulaşılması açısından uygun olan eylem de o kadar irrasyonel olur, zira "aktör kendisini bu değere sırf onun uğruna, saf duyguya ya da güzelliğe ulaşmak için ne kadar koşulsuz biçimde adarsa... kendi eylemlerinin sonuçlarından o kadar az etkilenir." Her türlü toplumsal eylemin ölçülmesini sağlayan rasyonallik normu, amaçlar-araçlar ilişkisini verir; hedefler, onlara ulaşmak açısından gerekli olan araçların seçimi kadar, eyleyen özne tarafından da belirlenmiştir. Rasyonel eylem, öznenin kendi eyleminin yönünü belirlerken başkalarını da dikkate alması ölçüsünde toplumsal eylemdir. Dolayısıyla rasyonallik ile irrasyonallik (buradaki irrasyonallik, rasyonel normdan sapmayı gösterir), somut, varolan durumda, olduğu haliyle dünyada, insan deneyiminin dünyasında yapılanmıştır. Weber burada pozitivist bir bakış açısı sergilemektedir. Tekil bir fenomenin bütün olasılıklarını tüketmeyen ideal tip, toplumsal eylemin çok fazla yakınlaştığı, kavramsal açıdan saf formdur ve buradaki sınıflandırma yalnızca sonuçları bakımından yararlıdır (Weber, 1964, s.117-118).

Öyleyse Weber, sosyolojinin kavram tiplerini ve genelleştirilebilir tekbiçimlilikleri formüle etmeye çalıştığını ileri sürmektedir; insan davranışı, ister dışsal ister içsel olsun, eyleyen öznenin onlara atfettiği kültürel önem açısından anlaşılabilir olan ilişki ve düzenlilikleri sergilemektedir. Sosyoloji, tipik toplumsal eylemlere ilişkin *hem* karmaşık anlam yapılarını kapsa-

yan yorumcu anlama, *hem de* bir olayı başka bir olayın izlemesi olasılığına dayalı olan nedensel açıklamadır. Dolayısıyla ideal tipler, gerek "anlam düzeyindeki uygunluğu" gerekse nedensel uygunluğu temelinde kurulmalıdır.

Sosyolog, toplumsal eylemin anlamını, doğa bilimlerinde getirilen açıklamalar kadar kesin biçimde yorumlamalıdır. Weber'in doğa bilimleri ile sosyal bilimlerin yöntemleri arasında yaptığı ayrım, sosyal bilimlerin daha az bilimsel, daha az nesnel olmasını içermediği gibi, hipotezleri doğrulamaya uygun gerekçeler getirmediğini de içermez. Nesnel bilgi ile kesinlik, Weber'in tanımladığı biçimiyle gerçekliğin doğası bu amaçlara ulaşılmasını fiilen olanaksız hale getirse bile, sosyolojinin amaçlarını oluşturur. Toplumsal eylemi analiz ederken, sezgisel bir anlama tarzına başvurmak ya da bir insan deneyiminin tamamını kavramaya çalışmak zorunlu değildir. Sezar'ı anlamak için Sezar olmak gerekmez. Weber'in anlama kavramı, davranışı eylemden farklı bir yere koyar; davranış, basit biçimde alışkanlık ya da tepkisel davranış olduğu için öznel anlamdan yoksundur. Weber, iki ayrı anlama tarzı olduğunu savunur: Doğrudan, gözleme dayalı anlama ile açıklayıcı ya da motivasyona bağlı anlama. Weber'in "doğrudan anlama"yla kasdettiği, verili bir bağlam içerisinde gözlemlenebilir, nesnel özellikler temelindeki ve odun kesen ya da 2x2=4 formülünü yazan birinin eylemi gibi dolayımsız biçimde anlaşılabilir olan açıklamadır; buna karşılık açıklayıcı anlama, güdülerin bilgisini, aktörün eyleme atfettiği öznel anlamları kapsamaktadır.

Yine de bu ayrımın özel bir yararı olmaz. Odun kesen adam örneğine bakalım: Bu edim, daima bir amaç (edimin ürününün -tahtanın- oyuncak yapmak, inşaat malzemesi olarak değerlendirilmek, ateş yakmak, vb. kullanılması) öngördüğüne göre, odun kesmeyi içeren eylem referans niteliğinde bir anlam taşımaktadır; bu anlam, bireyin sadece fiziksel bir egzersizi yerine getirdiği durumlarda bile, her odun kesme eylemine yüklenmiştir. Hem doğrudan hem de açıklayıcı anlama bir anlam bağlamı içerir ve onları Weber'in bakışıyla birbirinden ayırmak fiilen olanaksızdır. Weber'in pozitivizme karşı ikircikli tutumu

burada açıkça görülmektedir: Anlamın bağlamı ile onun normları, verili tutumlardır. İnsan eyleminin amaçlarının da, bilimin alanının dışında kaldığı ifade edilmektedir. Ancak Weber, pozitivizmi eleştirirken, bir bireyin belirli bir eylem yönünü izlemesinin nedenini açıklamadan önce, eylemin kendisinin anlamını anlamanın temel bir önem taşıdığını ileri sürer. Sosyolojik analiz, hem anlam hem de nedensellik bakımından uygun olmalıdır. Dolayısıyla, eylemle ilgili ideal tip kategorileri, aktörlerin gerek başka aktörler, yani öznelerle, gerekse tarihsel bağlamla ilişkide olduklan kuruluşlardır; ideal tip analizi, anlamları amaçlara bağlayan yorumcu-nedensel bir içeriktedir.

Weber'e göre, sosyolojik pozitivizm ile Marksizm, dışsal yasalardan ve kaçınılmaz tarihsel gelişmeden türetilenler dışında, anlam ve motivasyona bağlı anlama kategorilerinden yoksundu; insan özne, tarihsel olayların, aktörlerin öznel niyetleri ne olursa olsun, kendiliğinden gerçekleşmesi ölçüsünde, yasaların işleyişiyle belirlenmişti. Oysa Weber, anlamın, Marx'ta görüldüğü gibi sistemik değil, özneler arasında gerçekleştiğini, toplumsal bütünün tek tek eylemlere tarihsel bir anlam yüklemediğini vurguluyordu. Gelgelelim, böyle bir bütün, yani kapitalizm, Weber tarafından, toplumsal eylemlerin bir yapısı şeklinde tanımlanmıştır. Kapitalizmin özgül ve eşsiz tarihsel gelişmesinin bir açıklamasını aramak, sosyologa şu sorunun sorulmasını gerektirmektedir: Bireyleri, harcamak ve tüketmekten ziyade, tasarrufa yönelip yatırım yapmaya motive eden şey nedir?

Din ve Toplumsal Eylem: Kapitalizm ve Protestan Etiği

Weber'in ilk önemli sosyolojik incelemesi *Protestan Etiği ve Kapitalizmin Ruhu*'ydu (ilk defa makale biçiminde, 1904-1905'te yayınlanmıştı) ve eşsiz bir toplumsal formasyonun, modern Avrupa kapitalizminin sosyolojik analizi problemine eğiliyor ve onun tarihsel gelişmesini ideal tip yöntemine bağlı kala-

rak açıklamaya çalışıyordu. Weber 1904'te, yazılarında toplum kavramından ziyade kültür kavramına yer vermeye devam etmesine rağmen, tarihsel incelemelerden adım adım uzaklaşıp sosyolojiye yönelmişti. Weber'in, tarihsel fenomenin biricikliğini, onun özgül kültürel değerler temelindeki yorumuyla bağlayan kültürel anlam kavramında Rickert'ın etkisi açıkça görülmektedir. İdeal tipler, anlam olarak belirlenmiş olan gerçekliğin o tikel kesitinin kültürel anlamını ortaya sermekte ve ayrıca kültürel değerlerle ilgili sorunları irdelemeye uygun yol gösterici araçlar işlevi görmektedir. Weber, özel olarak, kültürel anlamın sadece bu temelde değerlendirilebileceğini belirtip, toplumsal fenomenlerin tarihsel boyutunu vurguluyordu. Protestan teolojisi ile kapitalizmin ilişkisinin incelenmesi, hem tarihsel sosyoloji kapsamında bir çalışma, hem de sistematik sosyolojide, tipik kuruluşların karmaşık ampirik malzemeye uygulanmasıyla ortaya konan metodolojik bir uygulamadır.

Weber'in düşüncesine göre, kapitalizm bir defalık bir tarihsel fenomenin, çileci Protestanlığın ürünüydü ve onun kültürel anlamı, bu "ideal" kökenlere bağlıydı; sonuçta, bazı bireyleri fiilen, özel olarak çalışmaya ve rasyonel toplumsal eyleme yönlendiren, motivasyona bağlı bir yapı ortaya çıkıyordu. Yeni yüzyılın gelişine kadar dinsel bağlılık ile meslekler arasında bağ kuran ayrıntılı istatistiki analizler olmamasına rağmen, dinin ekonomik faaliyetle ilişkisi, Weber'den önceki pek çok araştırmacı tarafından geniş biçimde tartışılmıştı. Sözgelimi, Katoliklik ile başarılı işyerleri arasında olumsuz bir korelasyon kurulmuştu. Weber özel olarak da, dinsel fikirler gibi ideal öğelerin ekonomik yapıya mekanik biçimde bağlı olmadıklarını, bilakis, bireylerin sıradan, gündelik faaliyetlerini hangi usullerle yerine getireceklerini aktif biçimde şekillendirdiğini göstermekle ilgiliydi.

Her ne kadar daha sonraki eleştirilerde genellikle kesin bir açıklama olduğu ileri sürülmüşse de, Weber'in incelemesi ilk başta ilksel bir analiz şeklinde düşünülmüştü. Weber, makalelerin yayınlanmasından sonraki yıllarda, Alman eleştiricilerinin pek çoğuna yanıt vermiş ve özel olarak da dünya dinleriyle il-

gili, muazzam büyüklükte bir karşılaştırmalı incelemeye girişmişti. 1920'de Protestan etiği incelemesine yeni bir sunuş bölümü yazdı. Ölümünden kısa bir süre sonra da *Genel Ekonomi Tarihi*'yle ilgili yeni ve önemli malzemeler yayınlanacaktı. Weber bu yazılarında, kendi çalışmasının toplumsal değişimde ekonomik güçlerin önceliği bulunduğunu ileri süren Marksist argümanı tersine çevirip, toplumsal gelişmenin nedensel faktörü olarak dinsel fikirleri koymakla yetindiği doğrultusundaki, yaygın kabul gören görüşü reddediyordu. 1920 yılında yazdığı sunuş bölümünde kendi analizinin "nedensel zincirin sadece bir yanı"nı ele aldığını vurgulamaktaydı, oysa ilk makalelerinde, Marksizmin "tek yanlı" materyalist yaklaşımının yerine, "tarihe ve kültüre ilişkin, aynı derecede tek yanlı bir tinselci nedensel yorum" koymadığına işaret etmişti (Weber, 1930, s.183). Weber'in dünya dinleri üzerine yaptığı karşılaştırmalı incelemelerdeki amacı, ekonomik gelişmenin yönünü etkileyen çeşitli faktörleri analiz etmek ve dinsel fikirlerin bir sistem olarak kapitalizmin oluşumuna yansıyan genel kültürel içermelerini oldukça ayrıntılı olarak irdelemekti. Şayet Marksizm toplumsal değişimi tek faktöre bağlayan bir teori olarak tanımlanmışsa, Weber'in incelemesi de onun zıttı ve çürütülmesi sayılabilir.

Weber'in Protestanlıkla ilgili önsel analizinde ve daha sonra Çin, Hint ve Filistin dinleri üzerine incelemelerinde ortaya attığı sorun, kapitalizmin niçin sadece Batı Avrupa'da gelişen, oldukça rasyonalleşmiş bir sistem şeklinde tanımlandığıydı. Kapitalizmin maddi altyapısı (piyasalar, işbölümü, para ekonomisi, ticaret yolları) Hindistan, Filistin ve Çin'de de vardı, fakat kapitalizmin böylesi koşullarda tam olarak ortaya çıkması yalnızca Batı Avrupa'da söz konusu olmuştu. Weber örneğin, Hindistan'daki geometri, doğa bilimleri, tıp, politik ve tarihsel düşüncenin, hepsi de oldukça gelişkin olmakla birlikte, sistematik kavramlar ve metodolojiden yoksun olduğuna dikkat çekiyordu. Çin'de bilim dağınık kalmıştı; "rasyonel, sistematik ve uzmanlaşmış bir bilimsel uğraş" yoktu. Özgül maddi koşulların varlığı kapitalist gelişmeye bir temel oluşturmaya yetmediği gibi, özel olarak, "fırsatların değişim adına kullanılması sonucun-

da kâr elde etme beklentisine, yani, [formel olarak] barış içinde kâr etme olanağına dayanan" kapitalist ekonomik davranışlar açısından da yetersizdi. Weber'in işaret ettiği en önemli noktalardan birisi, kapitalizm gevşek biçimde, bir para kazanma tarzı olarak açıklanırsa, o zaman bunun, bütün uygar toplumların, Çin, Hindistan ve Akdeniz'deki antik toplumların da özelliği olacağıdır:

> Elde etme dürtüsü, kazanç sağlama, para peşinde koşturma, mümkün olan en fazla miktarda para kazanma dürtüsünün, kendi başına kapitalizmle hiçbir ilgisi yoktur. Bu dürtü garsonlar, hekimler, antrenörler, sanatçılar, fahişeler... kumarbazlar ve dilenciler arasında da vardır ve olmuştur... sahip oldukları nesnel olanaklar nasıl olursa olsun, her dönemde, her koşulda ve türde insanlar arasında yaygın bir dürtüdür... Sınırsız kazanma açlığı, kapitalizmle zerre kadar, onun ruhuyla ise hiç özdeş değildir (Weber, 1930, s.17).

Weber "kapitalizm" derken, formel açıdan özgür emeğin rasyonel biçimde örgütlenmesi, işyerinin evden ayrılması, rasyonel muhasebe yöntemleri ile rasyonel hukuk ve yönetim sistemlerinin gelişmesiyle karakterize edilen bir sistemi kastediyordu. Ayrıca, kendi kapitalizm anlayışını Simmel ve Sombart gibi çağdaşı olan sosyologlardan ayırma konusunda dikkatliydi: Simmel, *Para Felsefesi* adlı çalışmasında, kapitalizmi "para ekonomisi" kavramına sığdırmaya çalışırken, Sombart da *Modern Kapitalizm* başlıklı yapıtında, kapitalizmi ekonomik "serüvenciler"le (cesur adımlar atıp aşırı riske girerek kârlarını azamiye çıkarmanın yollarını arayan girişimciler) ve bilhassa lüks mallardaki yüksek tüketimle özdeşleştiriyordu. Ne tüketim ne de para ekonomisi Batı'ya özgüydü: Fakat, kendi ilkelerini kabul edenlerden, Katoliklikte olduğu gibi günah çıkarmak amacıyla değil, selamete ulaşma vaadi doğrultusunda çalışmalarını ve yatırım yapmalarını talep ederek, tüketimden ve lüksten vazgeçen bir dünya görüşü, kesinlikle Batı Avrupa'ya özgüdür. Demek ki Batı kapitalizminin eşsiz ekonomik yapısı, on altıncı ve on ye-

dinci yüzyıllarda gelişmiş olan eşsiz Protestan teolojisiyle, bilhassa Kalvinizmle uyum içindedir. Weber buna, on sekizinci yüzyılda kapitalizmin fiilen kendi dinsel temellerinden bağımsızlaşmış olduğu düşüncesini de ekleyecektir.

Öyleyse, Weber'e göre, kapitalist toplumsal formasyonun sosyolojik açıklaması, salt ekonomik faktörlerin önemini kabul etmenin yanı sıra, toplumsal davranış ve eylem biçimleriyle birlikte ona özgü olan rasyonalizm biçimlerini de saptamaktadır. Marksizm ile Weber'in sosyolojisi arasındaki temel sorun, nihai olarak, Weber'in Marksist tarih felsefesini; kapitalizmin gelişmesinin, kendiliğinden, maddi güçler tarafından belirlenen ve öznel öğeyi -insan eylemini- fiilen devre dışı bırakan nesnel, ekonomik yasaların işleyişiyle gerçekleştiği görüşünü reddetmesinde odaklanmaktadır. Bu Marksizm yorumu, anlamı tarihsicilikte özümlemektedir: İnsan eylemlerinin, yalnızca gelişmekte olan bütün ve tarihsel sürecin nihai sonu, çelişkilerin komünist toplumda uzlaştırılması temelinde bir anlamı vardır. Weber'in görüşünce, Marksizm bir motivasyon anlayışından yoksundu: Değişim, insan eyleminin tam bir pasiflik düzeyine indirildiği, dışsal, kişisel-olmayan güçlerin etkisiyle gerçekleşecekti. Oysa değişim daima, insan faillerin eylemleriyle değişimdir: İnsan özneler, belirli usullerle hareket edecek, egemen fikirler sistemini kabul ya da ret edecek, lüks ve dolayımsız tüketimi reddedecek, dünyevi hazlarını erteleyip katı bir çilecilik uğruna "yaşamın her türlü kendiliğinden zevk"inden uzak duracak şekilde motive edilmişlerdir. Nitekim, kapitalizmin ruhunu (Hindistan'da ya da Çin'de görülmeyen, Protestan ideolojisine bağlı olan bir ruh) oluşturan şey, eylemdeki motivasyon yapısıdır.

"Ruh" terimi, tarihin ve toplumun dışındaki bir öz nosyonunu; sosyolojik bir kategoriden ziyade metafizik bir kavramı akla getirmektedir. Weber'in formülasyonunda bir belirsizlik görülmesine rağmen, onun argümanının ağırlığı, ruhun, gündelik biçimleriyle insan eyleminin yapısını kuran bir dünya görüşünün aktif öğesi olduğunu düşündürmektedir. Weber 1905'teki denemesinde, ruhu "tarihsel gerçekliğe bağlı olan, kültürel anlamlarına bakarak kavramsal bir bütün halinde birleştirdiği-

miz öğelerin bileşimi" olarak tanımlar. Öyleyse kapitalizmin ruhu, metodolojik bir kavram; "tarihsel gerçeklikten alınmış olan tek tek parçaları biraraya getirip... kavramsal bir formülasyon, bizi ilgilendiren en iyi bakış açısını oluşturan" bir soyutlamadır ve bu haliyle, yaşama karşı rasyonalleştirici bir tutumla, borçların ve kredilerin geri ödenmesinde titizlik, çalışkanlık, ölçülülük, zaman para demek olduğu için aylaklık yapmama, tüketimde tutumlu olma, vb. gibi davranış kalıplarında ifade edilmiştir. Kapitalizmin ruhu toplumsal bir etiktir; çileci Protestanlıkla ve onunla bağlı olan, Puritenler ve Kalvinistler gibi dinsel mezheplerle yakından ilişkilendirilen bir tutumlar ve davranışlar yapısıdır (Weber, 1930, s.47-53).

Puritenizm, Pietizm, Metodizm ve Baptizm gibi mezhepler kapitalist ruhun örnekleri olduğu halde, Weber özellikle Kalvinizmin önemi üzerinde duruyordu. Weber'in görüşünce, Kalvinizm, dünyevi ödev ya da meslek nosyonu etrafında kurulmuş olan, içsel bir dünyevi çilecilik biçimiydi. Yine de, dünyevi ödevlerin yerine getirilmesinin "her koşulda Tanrı'nın kabul edebileceği bir yaşam sürmenin tek yolu olduğunu... Tanrı'nın isteğinin sadece bu olduğunu, dolayısıyla her meşru mesleğin Tanrı'nın gözünde kesinlikle aynı değeri taşıdığını" ilk vurgulayan kişi Luther'di. Ne var ki Luther'in kapitalizme karşı tutumu, "Tanrı'nın isteğine mutlak itaati, şeylerin kesinlikle oldukları gibi kabul edilmesi"yle özdeşleştirdiği için genel açıdan gelenekseldi. Birey, Tanrı'nın belirlediği konumda ve meslekte kalmaya özendiriliyor ve "dünyevi faaliyetleri, yaşamdaki yerleşik konumunun dayattığı sınırlarla kısıtlanıyordu." Dolayısıyla Luthercilik, dünyevi faaliyet ile dinsel ilkeler arasında asla yeni bir bağ kuramamaştı (Weber, 1930, s.81-85).

Bütün Protestan mezhepleri içinde, meslek nosyonunu, kapitalist gelişmeye uygun olan değerlerle birleştirmeyi Kalvinistler başarmıştı. Kalvinizm, inananların dünyaya pozitif açıdan bakmalarından ziyade, yüzeysel bir kaderci yaklaşımı öngören yazgı anlayışını savunmaktaydı. Weber'in argümanı kesinlikle bu yöndeydi, çünkü Kalvinistler seçimlerini, dinsel inançların toplumsal değişimde pasif bir öğe değil, dinamik bir

etken işlevi gördüğü hayır işleriyle kanıtlamak zorundaydılar: "Kalvinist, kendi selametini, ya da daha doğru bir ifade kullanırsak, buna olan inancını yaratır." Yoğun çalışma ve bir meslekle ahlaki biçimde meşgul olma, selametin tartışmasız kanıtlarını oluşturmasa bile, lanetlenme korkusunu yatıştırmaya hizmet edecekti. Kalvinistler fiilen bir işarete, "*seçilmiş* üyeler olmalarının bilinmesini sağlayan" ölçütlere gerek duyuyorlardı. Buradaki sorun, Katoliklikte olduğu gibi hayır işleri yapma değil, maddi hazlar ve "zamanın yapıcı biçimde kullanılması" konularındaki "sistematik otokontrol"dü. Aylaklık, kumarbazlık ve aşırı uyku uyuma, yalnızca Tanrı'nın inayetine layık olunmadığının kanıtlanıydı. İnançlı olanlar, dua etme gibi sıradan manevi yükümlülüklere katılmakla yetinmemeli, dünyevi uğraşlarında da ellerinden geleni yapmalıdırlar. Weber, Protestanlığın düsturlarında özellikle özgün olan hiçbir yan bulunmadığını vurgulamaktadır: Pek çok din, aylaklığı ve hedonizmi mahkûm etmiş, yalnız Kalvinistler, gündelik davranışlarla ilgili düsturlarına bağlılık talep etmekte (selamete ermenin kanıtı olarak değil, lanetliler arasında görünmemenin kanıtları olarak) çok daha ileri gitmişlerdi. Dinsel inayet, "büyülü ayinlerle, günah çıkarmanın verdiği güvenceyle huzur altına alınamaz. Birey, yöntemsel olarak, inayetini kendi davranışlarıyla denetim altında tutmak, böylece onu çilecilikle doldurmak... tüm yaşamını Tanrı'nın iradesine göre rasyonel olarak planlamak durumundadır... ki bu, kurtuluşa kesin olarak ermek isteyen herkesin gereksindiği bir şeydir" (Weber, 1930, s.153).

Weber, sadece böylesi bir kader nosyonundan ve delil kavramından doğan psikolojik yaptırımlar etkilerini koruduğu sürece, bir etiğin "yaşam davranışı ve böylece ekonomik düzen üzerinde bağımsız bir etki göstereceğini" iddia eder. Dolayısıyla, Weber'in argümanı, kapitalizmin doğuşunda belirli teologların fikirlerinin değil, "dinsel inançtan kaynaklanan... pratik davranışı yönlendiren ve bireyin uyumunu sağlayan bu psikolojik yaptırımlar"ın etkisinin belirleyici bir rol oynadığıdır (Weber, 1930, s.197). Dinsel önderler bilinçli biçimde, bir kapitalizm etiği yaratmaya koyulmamışlardı; toplumsal eylemin maksat dışı

sonuçları fiilen böylesi bir duruma yol açmıştı. İnsan özne, bilinçli olarak değil ama aktif biçimde, insanlığı, fikirleri ve toplumu dönüştürmekteydi.

Demek ki Weber, bizzat kendisi metodolojik yaklaşımın metodolojik bireycilik lehine kollektif kavramları reddettiğini ifade etmesine rağmen, eylemi, toplumsal sistem ve toplumsal gelişmeyle ilişkilendirmişti. Çileci Protestanlığın normları ile kapitalist değerlerin psikolojik-güdüleyici yapısı arasındaki "zorunlu olmayan bağını", herhangi bir determinist ekonomik "temel" ile kültürel "üstyapı" ilişkisi görüşünü ortadan kaldırmaktadır. Burada Weber'in, çileci Protestan değerlerin varlığının doğal olarak kapitalist gelişmeye yol açtığını, daha doğrusu, toplumsal etiğin, karşılıklı etkileşim süreciyle, toplumsal değişimi hazırlayan çeşitli öğelerden birisini oluşturduğunu ileri sürmediği vurgulanmalıdır.

Tabii bu, Weber'in, dinsel fikirler ile ekonomik biçimler arasında zorunlu bir bağ bulunduğunu öngören formülasyonunda hiçbir problemin olmadığını söylemek değildir. Weber'in tezini savunmak amacıyla seçtiği kanıtlar, büyük ölçüde, Richard Baxter (1615-1691), John Wesley (1703-1791) ve özellikle Benjamin Franklin (1706-1790) gibi Calvin'den sonra yaşayan yazarlardan alınmıştır ve analizi, onların edebi yapıtlarında ifade edilen fikirler ile toplumsal eylem arasında doğrudan bir ilişki varsaymaktadır. Weber, önde gelen Protestan işverenlerin çileci Protestan fikirlerini anlamlı ölçüde benimsediklerine, daha doğrusu, Protestan iş çevrelerinin gündelik davranışları düzenleyen teolojik düşünlara bağlı kaldığına ilişkin hiçbir bağımsız kanıt sunmaz. Burada çarpıcı olan nokta, Weber'in, teolojik kavramların özne açısından taşıdığı anlamı kavramak üzere, işadamlarının Protestan düşünlarını yorumladığı yolları tam olarak aydınlatamamasıdır. Anlamlar, aslında, sosyoloğun metinleri yorumlaması temelinde özneye *yüklenmiştir*. Pek çok eleştirmenin dikkat çektiği gibi, Weber, kendi tezini desteklemek için başka bir kanıt sunmaz. Nihayet, Weber'in örnek aldığı Franklin figürünün, çileci davranış normlarını somutlaştırmaktan uzak, evlilik dışı olaylara karışan, iyi yemek yeme ve şa-

rap içme gibi zevkleri olan, tiyatroya gitmeyi ve spor yapmayı seven, hedonist ilkelerin baskın olduğu bir özel yaşamı olduğu ileri sürülmüştür. Franklin'in, Weber'in çizdiği sade Puriten portresinden çok daha karmaşık bir kişilik yapısı vardı (Kolko, 1960).

Eleştirmenler, benzer bir biçimde, çok sayıda Protestan işadamının, savaş vurgunculuğu, sömürge seferleri, arazi ve para spekülasyonu gibi "geleneksel" ekonomik faaliyetlerle uğraştıklarını vurgulamışlardır. Gelgelelim, bu kişiler ve gruplara ilişkin olarak hiçbir kanıt sergilenmemiştir. Weber'in tezinin en zayıf olduğu nokta burasıdır: Onun tezine destek olsun diye gösterilen kanıtlar, büyük ölçüde, kesinlikle aktörlerin kendilerinden değil, Protestan mezheplerinin (Ernst Troeltsch'in Hıristiyan Kiliseleri ve onların toplumsal değerleri üzerine çalışmasından toplanmış olan) toplumsal öğretisinden alınmıştır (Marshall, 1982, s.116-119).

Oysa Weber'in temel argümanı, açıkça indirgemeci, teknedenli açıklamaya karşıdır. Böylece Weber'in genel yaklaşımı içinde, kapitalizmin Protestan değerleri hangi yollarla etkilediğini gösteren açıklamalar için tek bir yer kalmaktadır:

> Ekonomik (ya da ne yazık ki hâlâ adlandırıldığı biçimiyle, materyalist) bir yorum olmadan nedensel bir açıklamayı yetersiz bulanlar için, benim ekonomik gelişmenin dinsel fikirlerin yazgısı üstündeki etkisini çok önemli bulduğum belirtilebilir... dinsel fikirlerin kendileri ekonomik koşullardan çıkarsanamaz. Bunlar, kendi başlarına... ulusal karakterin en güçlü koruyucu öğeleridir ve bir gelişme yasasıyla birlikte, tamamiyle kendilerine ait olan zorlayıcı bir güç barındırırlar (Weber, 1930, s.277-278).

Weber, tek faktörlü toplumsal gelişme teorilerini reddederken, bilinemezci, çoğulcu bir perspektiften yaklaşmaktadır: Nedensel zincir, teknik olandan ekonomik olana, başka zamanlarda politik olandan dinsel olana gidebilir. Bu çoğulcu nedensellik sürecini tek bir mola yerine götürmek olanaksızdır. Yine

de onun Protestan etiği incelemesinde sergilediği gibi, belirli dinsel ideolojiler içinde, kültürün dönüşümünü başarıyla gerçekleştiren içkin özellikler vardır: Öyleyse Weber, evrim teorisini reddetmesine rağmen, rasyonalleşme argümanıyla benzer bir bakış açısını benimser görünüyordu. Rasyonalleştirici süreç, Protestan dinine içkindir ve rasyonalleşme, Batı kültürünün başlıca özelliği olarak, bir gelişme yasası oluşturmaktadır. Yine de Weber'in din incelemesinde öznenin aktif rolü vurgulanır: Toplumsal gelişme kaçınılmaz değildir; insanlığın yazgısı önceden belirlenmemiştir. Şu halde Weber'in sosyolojisi, kesinlik ile bilinemezcilik kutupları arasında, aktif fail olarak özne ile dışsal belirleyici süreç olarak toplum arasında kararsız biçimde gidip gelmektedir.

Rasyonalliğin Mantığı: Simmel ile Weber

Kültür sosyolojisi, Weber, Tönnies, Simmel ve Sombart'ın çalışmalarında geliştirildiği biçimiyle, kültürün, içkin bir tarihsel süreci ifade eden eşsiz bir değerler alanı olduğuna dikkat çekiyordu. Weber'in Protestanlık incelemesinde görmüş olduğumuz gibi, kültür toplumsal eylemde ve toplumsal formasyonların gelişmesinde aktif bir rol oynamaktaydı: Dolayısıyla, ekonomik güçlerin bir yansımasına indirgenemezdi. Weber, Batı'nın rasyonalleşmiş kapitalizminin özgül ve eşsiz gelişmesini, kapitalizmin Hindistan, Çin ve Yakın Doğu'da bir sistem haline gelememesiyle karşılaştırarak; dünyada kültürel bir yönelimin, rasyonel değerler etrafında yükselen bir motivasyon yapısının eksik olduğunu ve farklılığın da buradan kaynaklandığını ileri sürüyordu. Niçin bütün toplumlar Batı'nın modernleşme yolunu izlemiyordu? Weber'e göre, bu sorunun yanıtı, Batı'nın özgül kültüründe, kişislerüstü kural ve düzenlemelerin toplumsal yaşamdaki davranışlara sistemli biçimde uygulanması ve disipline edilmesinde aranmalıydı. Batı mimarisi, matematiği, bilimi ve müziğinin tümü, rasyonalleştirici bir kültürün ürünleri ve aktif öğeleri sayılabilirdi. Weber'in 1912'de kaleme aldığı, ama

1921'e kadar, *Ekonomi ve Toplum*'un bir eki olarak çıkana dek yayınlanmadan kalan, müzik konusundaki bitmemiş çalışmasında (*Müziğin Toplumsal ve Rasyonel Temelleri*), Batı müziğinin, tonalite, polifoni ve kontrpuan çalışmasına dayalı ve improvizasyona fazla alan bırakmadan yapısal bileşimini kolaylaştıran modern müzik notasyonu bir kez özerk bir sanat formu haline gelince, ileri düzeyde rasyonalleştiğini göstermeye çalışmaktaydı: Batılı-olmayan kültürlerde, org, piyano ve keman gibi aletlerin yanı sıra, sonatlar, senfoniler ve operalar da bilinmiyordu. Demek ki, diğer kültürler polifonik müziği öğrenene kadar, rasyonel uyumun olmaması belirleyici unsurdu (Weber, 1958b).

Weber'in kültürün rasyonalleşmesi teması, Simmel'in çalışmalarının, bilhassa da, pek çok açıdan kültürel temellerle ve modern kapitalist ekonomik sistemin kriziyle ilgili öncü niteliğinde bir inceleme olan *Para Felsefesi*'nin (1900) habercisidir. Simmel, Weber'den farklı olarak, büyük ölçekli tarihsel formasyonların tarihsel kökenini soruşturmaya ilgi duymuyordu; Simmel'in toplumlaşma anlayışı, kendisini, ikilik ve gizli toplum gibi önemli toplumsal ilişkilerde içerili olan küçük-ölçekli, moleküler süreçleri incelemeye götürmekteydi. Onun ilgi alanları, çağdaşı olan diğer sosyologlardan çok daha genişti: Estetik sorunları, sanat ve edebiyat (Rembrandt, Dante, Michelangelo, Stefan George, Rodin, Goethe üzerine deneme ve değerlendirmeler), mimarlık, insan yüzünün yapısı, modanın kültürel anlamı, düşüncenin şehir yaşamıyla ilişkisi (1903'te yazdığı "Metropolis ve Zihinsel Yaşam" adlı denemesi) üzerine geniş bir yelpazeyi kapsayan yazılar yazıyordu. Ancak onun kültür sosyolojisine en ciddi katkısı, Lukács ile Frankfurt Okulu'nun daha sonra yaptıkları şeyleşme ve kültür incelemelerini etkileyen bir çalışma olan *Para Felsefesi*'ydi.

Para Felsefesi, bir düzeyde, paranın modern sanayi toplumundaki toplumsal ve kültürel anlamının soyut, tarihsel-olmayan, genetik-olmayan, "fenomenolojik" bir analizidir. Simmel, Marx'ın çalışmasını biliyordu ve açık bir biçimde, kendi katkısını *Kapital*'i destekleyici, tarihsel materyalizm altında, ekonomik

yaşamın entellektüel kültüre bağlı faktörlerle ilişkilendirilmesinin açıklayıcı değerinin korunduğu, ancak bu ekonomik biçimlerin bizzat kendilerinin çok daha esaslı değerlerin, psikolojik akımların, hatta metafizik önkoşulların ürünü olarak görüldüğü bir hikaye kurucu olarak görüyordu (Simmel, 1978, s.56). Açıkçası, kültürel analiz kültür bilimlerinin yöntemlerini gerekli kılmaktaydı. Simmel, kültürün ekonomik yapıya; amaçlı toplumsal eylemin ifadesini bulduğu bir "form"a indirgenemeyeceğini düşünmüştü. Simmel'in sosyolojisi, dünyanın, formlar halinde düzenlenmedikçe, yapısız bir kütle olduğunu varsaymakta; dünyayı nihai olarak, kendisinin "büyük formlar" diye adlandırdığı şeyle kavramaktadır. Formlar, ham, dolayımlanmamış gerçekliğe bir şekil verip onu tutarlı bir düzene kavuşturur. Bu haliyle dünya, formlardan (sanat, bilim, din) meydana gelen ve çeşitlilik ile birliği sağlayan bir totalliktir: Formlar olmadan, yalnızca "içeriklerin ilgisiz biçimde, aynı anda yanyana konması"ndan başka bir şey görülmez.

Para Felsefesi, para ekonomisinin kültürel biçimleri dışsal nesnelere dönüştürmesini ve birey ile toplumun birliğini parçalaması yollarını irdelemektedir. Simmel'e göre, kültür, öznenin özellikle insani ve anlam katan bir faaliyetidir, zira "biz, nesneleri işleyerek, yani, doğal yapılarını gerçekleştirmenin ötesinde değerlerini artırarak, kendimizi de işlemiş oluruz... İnsan, nesneleri işlerken, onları kendi imgeleminde yaratır." Kültür, "şeylerin enerjilerinin doğa-üstü çoğalması" olarak, "*bizim* enerjilerimizin aynı biçimde çoğalmasının somutlaşmış halidir." Simmel'in nitelemesiyle "modern kültürün trajedisi", bilim, teknoloji ve sanatın eşzamanlı gelişmesi, bilginin mevcudiyeti ve bireysel kültürün gerilemesidir. "Nesnel kültürün zenginliği her gün ve her açıdan artmaktadır, oysa bireysel zihin, kendi gelişmesinin formları ve içeriklerini ancak kendini o kültürden daha da uzaklaştırarak zenginleştirebilir..." Ortaya çıkan sonuç, nesnel kültürün öznel kültür üzerindeki egemenliğidir (Simmel, 1978, s.446-448).

Böylece, insani amaçların ve anlamların alanı olan kültür, dışsallaşmış olmaktadır. Simmel, şehirleşme üzerine deneme-

sinde, maddi şeylerde somutlaşan muazzam kapsamdaki bir kültür ile öznenin bu süreci anlaması ve bilmesi arasındaki "ürkütücü dengesizliğe" dikkat çekiyordu. Ferguson ve Smith gibi Simmel de işbölümünün, bireyin, –nesnel kültürün büyümesiyle giderek daha zor başa çıkabilecek, "şeylerin ve güçlerin örgütlendiği, onları öznel biçimlerinden salt nesnel yaşam biçimine dönüştünnek üzere her türlü ilerleme, tinsellik ve değeri ellerinden alan– muazzam bir düzenekte basit bir dişli" haline gelen, "ihmal edilebilir bir nicelik" durumuna düşmesinden sorumlu faktör olduğunu saptamıştı (Simmel, 1950, s.422). Anlaşılacağı gibi, modern toplumun kültürü bireyin gruplara ve çevrelere sanayi-öncesi topluma göre daha çok katılmasına olanak tanımasına rağmen (birey artık, bireyselliğinin zararına olacak biçimde, tamamiyle akrabalık gruplarına ya da loncalara bağlı değildir), kültürel homojenlikten kültürel farklılaşmaya doğru giden bu değişim büyük bedellere mal olmuştur. Simmel, düalistik biçimde, uyum ile çatışmanın, çekme ile itmenin, sevgi ile nefretin eşzamanlı olarak somutlaştığı bir toplumlaşma nosyonu etrafında kurulmuş olan, diyalektik bir toplumsal gelişme anlayışı ortaya koymaktadır.

Şu halde Simmel, bir düzeyde, toplumsal gelişmenin, bireyi tamamiyle içine çeken egemen bir yapının bulunmadığı, merkezi olmayan bir kültüre yol açtığı görüşünü ortaya atmış oluyordu: Modern kültür, öz olarak, Simmel'e göre insani gelişmenin en önemli ölçütünü oluşturan karmaşık bir toplumsal çevreler bütünlüğüne çok yönlü bir katılımla ayırt edilmektedir. Ancak modern toplum kurumsal olarak merkezsizleştikçe, kültür de giderek rasyonalleşmekte, para ("renksiz ve kayıtsız haliyle") bütün değerlerin ortak paydası haline gelmektedir: Modern zihin hesap yapar; niteliksel değerlerin yerini niceliksel değerler alır; dünya matematik formüllerle sabitlenmiş, "istikrarlı ve kişilerüstü" zaman tarifeleriyle insani özü boşaltılmış bir dünyadır; dakiklik, hesap edilebilirlik ve kesinlik kültürün bütün alanlarını kaplamaktadır. Nesnel kültür ile öznel kültür arasındaki gerilime, adım adım, işbölümünün gelişmesi ve bir para ekonomisi damga vurmuştur. Simmel *Para Felsefesi*'nde, bu

parçalanma ve yabancılaşmanın, insan öznelerin insan özneler adına yarattığı kültürel nesneleri, "özerk hareketlilik" görünümü kazanmış olan özerk *şeylere* dönüştüren, özgül bir tarihsel kültürün sonucu olduğunu belirtmektedir. Modern insan, "yalnızca kişisel-olmayan hedeflerle öylesine kuşatılmıştır ki, giderek anti-bireyci toplumsal düzen fikrini (yani, sosyalist fikirleri) kabullenmeye koşullanmakta... kültürel nesneler, adım adım evrim geçirerek, öznel ruhun iradesini ve duygularını karşı karşıya koyabileceği alanların azaldığı, içiçe geçmiş, kapalı bir dünyaya dönüşmektedir." Bu nedenle kültürün gerçek trajedisi, yaratıcı özneyi bir nesneye çevirme, insan kültürünün ürünlerini şeyleştirme ve amaçlı insan eylemini fiilen ortadan kaldırma eğiliminde yatmaktadır (Simmel, 1978, s.296-297, 448-461).

Simmel'e göre, kültürel gelişme, kendiliğinden, hem para ekonomisinin sonucunda toplumsal ilişkilerin nesneleşmesini (modern şehir toplumundaki toplumsal ilişkiler, farklı bireyler arasında işlevsel bir mesafe doğuran parasal etkenlerle dolayımlanır), hem de bireylerin süreç içinde kendi emeklerinin ürünlerinden ayrılmalarını (öznenin nesneyle ilişkisi, para ve ona bağlı olarak meta değerleri aracılığıyla dolayımlanır) doğurmaktadır. Simmel'deki "mesafe" kavramı, onun genel kültür teorisi açısından önemlidir, zira insan özne, gerçekliği ancak kültürel nesnelerden uzak durarak kavrayabilir. Bir para ekonomisi, özellikle ileri kapitalist biçimler, bu mesafe duygusunu (sözgelimi, parasal alışverişin kişisel ve dolayısıyla psikolojik dolayımsızlığını fiilen azaltan kredi işlemleriyle) geliştirmektedir. Böylece kültürel gelişme, birbiriyle uyuşmaz çelişkiler etrafında yapılanmış olur: Simmel'in kültürel açıdan kötümser olmasının kaynağı, onun, insan potansiyelinin gerçekleşmesinin kısmen nesnel kültürün genişlemesine bağlı olduğunun, zengin içsel yaşantısıyla öznel kültürün, kültürün şeyleşmesinden fışkırdığının farkında olmasında yatar.

Simmel'in ekonomik rasyonalitenin kültürel etkilerini, para ekonomisinin giderek artan bir şekilde toplumsal yaşama nüfuz edişini analiz etmesi, Weber'in modernlik yaklaşımında bir yansıma bulmuştur. Weber, Simmel'in kapitalizmin ruhuyla ilgi-

li "parlak analizi"ne dikkat çekmesine rağmen, kendi rasyonalite analizini karşılaştırmalı tarihsel sosyolojiyle temellendirmekte ondan çok daha ileri gitmişti. Simmel'in analizi, bireylerin giderek rasyonalleşen bir kültür içinde gündelik yaşamın parçalı ve gelip geçici anlarını yaşamalarında odaklandığı halde, Weber rasyonaliteyi, tarihsel zaman ve mekân içerisinde varolan, geniş kapsamlı, kollektif bir süreç şeklinde kavrıyordu.

Weber "rasyonalite"yle neyi anlatmaya çalışıyordu? Weber bu terime muğlak, çok çeşitli anlamlar yüklemesine rağmen, asıl anlamı, özgül hedeflerin peşinden giderken mevcut araçların ve titiz hesapların yapılmasını anlatmaktadır. Kapsamlı biçimde rasyonalleşmiş bir gerçekliğin temeli, her türlü sihirli etkiden kurtulmuş olan, rasyonal ve yöntemsel eylemdir. Weber, Museviliği Doğu rasyonalitesinin dinsel kaynağı saymaktaydı: Museviliğin temelini oluşturan, rasyonal eyleme açık olan rasyonel bir etik ve dünyayla ilgili temel kavramları, Protestanlığın iç dünyaya hitap eden çileciliğinde iyice pekiştirilmişti. Protestanlık, disipline, kişiselliği yok etmeye ve hesaplamaya yaptığı vurgularla, dinsel inancın kendisini rasyonalleştirmekteydi: Kurtuluş, kişisel olmayan bir Tanrı'yla, güçlenen dünyevileşmenin ve dünyevi temeldeki "büyünün bozulması"nın maksat dışı etkileriyle bağlı hale gelmişti. Rasyonallik, toplumsal yaşamın bütün yönlerini (iş, bilim, politika ve hukuk) kaplamaya başlıyordu. Bu şekilde, rasyonel olma süreci, modern çoğulcu kültürü doyuran çok sayıda dünyevi inançlar ortaya çıkararak, modern-öncesi dünyanın tutarlı ve birleşik dünya görüşlerini temelden sarsmaktaydı. Dünya süreci "sihirli anlamı"nı kaybediyor ve onun yerine sadece varolarak, bir hiçliği gösteriyordu. Modern kültür, her birinin kendi iç mantığı, yapısı ve özerkliği olan, rekabet halindeki "değer alanları"yla -politik, ekonomik, entellektüel/bilimsel ve estetik/erotik (kişisel alan)- ayırt edilmiştir. Dahası rasyonalleşme süreci, "merkezi olmayan bir dünya"yı, başat bir dünya görüşü ve ideolojiden yoksun bir dünyayı, bireylerin dogmatik dinsel kısıtlamalardan özgür anlamlar üretmelerini sağlayan bir toplumsal düzeni mümkün hale getirmekteydi.

Weber'in rasyonallik tartışması, Simmel'in dar kapsamlı, kötümser perspektifiyle tam bir zıtlık içindedir. Çünkü, Weber'in rasyonallik teorisinde içkin olan şey, Aydınlanma'nın, bilimin değerlerinin toplumsal adalet değerleriyle birleştiğine ve eşitliğin insanın kurtuluşunu getireceğine duyduğu inançtı. Weber, bu "tözsel rasyonalite"yi, toplumsal yaşamın, "nihai değerler," idealler, tasarılar ve hedeflerle bağlı olan eylemle yapılanması olarak adlandırmaktadır. Ancak rasyonalleşme süreci çift yönlüdür: Tözsel rasyonalite, giderek "formel rasyonalite"nin pratik dayatmalarına, araçların amaçlar üzerindeki egemenliğine, nicel hesapların yaşamdaki amaçlara uygulanmasına bağımlı hale gelmektedir. Politik partiler, eğitim ve kültür kurumları, yönetim aygıtı; bunların hepsine, rasyonel açıdan hesap yapan bir uzmanlaşma egemen oluyordu. Bu tür gelişmeler, makinenin insan özerkliği karşısındaki zaferini gösterecekti. Modernliğin bu "demir kafes"i, bürokratik ideallerin yaşamın idealleri üzerinde tam anlamıyla tahakküm kurmasını mümkün hale getirmekteydi (Gerth ve Mills, 1948, s.280-293).

İnsan eyleminin alanı formel rasyonalite tarafından belirlenmesine rağmen, sırf bu yüzden tözsel rasyonalitenin özerklik ve özgürlük idealleri yok olup gitmezdi: Rasyonalitenin iki biçimi arasında; fikirler aracılığıyla yaratılmış "dünya imgeleri"nin rehberliğindeki toplumsal eylem ile parçalı, insani özü boşaltılmış bürokratik ideallere yönelmiş olan toplumsal eylem arasında sürekli bir gerilim vardı.

Toplumsal Eylem ve Toplumsal Sistem: Pareto

Weber ile Simmel, sosyolojik evrimciliğin pozitivizm ile determinizminin bütüncül/sistemik yaklaşımlarını eleştirerek, aktif insan özneyi yeniden keşfetmişlerdi. Daha önce görmüş olduğumuz gibi, iki düşünür de, gündelik faaliyetin sosyolojisine, toplumlaşma ile kültürün anlam-yapılarına ilgi duyuyordu. Simmel'in sosyolojisi aşırı derecede soyut ve atomistik bir toplumsal yapı anlayışını benimseme eğilimi nedeniyle eleştirilebi-

leceği halde, Weber, öznenin toplumla ilişkisine yaklaşımında daha kesin biçimde tarihseldi. Weber'in toplumsal eylem teorisi, kesin bir dille konuşacak olursak, bir toplumsal sistem teorisinden ayrılamaz. Nitekim onun Protestanlık üzerine incelemesinde, öznenin rolü, ekonomik bir sistem olarak, hem tarihsel hem sosyolojik özellik taşıyan nesnel bir yapı olan kapitalizmle ilişkisi çerçevesinde kavranmaktadır. Toplumsal eylem ile toplumsal sistem perspektifleri, Weber'in sosyolojisinde, verimli bir gerilim durumunda birarada bulunur.

Sosyolojik pozitivizm, toplumsal sistemi genellikle organizmacı bir çerçevede, içkin bir düzen ve denge ihtiyacı etrafında kurulmuş olan, dışsal bir kısıtlayıcı çıkış noktası olarak kavramsallaştırmıştı: Toplumsal eylem teorisi, insan fail kavramı temelinde daha iyimser içeriğiyle, öznenin anlam katan rolünü, daha geniş kapsamlı, dışsal sosyo-kültürel bütünle birleştirmeye çaba harcıyordu. Dolayısıyla Weber ile Simmel'in sosyolojisi, "sistem" nosyonunu "eylem"in zararına olarak özümseyen Amerikan İşlevselcilerinin daha sonra geliştirecekleri bütüncül determinizme zıt bir içerik taşımaktaydı.

Sistem kavramı modern sosyolojinin kurucularının (Tönnies, Simmel, Durkheim, Weber) ampirik ve tarihsel çalışmalarının pek çoğunda örtük biçimde varolmasına rağmen, on dokuzuncu yüzyıla özgü pozitivizmi, evrimciliği, sosyal Darwinciliği ve bilhassa Marksizmi eleştirerek, toplumu açık biçimde bir sistem olarak tanımlayan kişi, İtalyan sosyolog Vilfredo Pareto'ydu (1848-1923). Pareto'nun sosyolojisi, iradecilik ile determinizmin tuhaf bir karışımından oluşmakta; insan doğasını sabit görüp, aynı zamanda, *mantıksal olmayan* toplumsal eylemin ürünü bir toplum kavramı ortaya atan, kötümser ve kaderci bir anlayışın lehine olarak, toplum teorisindeki hümanist geleneğin (özellikle Vico'nun) reddini temsil etmektedir.

Sosyoloji tarihinin tartışmalı bir siması olan Pareto (Mussolini ona İtalya Senatosu'nda bir sandalye önermiş, ama o bu öneriyi geri çevirmişti), entellektüel kariyerine mühendislik, matematik ve doğa bilimleriyle başlamış, yaşamının daha sonraki bölümlerinde iktisadın ve sosyolojinin cazibesine kapılmış-

tı. İlk dönemki çalışmaları, pozitivizmin ve sosyal Darwinciliğin etkilerini yansıtıyordu ve bu izler daha sonraki yazılarında da görülebilirdi. Durkheim gibi Pareto da, olguyu değerlerle karıştıran metafizik teoriler ya da spekülatif doktrinlerle değil, *olgularla* ilgiliydi. *Sosyalist Sistemler* (1902), Marksizmle ilgili, bir yandan Marx'ın sosyolojik sınıf ve sınıf çatışması teorisini överken, öbür yandan onun bilimsel bir sosyalizm ve genelde toplumu konu alan bilimsel bir teori kurma iddiasını reddeden düşmanca bir eleştiriydi. Pareto 1916'da, dev çalışması olan *Genel Sosyoloji Dersleri*'ni yayınlamıştı. Bu yapıt, Durkheim ve Weber'in çağdaş sosyolojisiyle çarpıcı bir karşıtlık içinde, sanayi toplumunun özgül tarihsel gelişmesinden daha ziyade, ilk çağlardan itibaren insan toplumu ve kültürünün tarihini ele almaktadır. Pareto'ya göre, tarih, geçmişi didik didik ederek, genel, kaba teoremlere uygun örnek ve kanıtları aramalıydı. Pareto, *Genel Sosyoloji Dersleri*'nde baştan sona, tarihsel bağlamından koparılarak doğrulamanın temeli olarak kullanılan keyfi örneklere dayalı "sosyolojik yöntemin kuralları"na kibirli bir hor görüyle yaklaşmaktadır. *Genel Sosyoloji Dersleri*, ampirik araştırmalardaki yoksulluğuyla, titizlikle derlenip sistemli bir düzene sokulmuş özgül toplumsal-tarihsel verilerin olmayışıyla, ayrıca, kendisinden önceki sosyolojiye utanılacak derecede tepeden bakan bir küçümsemeyle ayırt edilmektedir. Pareto, on dokuzuncu yüzyılın ilerleme teorilerini reddediyor, Aydınlanma'nın felsefi rasyonalizmini mahkûm ediyor, insancıl felsefe ve modern kitle demokrasisiyle alay ediyordu. Marksizm ve liberalizm gibi politik teoriler yalnızca popüler oldukları, dolayısıyla psikolojik bir açıklamayı gerektirdikleri için ilgiye değerdi. Pareto'nun hümanizme ve kollektivist demokrasiye duyduğu düşmanlığın kaynağı, tarihsel gelişmenin, pasif kitleler üzerinde tahakküm kuracak vasıflarla donatılmış olan "aktif azınlıklar"ın eseri olduğu inancıydı.

Pareto'nun sosyolojisi iki temel ilke etrafında örülmüştü. Birincisi, tümevarım yöntemini kullanıp deneye ve gözleme dayanan, mantıksal-deneysel çizgideki bilim anlayışıdır. Sosyolojinin amacı, "olguları deney ve gözlemle resmeden teorileri keş-

fetmekti" (Pareto, 1963, s.1511). Öyleyse Pareto, toplumsal hareketlilik fenomenini tartışan ilk toplum bilimcilerden birisi olmakla birlikte, toplumsal gruplarla toplumların yükselişi ve düşüşü konusundaki argümanlarını destekleyen kanıtlar olarak, büyük ölçüde spekülatif gözlemlerden alınmış anekdotları gösteriyordu (*Genel Sosyoloji Dersleri*, başka konuların yanı sıra, Roma'nın gerilemesi, Reform hareketinin gelişmesi, on üçüncü yüzyıldaki Venedik ile on dokuzuncu yüzyıldaki Almanya, 1789 Fransız Devrimi ve İngiltere'deki genel oy hareketine el atmaktadır). Pareto bu bakımdan, Weber ya da Durkheim'dan ziyade Comte'a yakındır.

Pareto'nun, pozitivizmi eleştirdiği halde, doğa bilimini sosyolojinin temeli sayma konusunda Weber'den ayrıldığına da dikkat çekilmelidir: Sosyolojik incelemenin temel çıkış noktası olarak deneyime dayalı bir nesnel dünyanın vurgulanması, yorum ve anlam problemini sosyolojik analizden çıkarıyordu. Pareto'nun görüşünce, sosyal bilimler henüz doğa bilimlerinin mantıksal-deneysel yönteminin kesinliğine ulaşmış değildir.

Pareto'nun ikinci ilkesi, toplumu bir sistem olarak görmesidir: Pareto sürekli biçimde, insan toplumunu bir bütün olarak; ama, nesnel toplumsal yapılar ve kurumlar temelinde değil, daha çok, mantıksal olmayan çoğul eylemlerin sentezi olarak analiz etmenin zorunluluğunu vurguluyordu: *Genel Sosyoloji Dersleri*'nde, Weber'in sosyolojisini simgeleyen, kültürel kurumların ve onların ekonomik yapılarla ilişkisinin ampirik-tarihsel analizine yaklaşan hiçbir gösterge yoktur. Kaldı ki Pareto, toplumsal bütünün farklı öğeleri arasında meydana gelen özgül değişim süreçlerini saptamaya da ilgi duymamaktadır. Herhalde Pareto'nun en çarpıcı başarısı, toplumu, soyut, tarihdışı ve son kertede sosyolojik-olmayan terimlerle bir sistem olarak tanımlamasıdır. Pareto'ya göre, toplum bir birliktir; "tekbiçimlilik koşulu bazı bireylerde çok güçlü, bazılarında daha az güçlü, bazılarında çok zayıf, çok küçük bir azınlıkta ise neredeyse sıfır düzeyinde olduğu için" toplum asla tam olarak bütünleşmiş değildir. Başka bir deyişle, toplum, psikolojik güçlerin ürünü, insan doğasından kaynaklanan mekanizmaların sonucudur (Pareto,

1963, s.1727).

Pareto'nun gözünde sosyoloji, mantıksal olmayan eylemlerin (sosyologların büyük ölçüde göz ardı etmiş olduklarına inandığı bir kategoriydi bu) incelenmesiydi. Mantıksal olmayan eylem, değerler, inançlar ve duygular alanına gönderme yapmaktaydı. Pareto, kendi toplumsal sistem analizinde, özellikle bu öğeler, yani, toplumun doğasını belirleyen parçalar üzerinde duruyordu. Bireyler ya da aktörler, sistemin molekülleriydi; onların eylemleri, çevredeki insani-olmayan güçler, ama daha önemlisi, sistemin kendisinin içkin özellikleri (çıkar, bilgi, "tortular" ve "türemler") tarafından etkileniyordu. Pareto *Genel Sosyoloji Dersleri*'nde genel olarak son iki kategoriyle ilgilenmekteydi. Toplumsal sistem, tortuların ve türemlerin genel nüfus içindeki dağılımına göre bir denge durumuna ulaşmaktaydı.

Pareto bu terimlerle neyi kasdetmektedir? Tortular, o içgüdülerle karıştırılmaması gerekmesine rağmen, "insanlardaki belirli içgüdülere denk düşmektedir": Tortular, toplumun devamlılığını sağlayan duygu ve içgüdülerin dışavurumlarıdır; çok daha değişken olan türemler ise, olayların öznel açıklamasına yakın olan, bireylerin kendi davranış ve inançlarını açıklamak amacıyla kullandıkları rasyonalleştirmelerdir. Pareto altı grup tortu saptamıştır: uyuşma içgüdüsü; grupların ya da kümelerin sürekliliği; duyguların dinsel vecd hali gibi dışsal eylemlerle dışavurulması; toplumsal mertebe, özveri, çilecilik gibi toplumsallık tortuları; kaybedilmiş bütünlüğü tekrar kazanmaya yönelik eylemleri doğuran kişisel bütünlük tortusu; son ve altıncı grup olarak, cinsel tortular. Bu altı grup alt bölümler şeklinde ayrıca sınıflara ayrılmaktadır, ancak burada önem taşıyan nokta, Pareto'nun sınıflandırmasının hem keyfi olması hem de entellektüel açıdan kısır kalmasıdır. Örneğin, on iki ya da daha fazla grup yerine neden altı grubun tercih edildiğine ilişkin olarak hiçbir açıklama yapılmaz. Pareto, kendi kavramlarını ayrıntılı ampirik ve olgusal analizlerle doğrulamaya da çalışmaz: Sözgelimi, dördüncü kategorideki tortuları tartışırken şu gözlemlerde bulunur:

> Mertebe sıralamasında üstlerin olduğu kadar altların duygularını da hayvanlarda gözlemlenebilmektedir. Bu duygular insan toplumlarında son derece yaygındır... karmaşık nitelik taşıyan hiçbir insan toplumu onlar olmadan varlığını sürdüremez. Üst ve ast ilişkileri, form olarak değişmekle birlikte, görünürde bütün bireylere eşitlik tanıdığını ilan eden toplumlarda bile korunmaktadır. Mertebe sıralamasında tepede olan politikacılardan dipteki politikacılara kadar adım adım bir inişin görüldüğü bu tür toplumlarda bir tür geçici feodalizm egemendir. Bundan kuşku duyan birinin sadece, İtalya'da ve Fransa'da... sanat, bilim ve kamu hizmetleri alanında bir yerel "patron"un... gücün desteği olmaksızın bir şeyler elde etmeye çalışması yeterlidir (Pareto, 1963, s.686).

Pareto'nun *Genel Sosyoloji Dersleri*, bu tür basmakalıp sözlerle doludur: Tortuların özgül bir toplum ya da sınıf içindeki dağılımını yansıtan önermeler, edebi ve klasik kaynakların yanı sıra gazetelerden alınan örneklerle verilmiştir. Tortular gözlemlenebilir olmasına rağmen, hiçbir zaman tarihsel açıdan analiz edilmemiştir: Pareto, tortuların sabit kaldığını, tarihsel değişimin sonsuz tekrara dayalı bir değişim olduğunu varsaymakta; evrim teorisini reddederken de, tarihsel ve toplumsal formlar değişse bile, içsel güçlerin daima aynı kaldığı sonucuna vararak, kötümser bir tarihsel döngü teorisini savunmaktadır. Bu içsel güçler tortulardır. Bir nüfus içinde, birinci kategorideki uyuşma tortuları ile ikinci kategorideki kümelerin sürekliliği tortularının dağılımı, fiilen toplumsal dengenin doğasını belirlemektedir. Pareto'ya göre, sınıflararası dolaşım, seçkinlerin, özellikle "yönetici sınıf"ın (yönetimin bir dalında bulunanlar) içindeki birinci ve ikinci kategorideki tortuların oranına bağlıdır.

Öyleyse tarih "aristokrasiler mezarlığı"dır, çünkü bütün seçkinler, yalnızca sayı bakımından değil, aynı zamanda, "güçlerini kazanmalarını ve onu elde tutmalarını sağlayan tortuların oranındaki" azalma nedeniyle "kuvvetlerini kaybetmeleri anlamında niteliksel bakımdan" da doğallıkla çürüyüp yozlaşırlar. Seçkinler, kendilerine miras kalmış olan zenginlik ve gücü yo-

günlaştırarak, aslında yeteneklerin özgürce dolaşımını engelleyen süreçlerle kendilerini güçsüzleştirirler. Yönetici sınıf, "yönetim işlevlerini üstlenmeye ve güç kullanmayı istemeye uygun tortulara sahip olan" alt sınıflar içindeki "üst öğeler"in aşağıdan yükselmesi sonucunda eski gücüne kavuşmaktadır. Pareto bu süreci tarihsel açıdan kaçınılmaz ve doğal görüyordu:

> Sınıflararası dolaşım nedeniyle, yönetici seçkinler her zaman ağır ve sürekli işleyen bir köklü dönüşüm halindedir. Bir nehir gibi, hiçbir zaman bugün olduğu yerde durmazlar. Zaman zaman ani ve şiddetli sarsıntılar görülür. Böylece sel olur; nehir, yatağının dışına taşar. Ondan sonra, yeni yönetici seçkinler yeniden ağır bir dönüşüme girmeye başlarlar. Sel çekilmiş, nehir yeniden normal akışına geçmiştir (Pareto, 1963, s.1430-1431).

Böylece devrimler, toplumu eski dengesine kavuşturur ve tamamen dağılmasını önlerler. Sınıfsal hareketliliğin yavaşladığı ya da tamamen yok olduğu bu tür durumlarda çatışmanın ve gücün rolü belirleyici bir hal alır. Demek ki Pareto'nun sistem ve değişim anlayışı, yüzeysel olarak, Marx'ın, toplumsal istikrarın egemen sınıfın alt sınıfların en iyi beyinlerini saflarına katması ölçüsünde artığı nosyonuna benzemektedir. "Tabi konumda olan sınıftaki, aynı yeteneklere sahip, aynı sanatlarda usta bireylerin çoğunu başarıyla kendi saflarına kattığı zaman bir yönetici sınıfı devirmek çok daha zordur, çünkü "lidersiz, yeteneksiz ve örgütsüz kalmış tabi sınıf, hemen hemen hiçbir zaman sürekli bir rejim kuramayacak kadar güçsüzdür" (Pareto, 1963, s.1516-1517). Böylece tahakküm, hakim sınıfın, Weber'in gözünde çok önemli bir yer tutan öznel, konsensüse dayalı boyutu göz ardı eden Makyavelci bir anlayışla, gücü ve hileyi birarada, akıllıca kullanma yeteneğine göre tanımlanmış olmaktadır.

Genel olarak bakıldığında, en dayanıklı hakim sınıf birinci ve ikinci kategorideki tortuları birleştirecektir. Pareto bu noktada bireyleri iki gruba ayırır: Eylemleriyle politik alana egemen olan aslanlar ile tilkiler. Aslanlar, terimin kendisinin de akla ge-

tirdiği gibi, çıkarlarının peşinde koştururken güce başvurmaya hazır ve ikinci kategorideki tortular (aileye ve gruba sadakat, dayanışma ve yurtseverlik) bakımından güçlüdürler./Tilkilerin yöntemleri ise daha dolambaçlıdır; amaçlarına kurnazlık ve manipülasyonla, ekonomik ve politik kurumları denetleyerek ulaşırlarken, yeniliklere ve entrikalara başvururlar. Tilkilerin ideoloji ve propagandayla, değişik fikirleri tekrar tekrar biraraya getirerek, gücü muhafaza etme ihtimalleri daha fazladır. Oysa ikinci kategorideki tortular belli ki daha önemlidir ve Pareto bunların, "toplumun temellerini oluşturup, onun sürekliliğini sağlayan kavgacı ruhu kamçıladığını" vurgulamaktadır. Toparlarsak, ikinci kategorideki tortuların üstünlüğü, kaçınılmaz olarak yönetici tilkiler sınıfının yerini alacak olan alt sınıfların hak iddialarını çoğaltacaktır; bu durumda ikinci kategorideki tortular zayıflamışken, birinci kategorideki tortular güçlenmiştir. Sonuçta yönetici sınıf güce giderek daha az başvurabilecek duruma gelir ve istikrarsız bir denge ortaya çıkar. Pareto, modern kitle demokrasisini, yönetici sınıfın "birinci kategorideki tortular bakımından aşırı derecede zengin", oysa "ikinci kategorideki tortular bakımından acınacak derecede yoksul" olduğu bir toplum biçimi şeklinde açıklamıştır. Bunun sonucu, yaygın bir çürüme, "ödlekçe insancıllık," karakter yozlaşması ve "hakim sınıfın boyunduruğunu kırmak üzere şiddete başvurmaya hem istekli hem de buna gücü olanlara bir kapı" açmaktır (Pareto, 1963, s.1824, 1556, 1797).

Anlaşılacağı üzere, sınıflararası dolaşım uygarlık tarihini anlamanın asıl anahtarıdır. Tortular ve türemler, eylemi somutlaştırdıkları için, toplumsal sistem içinde değişimi gerçekleştirecek olan "enerji"yi sağlar. Toplum böylece, çeşitli öğelerin birbirine göre hareket etmesiyle belirlenmiş olur; bir sistem, bir bütün olarak toplum da öğelerin kendilerine göre hareket eder. Toplumsal yapılar asla tesadüfi bir şekilde oluşmadığı gibi, sistemin içkin, yapılanmış özelliklerinden çıkar. Haliyle değişim de dışsal değildir; değişimin kaynağı, toplumsal sistemi oluşturan öğelerdir.

Pozitivizm, toplumu, mekanik biçimde birbirine bağlı ha-

reket eden değişik öğeler arasındaki dışsal ilişkilerin ürünü saydığı halde, Pareto, toplumsal sistemin kurucu öğelerinin içkin, aktif özelliklerini yakalamıştı. Yine de Pareto'nun sosyolojisi, nihai olarak bir çıkmaza saplanmaktadır. Zira, tortular bir nüfus içinde tamamen eşitsiz biçimde dağılmış olmasına rağmen, onların evrensel ve statik nitelikleri, modern sanayi toplumlarının karmaşık yapılarına ışık tutmaktan ziyade iyice anlaşılmaz bir hale getirir. Pareto'nun yönteminin tipik bir göstergesi, on dokuzuncu yüzyılın sonlarındaki Almanya ile Fransa'nın ekonomik gelişmesini, birinci ve ikinci kategorideki tortuların zayıflığına ya da yoğunluğuna bağlayarak açıklamaya kalkışmasıdır: Bütün insanlar, bütün toplumsal sınıflar, soyut tortular kategorisine göre analiz edilmiş; Simmel'in sosyolojisinde son derece canlı bir şekilde gösterilmiş olan, toplumsal sınıflar ile toplumsal grupların içsel, yapısal karmaşıklığı özcü toplumsal-psikolojik güçlere indirgenmiştir. Bu durumda Pareto'nun toplum teorisi, insan toplumunun ve onun tarihsel açıdan özgül gelişme tarzlarının sosyolojik bir açıklaması olmaktan ziyade, herşeyi kapsayıcı, spekülatif bir tarih felsefesidir. İnsan kültürünün zenginliği ve çeşitliliği, psikolojik bir insan özne teorisinde özümlenmiştir ve burada eylem, toplumsal ve iletişimsel özelliklerinden arındırılıp, kötümser ve determinist bir toplumsal sistem nosyonunun boyunduruğuna vurulmuştur.

6

SINIF SOSYOLOJİSİ VE TAHAKKÜM

Sosyolojik teorinin temelleri Durkheim, Weber ve Simmel'in çalışmalarıyla atılmıştı. Adı geçen bu sosyologlara göre, inceleme nesnesi sanayi toplumu, özellikle de toplumsal birlik, meşruiyet ve demokrasi sorunlarıydı. Bu sosyologlar, sanayi-öncesi topluluk ve kültürlerden büyük ölçekli sanayiye dayalı şehir topluluklan ve kültürlerine geçişte, bürokratikleşme, rasyonalleşme, yabancılaşma ve hızlı toplumsal değişimin sivil toplum içinde yarattığı gerginlik ve çatışmalara ilgi duyuyorlardı. Toplumsal gelişme, örtük biçimde diyalektik açıdan analiz edilmişti: Bir yanda giderek artan toplumsal karmaşıklık, özerk bireysellik ile kültürün zenginliği, öbür yanda kollektivizm, uyumluluk ve kısır, hesapçı kültür vardı. Toplum hem eşzamanlı hem artzamanlı olarak teorize ediliyordu; toplum, değerler ve insani eylem etrafında gevşek biçimde bütünleşmiş olan bir yapıydı. Weber, Simmel ve daha az bir ölçüde Durkheim, toplumu bir yapı ve aktif insan öznelerin katıldığı bir süreç olarak irdelerken, otorite ile tahakkümün nesnel, kurumsal temelini, onun insani eylemle ilişkisi çerçevesinde irdelemeye yönelmişlerdi.

Tahakküm kavramı ile onun ekonomik ve toplumsal kurumlarla ilişkisi, Saint-Simon'la Alexis de Tocqueville (1805-1859) tarafından, Fransız Devrimi'nin politik yan etkileri dikkate alınarak analiz edilmiş olduğu halde, kapitalist sanayi toplumunda tahakkümün ilk sistematik teorileştirilmesini ve sosyolojik açıklamasını yapan kişi Marx'tı. Comte ile Spencer, toplumsal çatışma, sınıf yapısı ve güç paylaşımı konularının sosyo-

lojik açıdan incelenmesine birkaç içgörüyle katkıda bulunmuşlardı: Organizmacı evrimcilik, toplumsal düzene, konsensüse ve dengeye duyduğu ilgiyle, dikkatleri güç, çatışma ve ideolojinin (varolma mücadelesi olması dışında) toplumsal yaşamda oynadığı rolden uzaklaştırıyor; toplumsal düzenin (piyasa ekonomisinin gizli elinin devreye girmesiyle, bireysel çıkarların evrensel bir yararda sentezinin yapılmasının sonucunda) sorunsuz olduğunu ya da otokratik biçimde (Comte'un Pozitivist Kilisesi) yukarıdan dayatıldığını varsayıyordu. Vurgunun toplumsal farklılaşma kavramından Marx, Durkheim, Weber ve Simmel'de işbölümü kavramına kayması, dikkatleri sanayi toplumu içindeki çıkar çatışmaları ile sınıfsal bölünmenin doğurduğu uzlaşmazlıklara çevirmekteydi.

Marx'ın Tahakküm Teorisi

Marx, sanayi toplumunun sınıfsal doğasını ya da egemen ve tabi sınıflar arasında çıkan çatışmaları ilk vurgulayan yazar değildi. "Benim yeni olarak yaptığım şey," diye yazıyordu Marx, "(1) sınıfların varlığının yalnızca üretimin gelişmesindeki özgül tarihsel aşamalarla bağlı olduğunu, (2) sınıf mücadelesinin kendiliğinden proletarya diktatörlüğüne yol açtığını, (3) bu diktatörlüğün kendisinin, bütün sınıfların ortadan kaldırılıp sınıfsız bir topluma gidilmesine geçişten oluştuğunu kanıtlamaktı" (Marx ve Engels, tarihsiz, s.86). Marx bu formülasyonla (özel mektuplaşmalarda ifade edilmiş, dolayısıyla yayınlanması asla düşünülmemiş bir görüştü bu), sosyalizme geçişte devletin merkeziyetçi rolü hakkında dogmatik bir bakış açısını yansıtmaktaydı. Marx ve Engels *Komünist Manifesto*'da politik iktidarı "bir sınıfın başka bir sınıfı ezmesini sağlayan örgütlü güç" diye tanımlarlarken, modern devleti "bütün burjuvazinin ortak işlerini yürüten bir komite" şeklinde tarif etmişlerdi. Bu formülasyonda içerili olan düşünce, iktidarın ekonomik kaynaklara sahip olmaktan geldiği ve sınıfsal çıkarların bir yansımasından ibaret olduğudur. Demek ki sınıfsal tahakküm, ekonomik eşit-

sizliğe dayalı olan sınıfsal uzlaşmazlıkların ürünüdür. Marx, ekonomik eşitsizlik ile sömürünün, basit kabile komünizminin ötesinde bütün üretim tarzlarının ayırt edici özelliği olduğunu vurgularken, tüm toplumsal ilişkileri ekonomik ilişkilere dönüştüren üretim tarzı yalnızca kapitalizmdi. Kapitalizm-öncesi toplumlarda, örneğin serf ile toprak sahibinin ilişkisi, ekonomik olduğu kadar kişisel bir bağla yürüyordu: Toprak sahibinin sınıfsal tahakkümü, feodal kölelik ve vassallık bağlarına, kapitalizmin yıktığı kişisel etkilere, "insanı 'doğal üstleri'ne bağlayan karışık feodal bağlara" dayalıydı ve bireyler arasındaki tek bağ olarak sadece çıplak özçıkarı bırakıyordu. Marx, kapitalizmdeki sınıfsal ilişkilerin, iktidarın giderek belli başlı birkaç ekonomik ve politik kurumda yoğunlaşması sonucunu doğurarak "basitleşmesi" ve "evrenselleşmesi"nden bu anlamda söz etmiştir.

Marx üç tahakküm biçimini birbirinden ayırmaktaydı: ekonomik, toplumsal ve politik tahakküm. Ekonomik ve toplumsal tahakküm, *sermayenin* kurumların genel işleyişini belirlemesinin yollarını anlatırken, politik tahakküm devletin burjuva egemenliği adına hangi yollarla bir hukuksal çerçeve yaratıp onu koruduğunu gösterir. Marx "ideolojik tahakküm" terimini hiçbir zaman kullanmamış olmasına rağmen, bu düşünce onun ideoloji analizinde, özünde demokratik kurumların yükselişiyle kapitalizm için meşruiyet sağlama ihtiyacını anlatırken örtük biçimde bulunmaktadır.

Marx, *Kapital*'de, sermayenin bağımsız bir güç olma özelliğiyle hareket ettiği, kapitalist sınıfın bütün artı emeğe ve artı ürüne doğrudan, "sermayenin emek üzerindeki tahakkümü"nü çoğaltan yollarla el koyduğu bir sistem olarak bir kapitalist toplum tarifi yapmıştı. Saint-Simon gibi o da, politik kurumların temel ekonomik çıkarları ifade ettiğini savunuyordu; ekonomik ve politik kurumları niteleyen şey, tam bir işlevsel denklik ilişkisiydi. Aynı doğrultuda *Komünist Manifesto*'da, politik iktidar konusunda, devletin -"politik toplum"un- özel mülkiyetin haklarını koruyup savunan ideolojik bir kurum olarak kavramsallaştırıldığı, basit, karşılıklı bir temel-üstyapı modeli ortaya atıl-

maktadır. Devlet bir sınıf devletidir. Yalnız Marx, daha sonraki yazılarında, bilhassa çağdaş Britanya ve Fransa tarihini çözümlerken, egemen bir sınıf içindeki farklı fraksiyonları birbirinden ayırıp, devlet aygıtının genellikle burjuvazi tarafından değil, kendisinin "yönetici sınıf" diye adlandırdığı kesim tarafından denetlendiği düşüncesini ortaya atarak, daha karmaşık bir iktidar modeli geliştirmişti.

Buna paralel olarak, Britanya politik sistemini analiz ederken, Tory partisi soyluluğun partisi durumunda kalmasına rağmen, onun yine de burjuvazinin politikalarını uyguladığını ileri sürüyordu: "Bütün aristokrasi, burjuvazinin çıkarları doğrultusunda yönetme gerekliliğine inanmış durumdadır; ama aynı zamanda, burjuvazinin idareyi ele almasına izin vermemeye de kararlıdır" (Marx ve Engels, 1962, s.351-358). Egemen sınıf, hakim olan ve olmayan fraksiyonlarından oluşmaktadır: Hakim sınıf -yöneten sınıf- iktidarı devlet aracılığıyla ve on dokuzuncu yüzyıl İngiliz burjuvazisi gibi ekonomik açıdan egemen olan sınıf adına kullanır. Benzer bir şekilde Engels de Alman Junkerlerinin, sanayileşmekte ve modern bir burjuva toplumuna dönüşmekte olan bir Almanya'nın yönetici sınıfı olduğunu anlatmaktadır: Yükselen burjuvazi ile yeni ortaya çıkan proletarya arasındaki çıkar çatışması, bütün topluma karşı devlet aygıtını yükselterek aşılmıştı.

Marx, *Grundrisse*'de, sınıfın bu içsel karmaşık yapısının ekonomik düzeyde de söz konusu olduğuna parmak basıyordu: Kâr iki ayrı gelir biçiminden oluşurken, finans ve sanayi kapitalistlerinin varlığı "bu olgudan başka bir şey ifade etmemektedir" (Marx, 1973). Dolayısıyla egemen sınıf hiçbir zaman homojen bir bütün değil, farklı ve potansiyel açıdan uzlaşmaz çıkarlardan meydana gelen bir yapıdır. Aynı şekilde, sınıf iktidarı ile ekonomik tahakküm arasında basit bir mekanik ilişki yoktur: İktidar, ekonomik güçlerden farklı bir tempo tutturarak, sınıfsal çıkarlar bakımından bir özerkliğe sahip olmayı başaran politik kurumlar dolayımıyla vardır.

Devlet ve Sınıf Tahakkümü

Tahakküm teorisi Marx'ın yazılarında kesinlikle sorunsuz bir açıklığa sahip görünmektedir: İktidar, ekonomik yapının politik toplum içindeki yansımasıdır. Ancak Marx'ın çalışmalarında geliştirildiği biçimiyle tahakküm teorisini analiz ederken, Marx'ın polemik yazılarını, tarihsel ve bilimsel çalışmalarından, dahası Engels'in çalışmalarından ayırmak açıkça temel bir önem kazanmaktadır.

Engels genelde tahakküm konusunda kaba, indirgemeci bir teori savunuyordu. *Anti-Duhring* ve *Bilimsel ve Ütopyacı Sosyalizm* gibi popüler Marksizm özetleri ile *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* gibi tarihsel incelemeleri *Komünist Manifesto*'da ana hatları çizilen konumu yeniden ifade etme eğilimindedir. Öte yandan, Marx'ın erken dönem yazılarında (1841-1845) ana hatlarıyla belirtilmiş olan devlet anlayışının *Komünist Manifesto*'nun bakış açısından farklı olduğu da vurgulanmalıdır. Marx'ın ilk yazılarında devlet, kamusal yaşam ile özel yaşam, genel çıkarlar ile tikel çıkarlar arasındaki çelişkiye temellenmiş olan yabancılaşma alanına sokuluyordu. Marx, 1844'te, sivil toplumdaki yaşamın toplumsal olmayan doğasının, özel mülkiyet, ticaret ve sanayinin güçlerinin yarattığı egoizmin, modern devletin "doğal temeller"ini oluşturduğunu ileri sürmüştü. Devlet, basitçe, burjuva sınıfının mülkiyetini ve çıkarlarını güvence altına almak üzere kendiliğinden benimsediği örgütlenme biçimi değil, sivil toplumun yabancılaşmış toplumsal ilişkilerinden gelişen bir kurumdu.

Bununla birlikte, Marx'ın devlet konusundaki en önemli çalışmaları tarihsel incelemelerdir: *Louis Bonaparte'ın On Sekizinci Brumaire'i* (1852), *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri* (1850) ve Paris Komünü hakkındaki analizleri (1871-1872). Marx, ilk başta, kapitalizm incelemesini, devlete adanmış olan son bir ciltle tamamlama niyetini taşımakla birlikte, ekonomik analizi bitiremeden önce ölmüştü. Bu anlamıyla, Marx'ın çalışmalarında bir devlet teorisi ya da ekonomik analiziyle karşılaştırılabilecek türde bir devlet sistemi analizi yoktur. Belki bu nedenden

dolayı, Marx'ta devlet hakkında, sınıf iktidarı olan devlet görüşünden özerk bir kurum olarak devlete kadar, çok sayıda farklı anlayış rahatlıkla bulunabilir. Dolayısıyla, Marx'ın tutarlı bir kapitalist tahakküm teorisi geliştirememiş olduğunu akılda tutarsak, devlet teorisine de en iyi biçimde, çelişkili olmasına rağmen birbirine bağlı da olan iki temada odaklanarak yaklaşabiliriz: (1) İnsanın kurtuluşu, devlet tahakkümünden bağımsız olarak sivil topluma bağlıdır; (2) kapitalizmin ilga edilmesi doğal olarak otoritenin merkezileşmesini içerir.

Marx'ın ilk dönem yazılarında, devlet sivil toplumdan ayrılmış durumdadır: Devlet sivil toplumun durumunu yansıtmakta ve aslında onun "resmi ifadesi" şeklinde tarif edilmektedir. Marx, "Yahudi Sorunu Üzerine" başlıklı denemesinde, Hegel'in sivil toplum kavramını benimser ve onun yaratılmasını "modern dünyanın başarısı" sayarken, devleti, bürokrasiyle birlikte, toplumsal birliği yaratan kurum olarak tanımladığı için de Hegel'i eleştiriyordu. Hegel'in sivil toplum nosyonu büyük ölçüde on sekizinci yüzyıl tarihçileriyle politik ekonomistlerinin yazılarından alınmış olsa da, Adam Smith'in sivil toplumu birbiriyle çatışan tekil çıkarların "gizli bir el"in işleyişiyle bir birlik halinde sentezinin yapıldığı uyumlu bir alan şeklinde tanımlamasına özellikle eleştirel bir açıdan yaklaştığı açıktı. Hegel, sivil toplumu, oldukça farklı bir biçimde, kendi başlarına toplumsal düzen ve birlik yaratamayan, oluşum halindeki kurumlar olarak tanımlıyordu. Bu düşüncelerin bir kısmı Marx'ın devlet ve sivil toplum teorisine de yansımıştı; Marx'ın erken dönem yazılarında, işçi sınıfının toplumun dışında ve tamamen yabancılaşmış bir durumda olduğu, işçilerle toplumun bütünleşmesinin sadece total bir devrimle ve –üstü kapalı bir dille– yardımsever bir devletin müdahalesiyle gerçekleşebileceği anlatılmaktadır. Marx *Kapital*'de ise farklı bir resim çizmişti: Sanayi işçileri, sınıf ile devletin ilişkisini dolayımlayan kendilerine özgü kurumları; sivil toplumda odaklanmış olup, demokratik biçimde örgütlenen kurumları geliştirmeyi başaracaklardı. Öyleyse, Marx'taki kapitalist toplumsal ilişkiler analizi, işçi sınıfının, demokratik kurumları sayesinde, sosyalist dönüşümün temelini oluşturabi-

leceği ihtimalini düşündürmektedir.

Bu tema, Marx'ın düşüncesindeki anarşist bir öğeyi gösterir. Onun Paris Komünü üzerine yazıları, bu bakış açısının savunulmasıyla özellikle dikkat çekicidir. Yine de burjuva devletinin sınıf iktidarının somutlaşmış hali olduğunu ve ancak merkezileşmiş sosyalist devlet (yani Marksist Leninizm) tarafından değiştirilebileceğini öngören etkili Marksist devlet teorisinin kaynağı Marx'tan ziyade Engels'in yazılarıdır. Engels, ekonomik öğenin "son kertede" belirleyici olduğunu çok çıplak bir dille ifade etmişti ve bu onu, devleti "üretimi denetleyen sınıfın ekonomik ihtiyaçları"nın oldukça yoğunlaşmış bir biçimdeki somutlaşmış hali olarak nitelemeye, devletin tarihsel gelişmesini de ekonomik güçlerin kendiliğinden ürünü olarak değerlendirmeye götüren indirgemeci bir argümandı. Modern devlet, "burjuva toplumunun, kapitalist üretim tarzının dışsal koşullarını tek tek kapitalistlerin olduğu kadar işçilerin saldırılarına karşı da desteklemek amacıyla büründüğü" örgüttü. Engels'e göre, devlet basitçe "bir kapitalist makine, kapitalistlerin Devlet'i, tüm ulusal sermayenin ideal kişiselleşmiş haliydi" (Marx ve Engels, 1962, s.148-149). Devlet, "son kertede", üretimi denetleyen sınıfın ekonomik ihtiyaçlarını yansıtmaktaydı; sınıfsal tahakkümün sürmesini sağlayan dışsal, baskıcı bir aygıttı.

Engels'in formülasyonu, kapitalist toplumda devletin, ekonomik açıdan, egemen sınıf tarafından tamamen ve bilinçli biçimde denetlendiğini akla getirmektedir. Dolayısıyla politik yapının hiçbir özerkliği yoktur; politik yapı ekonomik düzenin bir gölge-fenomen biçiminden başka bir şey değildir. Bu gibi argümanlar Marx'ın kendi yazılarını, bilhassa *Alman İdeolojisi*'ni, akla getirmektedir. Marx bu yapıtında, modern devletin tarihsel evrimini, işbölümü ile üretim tarzı temelinde açıklamaktadır, ki bunlar, işin giderek uzmanlaşmayla bölünmesinden çıkan ayrı yönetim alanlarıdır (hukuk, ordu, polis, kamu hizmetleri) ve bir ulusal birlik duygusu, sınıf mücadelesini ve uzlaşmaz maddi çıkarları gizlemeye çalışan "hayali bir cemaat" duygusu yaratırlar. "Devlet, bir hakim sınıfın bireylerinin ortak çıkarlarını dayattıkları biçimdir... [devlet] bütün komünal kurumların oluşumunda

bir aracı işlevi görür ve onlara politik bir biçim kazandırır" (Marx ve Engels, 1964).

Marx, 1840'ların sonunda, toplumsal değişme, artı değer ve sömürüden oluşan kendi teorisini henüz kurmamıştı: Kapitalizm analizi, iki sınıf arasındaki çatışmayı gösteren kutuplaşmış bir modele bağlıydı. Ancak, sınıf yapısı ile toplumsal formasyondan yola çıkan bu dikotomik model, 1850'lerle 1860'lardaki çalışmalarında köklü değişikliklere uğrayacaktı. On dokuzuncu yüzyıl boyunca, özellikle ileri kapitalist ülkelerde meydana gelen en önemli tarihsel gelişmelerden birisi, bir sistem olarak kapitalizmin giderek merkezileşen niteliğiydi. Marx bu gelişmeleri, kendi kapitalizm modeli teorisinde birleştirmişti. Nitekim, Fransız Devrimi gibi önceki devrimlerin, otoriter güce karşı özgürlük ve demokrasi ideallerini benimsemişken, fiili sonuçlarının daima devletin "kusursuzlaşması" yönünde gerçekleştiğini ileri sürmekteydi. Merkezileşmiş devlet makinesi ilk olarak, Mutlak Monarşi döneminde, "henüz gelişme aşamasında olan modern toplumun feodalizmden kurtuluş mücadelesindeki bir silah olarak" kullanılmıştı ve Fransız Devrimi burjuva toplumunun gelişmesi açısından zorunlu ulusal birliği yaratmaya çalışmasına rağmen, bu gelişme yalnızca 1789'un idealleri olan liberalizm ile özgürlüğün karşısında yer alan kurumun yetkilerini genişleterek sağlanabildi (Marx ve Engels, 1971, s.149). Marx, *Komünist Manifesto*'nun yayınlanması ile Paris Komünü'nün başarısızlığını analiz etmesi arasındaki yıllarda, *Komünist Manifesto*'da benimsemiş olduğu indirgemeci bakış açısını adım adım terkederek, örtük biçimde, sosyalist devrimde işçi sınıfının mevcut devlet makinesini devralıp, yeniden inşa görevinde ondan yararlanacağını savunma noktasına gelmişti. *Komünist Manifesto*'nun 1872'deki Almanca baskısına yazdığı "Önsöz"de iki can alıcı değişiklik göze çarpıyordu:

> 1. Kapitalizmin gelişmesinin sonucunda işçi hareketinin hızla gelişmesi, işçi sınıfının kurumları aracılığıyla, sivil toplumun kendi içinden demokratik değişim potansiyelini yaratmıştı.

2. Kapitalizmin ekonomik bir sistem olarak giderek merkezileşmesinden dolayı, devlet de daha çok merkezileşmekte, böylece sosyalist dönüşüm görevi devlette reform yapılmasında değil, onun ortadan kaldırılmasında somutlaşmaktadır: "İşçi sınıfı hazır bir Devlet makinesini ele geçirmek ve (farklı fraksiyonların iktidara geldiklerinde yaptıkları gibi) onu kendi amaçları doğrultusunda kullanmakla yetinemez" (Marx ve Engels, 1971, s.270).

Marx devlete karşı tamamen düşman hale geliyordu: Nitekim Paris Komünü üzerine yazılarında, modern toplumun merkezileşmiş devlet makinesinin "bir boa yılanı gibi canlı sivil toplumu" kendi ağına düşürdüğünü, "sivil toplum üzerindeki asalak bir ur," "üretken olmayan ve zararlı," "yok edilmesi gereken bir kâbus" işlevi gördüğünü anlatmaktadır (Marx ve Engels, 1971, s.149-170, 202-203). Marx, *Komünist Manifesto* ile *Komünistler Ligi'ne Çağrı*'da (1850) sosyalizmin kendiliğinden daha çok merkezileşmeyi doğuracağını iddia ettiği halde, artık sosyalizme adem-i merkeziyetçi yoldan bir geçişi savunuyordu.

Bu politik temalar, Marx'ın devletin sivil toplumdan ayrı bir alanı temsil ettiğini, egemen sınıfa karşı kısmi bir özerklik taşıdığını ama yine de ister istemez ona bağlı olduğunu öngören teorik analizleriyle yakından ilişkilidir. Burjuvazi kapitalist ilerlemeyi kolaylaştırmak amacıyla merkezileşmiş bir devlet yapısı geliştirmek zorundadır (devlet, iletişim, eğitim, vergilendirme, dış ticaret ve hukukun sorumluluğunu üstlenmelidir), fakat burjuvazinin "gerçek yaşam"ı politik toplumdan ziyade sivil toplum alanında sürdüğü için, devlet daima bu sınıfın basit bir mümessili olmaktan öte bir şeydir. Marx'ın tahakküm teorisinin bu yönü özellikle onun Bonapartizm analizinde sergilenmiştir: Louis Bonaparte, 1851'de, kesinlikle sosyalizme karşı burjuva çıkarlarını korumak amacıyla, Fransız burjuvazisinin parlamenter kurumlarını feshetmiş, temsilcileri tutuklamış, sosyalistlerle cumhuriyetçileri sürgüne göndermiş ve serbest konuşma ile özgür basına yasak getirmişti. Burjuva sınıfı iki büyük fraksiyondan oluşuyordu: büyük toprak sahipleri ile finans ve sanayi

burjuvazisi. Ancak bu sınıfın iç bölünmeleri, özerk ve birleşmiş, sınıf bilincine sahip bir hakim sınıfın gelişmesinin önünde de engeldi. Marx, [bu] devletin toplumsal güçlerin basit bir yansıması olmadığını, tam tersine, devletin toplumdan ayrılmasının bir örneği olduğunu göstermeye çalışmaktadır: İkinci Bonaparte'ın egemenliğindeki devlet, "kendisini tamamen bağımsızlaştırmış", öyle ki bütün sınıflar "tüfek dipçiği önünde dizüstü çökmüş" görünmektedir. Yürütme gücü, geniş tabakaları, sayıları yarım milyona varan devlet görevlilerini kucaklıyor ve Marx bu bürokratik devlet makinesini, "Fransız toplumunun vücudunu bir ağ gibi saran ve bütün gözeneklerini tıkayan korkunç bir asalak" şeklinde tarif ediyordu. Devlet iktidarı "toplumun bir hayli yukarısında" yükseliyordu. Bu tahakküm biçimi, tarihsel açıdan, "proletarya hazır (ya da muktedir) olmadığı, burjuvazinin ise ulusu yönetme kabiliyetini henüz kaybetmediği zaman" ortaya çıkmaktadır (Marx ve Engels, 1962, Cilt 2, s.331-332). Marx, toplumsal ve politik egemenliğe tek bir sınıf sahip değilse, işte o zaman devletin aracı rolüne soyunduğunu ileri sürmektedir:

> Burjuvazi, kendi çıkarlarının kendi egemenliğinin sonuçlarından muaf tutulmaması gerekliliğini dayattığını; ülkede huzuru sağlamak için her şeyden önce burjuva parlamentosunun susturulmasının gerektiğini; kendi toplumsal iktidarına dokunulmamasını sağlamak için, politik iktidarının kırılması gerektiğini; tek tek burjuvaların, ancak kendi sınıflarının başka sınıflarla birlikte politik açıdan suskunluğa mahkûm edilmesi koşuluyla, başka sınıfları sömürmeye devam edip, mülkiyet, aile, din ve düzeni koruyabileceğini; kesesini kurtarmak için tacından vazgeçmesi gerektiğini itiraf etmektedir (Marx ve Engels, 1962, Cilt 2, s.288).

Marx, Paris Komünü'nü çevreleyen olayları, işçi sınıfının burjuvaziye karşı örgütlenmesiyle kendiliğinden boy gösteren kurumların modern devletin merkezileştirici eğilimlerine karşı biricik sahici alternatifi temsil ettiğini ileri sürerek, taban tabana zıt bir açıdan analiz etmişti. Paris Komünü, öz olarak, proletar-

yanın kurtuluşunun politik biçimiydi; başka bir ifadeyle, politik temsilcilerin geri çağrılabilmesi, halk ordusu ve milis gücü, "Devlet iktidarının, toplum tarafından, onu denetleyip boyun eğdiren güçlerin yerine, kendi canlı güçleri olarak halk kitleleri tarafından yönlendirilmesi"yle simgelenen doğrudan demokrasiydi. Komün, yeni tip bir toplumun, "kendisi adına hareket eden halk"ın "şanlı habercisi"ydi. Ve yalnızca sanayi işçi sınıfı, Komün'ün anlayışını, işçi konseyleri anlayışını yaratıp pratiğe geçirebilirdi (Marx ve Engels, 1971, s.153).

Buna rağmen Marx, sosyalist önderlikten ve tutarlı bir sosyalist ideolojiden yoksun olmasına dikkat çekerek, Komün'ün izlediği politikalara keskin eleştiriler yöneltmekteydi: Komün sosyalist değildi ve "olamazdı" Ondan sonraki Marksist kuşaklar, başarılı bir proleter devriminin kendi kendini yöneten işçi sınıfı kurumlarından daha fazlasına, disiplinli bir devrimci politik parti, Marksist teori ve merkezileşmiş bir sosyalist yönetime gerek duyduğu sonucuna ulaşmışlardı. Öte yandan, Marx'ın Komün üzerine yazılarının ayrıntılı bir analizi, onun, 1871 olaylarının beceriksiz ve tutarsız önderlik tarafından başarısızlığa mahkûm edildiğini düşünmesine rağmen, Komün'ü devlete ve modern toplumun merkeziyetçi eğilimlerine karşı verilen bir mücadelenin, sivil toplumun bağımsızlığının yeniden talep edilmesinin somutlaşmış hali saydığını düşündürecektir.

Ancak Marx'ın çalışmaları, genel olarak bakıldığında, Hegel'in otoriter devlet teorisine yönelik felsefi eleştirisinden, Bakunin'in devlete kapitalist toplumun bütün problemlerinin kaynağı gözüyle baktığı anarşist anlayışına düşmanca eleştirilerine kadar, özgürlükçü ve demokratik bir ruh hali arasındaki yoğun bir gerilimi taşımaktadır: Devlet, sivil topluma hakim olan "yabancılaşmış bir toplumsal güç" olarak, genelde toplumun asli bir öğesini oluşturan, otoriter, merkezileşmiş bir yapıdır. Marx, Komün'ün demokratikleşme politikasını (idari görevlere seçimle gelme, temsilcileri geri çağırma yetkisi ve ücret eşitliği), geçmişteki devrimlerin harekete geçirdiği, devlet ile onun aygıtlarının sivil toplum *üzerinde* denetim kurmasını sağlayan tarihsel eğilimi tersine çevirmeye çalışan bir sürecin parçası olarak gör-

müştü. Ne var ki *Alman İdeolojisi, Komünist Manifesto* ve *Komünistler Ligi'ne Çağrı* gibi yapıtlarında da tarihsel açıdan işbölümü, sınıf çıkarları ve sınıfsal çatışmaya temellenmiş olan devletin, aslında "sivil toplumdaki toplumsal uzlaşmazlıkların resmi biçimi" olduğunu vurguluyordu: Bu yüzden kapitalizmden sosyalizme geçişte, daha az değil, daha çok merkezileşme gerekli olacaktı. Onun Alman Sosyal Demokrat Partisi'nin Marksist programına (1875 Gotha Programı) yönelik eleştirilerinden de genel anlamıyla benzer bir bakış açısı çıkmaktadır. Marx bu eleştirileriyle, sorunun, daha ziyade, sosyalist toplumda devletin toplumsal işlevlerini kapitalizmdeki işlevlerine benzer biçimde genişletme olduğunu ileri sürerek, "özgür devlet" kavramını küçümseyerek reddediyordu. Devlet, bu tür yazılarında, açıkça sınıf güçlerinin aracı, toplumun ayrılmaz bir organı biçiminde tanımlanmaktadır: Dolayısıyla, sosyalizmdeki devlet, proletarya diktatörlüğü olarak sivil topluma egemen olacak, ancak komünizmin gelmesinden sonra ortadan kalkacaktır. Devlet ile onun baskı organları toplum içinde sağlam kökler salmıştı. Marx, ancak Paris Komünü deneyimini gördükten sonra kendi konumunu değiştirmeye, tereddütlü bir tutumla "topluma karşı devlet" yaklaşımını ortaya atıp, sivil toplum için, politik toplumun kendine özgü organlarını özümseyip ortadan kaldırmanın ve giderek merkezileşme yönündeki tarihsel eğilimi tersine çevirmenin zorunluluğunu vurgulamaya başlamıştı.

Fakat bu radikal, özgürlükçü ses kısılı kalmıştı: Gerek Marx gerekse Engels, yayınlanmış olan yazılarında, kritik sorun olarak *sermayenin* tahakkümü ve merkezileşmesini (devletin despotizminden ziyade "sermayenin despotizmi" biçiminde) görmeye eğilimliydiler. Bu yaklaşıma, özellikle Engels'in anarşist sosyalizme karşı polemik amacıyla kaleme aldığı ve demokratik, adem-i merkeziyetçi otorite biçimlerini kesin bir dille reddettiği "Otorite Üzerine" (1872) başlıklı makalesinde rastlanmaktadır: "Büyük ölçekli sanayide otoriteyi kaldırmak istemek, sanayinin kendisini kaldırmak, çıkrığa dönmek üzere elektrikli dokuma tezgâhını yok etmek istemekle eşdeğerdir" diye yazıyordu. Büyük ölçekli sanayi ile toplumsal gelişme otorite olma-

dan olanaksızdı: Engels'in savına göre, otorite ne iyi, ne de kötüydü, sadece özgül toplumsal durumlarda göreli bir yeri vardı. Sosyalizm ise fiilen, devletin politik işlevlerini, "toplumun gerçek çıkarlarını gözeten, basit idari işlevler"e dönüştürecekti. Engels'in formülasyonu, sanayileşmenin merkezileştirici eğilimini öne çıkarmaktadır: Otorite, kurumsal çerçevesine "yeniden çekilmemiş", sivil topluma yukarıdan dayatılmıştır (Marx ve Engels, 1962, Cilt 2, s.636-639).

Sınıf Teorisi: Weber

Ne Marx ne de Weber eksiksiz bir toplumsal tabakalaşma teorisi kurabilmişti. Yine de Weber'in tabakalaşmayı, toplumsal sınıf, statü ve partiyi kapsayan "çok boyutlu yapı" şeklinde yorumladığı tartışması, modern toplum teorisinin temel kaynaklarından birisi olmuştur.

Weber'in Marx yorumu, Marksizmin bir ekonomik determinizm biçimi olduğunu varsayan o zamanın görüşüne dayanıyordu. Weber, Kautsky gibi Marksistlerin yaygın biçimde dile getirdiği, politik alanın ekonomik alanda özümlendiği bu yorumu genel olarak kabul etmekle birlikte, politik alanın ikincil ve türev niteliğinde bir fenomen olduğu, modern toplumun oluşumunda kritik rol oynayan, aktif, özerk bir öğeyi temsil ettiği görüşünde ısrarlıydı. Weber, Marx'ın kapitalizmi yapısı sınıf mücadelesiyle ve iç çelişkilerle şekillenen bir sistem diye yorumladığı, dolayısıyla rasyonal bir örgütlenme modeli olarak tanımladığı analizini kabul etmiyor, böylece kapitalizmi daha önceki toplumsal formasyonlardan açıkça ayırıyordu. Politik alanın özerkliği ile kapitalizm içindeki rasyonalitenin yaygınlığını vurgulamasından hareketle, devleti sınıf tahakkümünün bir aracı durumunda gören Marksist devlet teorisini reddetme noktasına gelmişti. Yine de, Weber'in tahakküm teorisini irdelemeye geçmeden önce, onun sınıf ve iktidar konusundaki genel perspektifini ana hatlarıyla ortaya koymamız gerekmektedir.

Yüzeysel bir bakışı benimsediğimizde, Weber'in Marx'ı iz-

lediği düşüncesine kapılabiliriz: Mülkiyet, ya da mülksüzlük, "bütün sınıf koşullarının temel kategorileri"ni oluşturmaktadır ve sınıfı doğuran faktör "çok çıplak bir biçimde ekonomik çıkar"dır. Buna rağmen "sınıf olma koşulu", "piyasada sunulabilecek hizmetlerin türüne göre" farklılaşmıştır. Weber bu noktada, hünerin sınıf içi farklılaşma doğurabilecek bir mülkiyet biçimi oluşturabileceğinin altını çizerek Marx'tan ayrılmaktadır: Hizmetleri sunanlar, "tıpkı bu hizmetlerden nasıl yararlandıkları gibi hizmetlerinin türüne göre de" farklılaşmış durumdadır. Weber, "bireyin yazgısı açısından ortak bir koşul sunan belirleyici moment" olarak, piyasanın yapısındaki "tesadüf"ü göstermektedir. Bu anlamıyla sınıf koşulu, son kertede "piyasa koşulu"dur. Marx'ın sınıfın parçalı olması görüşü üzerine yazarken de "hüner farklılıkları karşısında sınıfın birliği sorununu irdelemeyi amaçladığına" dikkat çekiyordu. Demek ki Weber, "mülk sahibi sınıflar" (toprakların, madenlerin, fabrikaların sahibi olmaları nedeniyle rant elde edenler) ile "kazanç sınıfları" (gerek bankerler ve sermayedarlar gerekse yetenekleri ya da eğitimleri nedeniyle ayrıcalıklı bir konumda bulunan "liberal meslekler"in üyeleri gibi piyasaya hizmet sunan "tipik girişimciler") arasında bir ayrıma gitmekteydi. Weber bu grupları, ne üzerinde tasarruf hakkı olan bir mülkiyeti ne de uzman hünerleri bulunan ücretli emekçiler gibi "negatif ayrıcalıklı" grupların piyasadaki durumlarıyla karşılaştırarak, "pozitif ayrıcalıklı" diye nitelendiriyordu. Sınıflar hiçbir zaman homojen bütünler değildi; bağrında çok sayıda farklı çıkarı barındıran, oldukça farklılaşmış yapılardı. Weber, kapitalizmin temel eğiliminin "kazanç sınıfları"nın büyümesi, bunun sonucunda daha çoğulcu bir toplumsal yapının, giderek öğrenim durumuna göre şekillenen bir yapının, ortaya çıkması yönünde olduğunu savunmaktaydı.

Böylece, egemen, orta ve çalışan sınıflar içindeki karmaşık farklılaşmayı da kapsayan, çoğulcu bir tabakalaşma sistemi gelişmiştir. Weber'e göre, modern kapitalizm içindeki tabakalaşma sistemi, çalışan sınıflar, küçük burjuvazi, "entelijensiya" (kendine ait mülkü bulunmayan, ama toplumsal konumu, mühendisler, bürokrasideki görevliler ve diğer beyaz yakalı işçiler

gibi, teknik eğitimine bağlı olan bir kategori) ve son olarak "mülkiyet ve eğitimine göre ayrıcalıklı bir konum" işgal eden bir sınıftan (girişimciler, vb.) oluşuyordu. Bu karmaşık tabakalaşma sistemi göz önüne alındığında, sınıf koşulu ile sınıf bilinci arasında, Marx'ın kavradığı biçimiyle, açıkça basit bir ilişkiden söz edilemezdi. Sınıf, bilincin oluşmasında, bireylerin "yaşam olanakları"nı çeşitli yollarla etkileyen, can alıcı bir nesnel faktörü meydana getirmekle birlikte, ekonomik ve sınıfsal denilen çıkarlar, dayanışmacı sınıf bilinci şekline kendiliğinden taşınmıyordu. Weber, sınıfın toplumsal değişimle tarihsel bir ilişki içinde olduğu görüşünü (toplumsal gelişmenin tarihsel açıdan zorunlu nesnel yasaları bulunduğu anlayışını) benimsemiyordu. Dolayısıyla bilincin yapısı, kesinlikle, şimdiki zamanda, ampirik piyasa koşulları içinde şekillenmişti ve Weber'in sosyolojisinin "kendisi için sınıf" (kendi tarihsel çıkarlarının tamamen bilincinde olan sınıf) gibi nosyonlara aldırış etmediği apaçıktı.

"Statü grupları"nın varlığı toplumsal tabakalaşmanın içeriği sorununu iyice karmaşıklaştırmaktadır. Weber, sınıf koşulunun "özgül -olumlu ya da olumsuz- bir toplumsal onur" nedeniyle statü koşulundan farklı olduğunu ileri sürüp, sınıfları statü gruplarından ayırıyordu. Bir statü grubu, toplumsal farklılık ve ayrıcalıktan oluşan "özgül bir yaşam tarzı"yla, ekonomik faktörlerin üyeliğin temeli sayılmasının reddedilmesiyle, faydacı olmayan tüketim modellerine bağlı kalmakla nitelendiği için, birleşik bir toplumsal sınıfa yaklaşmaktadır: "Biraz aşırı bir basitleştirme yaparsak, 'sınıflar'ın malların üretilmesi ve edinilmesindeki ilişkilere, buna karşın 'statü grupları'nın özel 'yaşam tarzları'nı temsil eden malların *tüketilmesindeki* ilkelere göre tabakalaştığını söyleyebiliriz." Kuşkusuz, statü grupları ile mülkiyet arasında yakın bir ilişki bulunmaktadır ve bu bakımdan sınıf ile statü birbirine bağlıdır: Ekonomik açıdan üstün olan bir sınıf, daha sonraki kuşaklarda bir statü grubu konumuna gelecektir. Ekonomik açıdan gerileme içindeki gruplar büyük bir toplumsal etki yaparken, gerek mülk sahibi gerekse mülksüz bireyler aynı statü grubuna ait olabilirler. Weber'in buradaki yaklaşımına göre, sınıf ile statü, grubun oluşumu ve örgütlen-

mesinin iki ayrı biçimini oluşturuyordu: Böylece sınıf ile statü, birbiriyle ilintili olmalarına rağmen, özellikle gücün paylaşımı konusunda birbiriyle rekabet halinde olan tabakalaşma yapılarıdır. Güç, tabakalaşmanın ayrı bir boyutu değildir; sınıflar, statü grupları ve politik partiler, bunların hepsi "bir topluluk içindeki güç paylaşımı"na taraf olan fenomenlerdir (Weber, 1964, s.424-429; Gerth ve Mills, 1948, s.180-195).

Weber'in çoğulcu tabakalaşma modeli, teorik açıdan güçlü bir sivil toplumun varlığını öngören bir modeldir. Sözgelimi, güç, sivil toplum içinde çıkarların bölünmesinin bir ifadesini oluşturur; ama aynı zamanda, güç ve sınıf, ekonomik öğelere sığdırılamaz ya da politik partiler tek başına sınıfsal çıkarların ifadesi sayılamaz. Devletin ve bürokrasinin, sınıf, statü ve güçle bağıntılı kurumlardan ayrılmasını tanımlarken özerklik ilkesine başvurmak önemli bir noktadır. Weber'e göre, sivil toplum canlı bir güçtü; dolayısıyla partiler, teorik açıdan, sınıf ya da statü partilerini oluşturabileceği halde, sanayi toplumunun karmaşık yapısından dolayı "karma tipte" yapılar olmaları daha muhtemeldi. Weber'in toplumsal tabakalaşmaya çoğulcu yaklaşımında, çıkarlar konusunda bir çatışmanın bulunduğu ve akışkan, hareketli ve açık bir toplumsal formasyonun söz konusu olduğu varsayılmaktadır. Gelgelelim, Marx'ta görüldüğü gibi, bu formülasyonlar ile Weber'in modern sanayi toplumunun merkeziyetçi eğilimlerinin farkında olması arasında çelişkiler bulunmaktadır.

Kapitalizm, Bürokrasi ve Demokrasi: Weber'in Tahakküm Teorisi

Weber, bütün yaşamı boyunca, güçlü bir ulus devletin zorunluluğunu, onun bütün toplumsal ve politik alanlarda öncelik taşıdığını kabul etmişti. Weber'in Doğu Almanya'nın tarımsal koşulları üzerine ilk incelemeleri, Polonyalı işçilerin Alman bölgesine girmesinin yol açtığı problemleri ve Alman kültürü açısından neden olduğu potansiyel tehdidi gösteriyordu. Al-

manya, on dokuzuncu yüzyılın sonunda, kendi özgün, ulusal kültürü olan, güçlü ve merkezileşmiş bir ulus devlet haline gelmişti. Politik birleşme, sanayinin gelişmesinin ilk atılımları sırasında sağlanmıştı. Weber, Almanya gerçekten modern bir sanayi ülkesi haline gelmeyi istiyorsa, bunu ancak yeni politik liderlerin yol göstericiliğinde başarabileceği görüşündeydi. Gerçi Alman politik yaşamının büyük kesimini hâlâ *Junkerler*, toprak sahibi sınıf, oluşturuyordu ama Weber'in terimleriyle bunlar, gerekli dinamik liderliği yaratamayan, gerileme içindeki bir sınıftı. Sanayi burjuvazisine gelince Weber bu sınıfa, tamamen *Junkerlerin* egemenliği altında kalmış, ihtiyatlı ve politik olmayan bir kesim gözüyle bakıyordu. Sanayi işçi sınıfı da politik açıdan olgunlaşmamış bir sınıf olduğundan, aynı ölçüde liderlik yaratmaktan acizdi. Sanayi işçi sınıfının Sosyal Demokrat Parti'deki liderleri, basit gazeteci çaylaklar gözüyle bakılarak küçümseniyorlardı. Weber'in gözünde bir sınıfın politik açıdan olgun olması, Alman ulusunun politik iktidarının çıkarları lehine olarak, kesimsel çıkarlarını reddetmesine bağlıydı.

Weber'in iktidar sorunlarına karşı tutumu uzlaşmazdı: Bütün modern devletler, bazı bireylerin başkalarını yönetmesini sağlayan bir tahakküm kurma yapısını gerekli kılıyordu. Weber, geniş, karmaşık modern toplumlarda bu tür kurumların teknik açıdan olanaksız olduğu gerekçesiyle, doğrudan demokrasi gibi ütopyacı bulduğu politik kavramları reddetmekteydi (Sovyetler örneğini, 1918'de kaleme aldığı "Yeniden Kurulmuş Bir Almanya'da Parlamento ve Hükümet" başlıklı denemesinde tartışmıştı). Modern toplumlarda demokratik hakların genişlemesini kabul ediyor fakat toplumun demokratikleşmesi sürecinin, bürokratik bir devlet aygıtının rasyonel normlarına yerleşmiş olarak, bürokratikleşmeyi ve gücün merkezileşmesini giderek artırdığını öne sürüyordu. Modern toplumda idari fonksiyon büyüklükle belirlenmekteydi: Dev yapıların idare edilmesi, küçük kümelerdeki kişiselleşmiş ilişkilerin idaresinden köklü biçimde farklıydı; yönetim, eğitimli ve deneyimli kişilerin karmaşık görevlerin yerine getirilmesinde teknik üstünlüklerini kullanmaları gibi bir sonuç doğurarak genişliyordu. Halk egemen-

liğine dayalı klasik demokratik öğreti, Weber'in demokrasi teorisinde hiçbir şekilde yer almıyordu. Weber, *Politik Partiler* (1911) üzerine kitabıyla örgütlenmenin doğası üzerine benzer argümanlar ileri süren Robert Michels'e yazarken şu soruyu soruyordu: "Daha ne kadar katlanmak zorunda kalacaksınız? 'Halkın iradesi' -halkın gerçek iradesi- gibi kavramlar benim gözümde çoktandır yok olmuştur, bunlar kurgusal şeylerdir. İnsanın insan üzerindeki tahakkümünü kaldırmayı amaçlayan bütün fikirler 'ütopyacıdır'" (Mommsen, 1974, s.87).

Weber'in temel argümanlarından birisi, modern politik partilerin yükselişinin -başlı başına demokratik bir gelişmeydi bu- bürokratikleşmenin artmasını ve insanın inisiyatifi ile eyleminin rolünün zayıflamasını gerektirmesiydi. Weber'in güçlü bir Alman devletine ideolojik desteği ile "kitle" demokrasisine beslediği genel güvensizliği, yönetimdeki bütün kişisel, irrasyonel ve duygusal öğeleri temizlediği düşünülen bir hukuksal-rasyonel tahakküm formu olarak bürokrasiyi konu alan sosyolojik incelemeleriyle yakından bağlantılıydı. Bürokratik yönetim, bireyi, rasyonel, uzmanlaşmış bir işbölümüne ve toplumsal yaşamın tüm alanlarının giderek rasyonalleşmesine tabi kılıyordu. Weber bu süreci, kötümser bir açıdan, "serfliğin yeni demir kafesi" ile insani özü boşaltılmış, "büyüsü bozulmuş" bir dünya şeklinde tanımlamıştı.

Weber'e göre, parlamenter demokrasi etkileri bakımından büyük ölçüde pasifti; halk kitleleri eğitimsiz, politik açıdan cahil ve akıllıca politik yargılar oluşturmaktan acizdi. Demokrasinin gerçek amacı, kitleler üzerinde kişisel yetenekleriyle -politikalarla değil- önderlik kurmayı başaran karizmatik liderlerin çıkarılmasıydı. Bu şekilde, bürokratikleşme doğrultusundaki içkin eğilimler, mülksüz kitleleri modern toplumda birleştirmeyi başaran, olağanüstü yeteneklere sahip güçlü bir kişiliğin ortaya çıkmasıyla kontrol altına alınabilirdi. Oysa modern kitlesel politik partiler bürokratik örgütlenme ilkelerine temellenirken, modern toplumun partiler açısından temel eğilimi, onların liderlerini seçip Parlamento'ya aday gösterme yönündeydi: Demokrasi giderek bir lider seçme biçimine dönüşmekteydi.

Weber, kendi yazılarında, iktidar mücadelesinin, toplumsal eylemin her alanına yayılarak, toplumsal yaşamın içkin bir özelliği olduğunda ısrarlıydı. Partiler iktidara gelmek için vardı. Weber'in iktidara yaklaşımını bu bağlamda anlamak önemlidir: Weber, iktidarı ekonomik çıkarlara ve sınıf yapısına göre tanımlayan kaba Marksist konumu doğru görmüyordu. İktidar, toplumsal eylem temelinde, "bir insanın, ya da bir dizi insanın, toplu bir eylemde, eylemlerine katılan başkalarının direnişine rağmen bile olsa, kendi iradelerini gerçekleştirme olanağı" olarak tanımlanmıştır (Gerth ve Mills, 1948, s.180). Bireyler, salt muhtemel ekonomik kazançlar nedeniyle, kendiliğinden iktidar peşinde koşmazdı: İktidar, ekonomik güç dahil olmak üzere, kendi başına, yani getirdiği toplumsal onur nedeniyle de değerli olabilirdi. Bunun için tek bir iktidar kaynağı yoktu ve nitekim Weber'in argümanının sonuçlarından birisi de toplumun ekonomik örgütlenmesindeki değişikliklerin otomatik biçimde güç paylaşımındaki değişikliklere yansımamasıydı. Tarihsel açıdan, bu Marksist teze ciddi bir sosyolojik meydan okuma, ilkin İtalyan siyaset bilimci Gaetano Mosca'nın (1859-1941) çalışmalarıyla gelmişti. Mosca'nın temalarından pek çoğu Robert Michels (1876-1936) ve Max Weber tarafından geliştirilmişti. Mosca ve Michels'e göre, iktidar, kaynağını politik ve bürokratik örgütlerden alıyordu; Weber'in bürokratik tahakküm teorisi, bu temanın daha karmaşık biçimde gelişmesi şeklinde ortaya çıkmıştı.

Mosca, ilk defa 1886'da yayınlanmış olan *Elementi di Scienza Politica* (İngilizceye *Hakim Sınıf* başlığıyla çevrilmiştir) adlı yapıtında, "Bütün toplumlarda... iki sınıf görünür; egemen sınıf ile egemenlik altında olan sınıf" doğrultusundaki argümanıyla, yüzeysel olarak Marx'ı izleyen bir görüntü sunmaktadır. Politik iktidarı daima kendi egemenliklerini örgütsüz kitlelere zorla dayatan örgütlü azınlıklar kullanmışlardır. Mosca'nın "politik" (yani hakim) sınıfı yasal ve fiili bir otoriteye sahiptir ve demokratik toplumlarda adayları politik partilerin seçmesi daima örgütlü azınlıkların işidir. Mosca, politik sınıfın ekonomik çıkarları temsil etmediğini, özerk bir toplumsal katmanı ("ekonomik konumu, iktidarı elinde tutan ve zamanlarının bir kısmını kül-

türlerini çoğaltıp kamusal refahtan paylarını almaya ayıracak kadar yeterli araca sahip olanlardan fiilen bağımsız" doğal bir seçkinler grubunu) oluşturduğunu savunuyordu. Mosca'ya göre, bu seçkinler grubu hakim sınıfın en iyi ögelerini bağrında topluyor; dolayısıyla, on dokuzuncu yüzyıl İngilteresi'nin istikrarının, parlamenter kurumlarından ziyade, politik sınıfının sürekliliğiyle ilgisi olduğunu iddia ediyordu. Bu saptamaya göre, devlet sınıfsal çıkarların bir ifadesi değil, ahlaki ve maddi güçlere dayanıp, ulus içinde bütün toplumsal grupların birliğini sağlamaya çalışan bir kurumdu (Mosca, 1939, s.144-145, 284-92).

Bürokratik örgütlenme politik iktidarı anlamanın anahtarıydı. Mosca'nın argümanı, genellikle, doğa yasalarının gücüne sahip olan yasalar (örgütlü azınlıkların hukuku) kapsamında ve pozitivist bir açıdan dile getirilmiştir: Mosca bu şekilde, "hiçbir toplumsal örgütlenmenin yalnızca ve yalnızca adalet duygusuna temellenemeyeceği" çünkü insan doğasının irrasyonel ve bencil bir nitelikte olduğu, sürekli olarak zenginlik, güç ve gösteriş peşinde koştuğu savını ortaya atarak, Marx'ın sosyalizm teorisinden köklü bir biçimde ayrılmaktadır. Mosca'nın sosyalist kollektivizme yönelttiği eleştirinin temeli, bir ölçüde, örgütlenme teorisi ile insan doğası konusunda tarihdışı yaklaşımdı. Demokrasi, "aksine görünümlere ve yönetimin temeli olan tüm hukuksal ilkelere rağmen... fiilen ve etkin biçimde devletin denetimini elinde tutan" örgütlü azınlıkların egemenliğiydi. Tarih, toplumsal ilerlemenin, ancak güce sahip olanların, o gücü kullananlardan mutlak anlamda bağımsız olup, ortak bir çıkarı olmayan başkaları tarafından denetlenmesi ve dengelenmesi koşuluyla gerçekleştiğini öğretmekteydi. Kollektivizmin gelişmesiyle yok olma sürecine giren şey, gücün bu şekilde dolayımlı haliydi: Kitlelerdeki kör inanç, ancak politik iktidarın çeşitli merkezlerinin yok edilmesiyle sonuçlanabilirdi (Mosca, 1939, s.50-87).

Anlaşılan, Mosca'nın kötümser sosyolojisi, "irrasyonel" kitlelerin çıkarlarını temsil ettiğini iddia eden ve bürokratik açıdan örgütlü olan politik partilerin yükselişinin yönetici seçkinlere

karşı yarattığı tehdit ile kitle demokrasileri dediğimiz olgunun bir eleştirisidir. Bu, sosyolojideki oligarşik kaçınılmazlık yasasını içeren Michel'in ***Politik Partiler*** (1911) adlı çalışmasının temalarından da biridir: Bütün örgütler, ideolojileri bakımından ne kadar demokratik olursa olsun, ister istemez oligarşik ve bürokratik bir niteliğe bürünmektedir. "Her parti ya da mesleki birlik, örgütlenmenin sonucunda, yöneticilerden oluşan bir azınlık ile yönetilenlerden oluşan bir çoğunluk halinde bölünür." Michels, Alman Sosyal Demokrat Partisi'nin (Michels'in bu incelemesini yaptığı dönemde, ülke çapındaki politik örgütlenmesi ve Parlamento'da seçilmiş temsilcileriyle Avrupa'daki en büyük Marksist politik parti) bürokratik eğilimleri konusundaki argümanlarından hareketle, Mosca gibi, devletin bürokratik denetimi yönündeki kaçınılmaz eğilimi ve bu sürecin doğrudan modern, "kitle" toplumunun örgütsel koşullarından kaynaklanmasını gözler önüne sermeye çalışıyordu. İdareciler kapitalizm içinde "en azından özel sermaye sahiplerininkine eşit derecede" bir otorite kazanmaktayken, sosyalizmde sınıfsız bir toplumun idealleri "yandaşları zafere ulaştığı anda yok olup gidecektir." Bürokrasi açısından zorunluluk, "seçilenlerin seçmenler, hamilerin himaye ettikleri, vekillerin vekâlet verenler üzerindeki tahakkümünü doğurmaktadır. *Kim örgütten söz ederse, aslında oligarşiden söz etmektedir*" (Michels, 1962, s.333-356).

Daha önce gördüğümüz gibi, Weber, Mosca'nın ve Michels'in "ütopyacı" sosyalizm ideallerini reddetme eğilimlerini paylaşıyor; bu doğrultuda, modern bir ekonominin omurgasını oluşturan, ileri derecede uzmanlaşmış işbölümünün kaçınılmaz biçimde daha fazla bürokratikleşmeyi getireceğini ileri sürüyordu: Teknik açıdan diğer modellere üstün olan bürokratik örgütlenme biçimleri, büyük ölçekli planlama ve kaynakların harekete geçirilmesi açısından temel önemdeydi. Modern yönetim, ekonomi ve teknolojiyi geliştirmek ancak bürokratik örgütlenmeyle mümkün olmuştu. Modern makinenin mekanik olmayan üretim araçlarıyla karşılaştırılması gibi, tam anlamıyla gelişmiş bürokratik yapı da diğer örgütlerle karşılaştırılıyordu. Bürokrasiyi ayırt eden şu özelliklerdi: doğruluk, hız, netlik, dosya bilgi-

si, süreklilik, ölçülülük, birlik ve sıkı ast-üst ilişkisi. Bürokratik büro açıkça tanımlanmış bir yetki alanıyken, bu bürodaki görevliler açıkça tanımlanmış bir mevkiler hiyerarşisiyle örgütlenmiş, teknik vasıflarına bakılarak atanmışlar, dolayısıyla seçilmemişlerdir. Görevliler kişisel olarak özgür olup, yalnızca kişisel olmayan bürokratik yükümlülükleri çerçevesinde otoriteye tabidir. Modern toplumun gelişmesi bu yönetim tarzını gerekli kılmakta, çünkü birlik ne kadar geniş olursa, görevleri daha karmaşık hale gelmekte ve rasyonel örgütlenmeye daha fazla bağımlı olmaktadır. Bu anlamıyla gelecek bürokratikleşmeye aittir.

Weber'e göre, toplumsal yaşamın adım adım bürokratikleşmesi modern kapitalizmin başlıca yapısal biçimini oluşturmaktaydı: Bürokratik örgütlenmenin sonucu olan rasyonalleşmiş etkinlik, insanlığın ekonomik, teknolojik ve politik açıdan gelişmesini sağlamış, ancak bu ilerleme de bir bedel ödenerek, "insan ruhunun parçalanması," öznenin insani özünün boşaltılması pahasına gerçekleşmiştir. Sosyalizm ise gücü adem-i merkeziyetçi bir şekilde dağıtmaktan ziyade, kaçınılmaz olarak kurumların ve bürokratik görevlinin diktatörlüğünün daha da merkezileşmesine yol açacaktır. Görüldüğü üzere, Weber tam anlamıyla kötümserdir: Modern toplumun bürokratik örgütlenmeden kaçması mümkün değildir.

Şu halde, burjuva toplumunun demokratik eğilimleri ile bürokratik örgütlenmenin anti-demokratik zihniyeti arasında bir çelişki doğmaktadır. Weber'in analizinde, bürokrasi modern dünyada başlıca otorite kaynağı olmuştur. "Tahakküm'ün her türlü biçimi kendini yönetim aracılığıyla ifade eder ve o yolla işler. Öbür yandan her yönetim, bazı emir yetkileri daima birilerinin elinde olması gerektiği için, tahakküme ihtiyaç duyacaktır" (Weber, 1954, s.330). Weber'in "buyruğun koordinasyonu" diye adlandırdığı olgu (özel içeriklerine ya da denetlenme derecelerine bakmaksızın, emirlere itaat edilme beklentisi) budur. Tahakküm meşruiyetin ağırlığını taşıdığına, bireyler fiziksel boyun eğiş nedeniyle değil, emri düzenleyen normların geçerliliğine inandıkları için itaat ettiklerine göre, tahakküm iktidar-

dan ayrı bir şeydir. Weber'in görüşünde, tahakküm itaat edilen bir emrin basitçe dışsal yönü değildi; bilakis, sanki yönetilenler emrin içeriğini kendi faaliyetlerinin temel düsturu haline getirmişler gibi, öznel bir öğeyi barındırıyordu. Bu bakımdan Weber, iktidara iradeci bir temel ararken, Mosca'dan keskin bir biçimde ayrılmaktadır. "Deneyimlerden çıkan sonuca göre, hiçbir tahakküm sistemi kendini, gönüllü biçimde, sürekliliğini güvence altına almanın temeli olarak maddi, duygusal ya da ideal güdülere başvurmakla sınırlamaz. Ek olarak, böyle her sistem, kendi 'meşruiyet'ini kurmaya ve ona duyulan inancı pekiştirmeye çalışır" (Weber, 1964, s.325).

Weber, meşruiyetin üç ideal tipini saptamıştı: "eski gelenekler"in otoritesine inanmaya dayanan geleneksel meşruiyet; "sihirli" özelliklerle donatılmış olan kâhinlerin ve büyük liderlerin mucizevi açıklamalarına dayanan karizmatik meşruiyet; son olarak, belirlenmiş kuralların yasallığına ve otorite sahiplerinin temeli yasalarda olan emirler verme hakları bulunduğuna inanmaya dayanan rasyonel meşruiyet. Demek ki emirler, daima asgari düzeyde gönüllü bir boyun eğiş içerir; emirlere, otoritenin meşruiyetine inanıldığı için uyulur. Dolayısıyla, burada söz konusu olan, kendi egemenliğini örgütsüz bir kitleye zorla dayatan "örgütlü bir azınlık", yani seçkinler grubu sorunu değil, tam tersine, farklı otorite biçimlerinde öznelerin "içsel desteği"ni kurumsallaştırma sürecidir. Weber'in tahakküm sosyolojisi, nihai olarak, özel mülkiyet gibi maddi formlardaki güç kaynaklarından ziyade, farklı egemenlik biçimlerini meşrulaştıran ideolojilerle ilgilidir.

Modern toplum, merkezi bürokrasi olan rasyonel-yasal tahakkümle ayırt edilmektedir. Weber, kapitalist üretimin "istikrarlı, gayretli, katı ve hesabını bilen yönetime acil bir ihtiyaç duyulması"na yol açtığını ileri sürüyordu; yönetim alanındaki tercih "bürokrasi ile amatörlük" arasındaydı. Weber, 1918'de vermiş olduğu sosyalizm konulu konferansında, modern demokrasinin giderek bürokratikleşmiş bir demokrasi haline geldiğini, idari görevlilerin mülk sahibi olanlardan tamamen ayrıldığını savunmaktaydı. Fabrikalardan ordulara ve okullara kadar, salt

teknik etkinlik normlarına dayalı olup rasyonel-hukuksal otoriteye temellenen tüm bürokratik işletmeler, bireyi iş aletlerinden gün geçtikçe ayırmaktadır. Sosyalizm bu eğilimleri hızlandıracak ve "yeni bir köleliğin", her türlü özgürlükle bağımsız insan faaliyetlerini boğan, bürokratik bir tahakküm biçiminin zeminini hazırlayacaktı.

Weber'in düşünceleri, kapitalizm ile devlet sosyalizmi toplumları (bunların hepsinde bürokratik yönetimde muazzam bir büyümeye tanık olunmuştur) içindeki daha sonraki gelişmeleri önceden görebilmiştir. Weber'in devletin büyüyen özerkliğini ve modern sanayi toplumlarının meşrulaşma ihtiyacını vurgulamakta haklı olduğundan kuşku duyulamaz: Weber'in tahakküm tipolojisi bir sınıflandırmayı içerdiği, farklı tahakküm biçimlerinin (devletin baskı aygıtları, polis, ordu, vb. dahil olmak üzere) fiili işleyişinin kökenlerini soruşturan bir teoriden ziyade kavramlardan meydana gelen formel bir yapı oluşturduğu için eleştirilebilirken, yine de otorite yapılarında zorunlu olarak görülen öznel öğeye ışık tutabiliyordu. Weber "Bir Meslek Olarak Politika" (1918) başlıklı konferans metninde, Troçki'nin "Her devletin temeli güçtür" doğrultusundaki sözünü aktarmış, yalnız buna, modern devletin asla bir baskı aygıtı olmakla sınırlı kalmadığı, aynı zamanda "meşru şiddet kullanma tekeli"nin kendisinde olduğunu başarıyla iddia eden bir topluluk olduğu düşüncesini eklemiştir (Gerth ve Mills, 1948, s.78-83).

Tahakkümü öznel bir öğeyi ve rıza gösteren bir özneyi içermesine rağmen, Weber yine de modern demokrasi hakkındaki kötümser bakış açısını ısrarla sürdürdü. Kitleler meşruiyeti salt pasif biçimde benimsemektedir: Sivil toplumun çeşitli grupları ve sınıfları ile devlet aygıtı arasında aktif bir ilişkinin bulunmasının fazlaca bir anlamı yoktur. Weber, Michels'in kitle demokrasisi teorisi ile görevlilerin kaçınılmaz egemenliği görüşünü benimsiyordu. Halkın demokratik denetimi sorunu, modern bir sanayi toplumunun *yukarıdan* bürokratik yönetimi zorunlu kılmasına bağlı olarak tümüyle ortadan kalkmış durumdaydı. Ancak, daha önce Weber'in tabakalaşma teorisini, daha doğrusu onun bürokrasi teorisini ele alırken işaret ettiğimiz gibi, tahak-

küm kavramı, bağımsız bir sivil toplumun varlığı etrafında kurulmuştur. Özne, ancak güçlü bir sivil toplumun içinden, tahakküme aktif rıza gösterip, politik ve toplumsal kurumlar aracılığıyla meşruiyeti benimseyebilir. Weber, rasyonel-hukuksal tahakkümün teknik açıdan zorunluluğunu, dolayısıyla devlet aygıtı içinde modern toplumu denetleyen görevlilerin ortaya çıkışını anlatmaktadır. İşte bu, kendi başına, meziyete göre dolaşımı ve terfiyi kolaylaştıran bir demokratik sürecin çerçevesidir. Ne var ki, kaçınılmaz biçimde merkezileşmenin büyümesine ve bir avuç insanın çoğunluk üzerinde egemenlik kurmasına, bu doğrultuda bağımsız ve canlı bir yapı olarak sivil toplumun çöküşüne yol açacağı anlaşılan bu rasyonalleşme süreci, Weber'in toplumsal değişimin ve toplumun kendisinin insanın eylemlerinin ürünü olduğu görüşünde ısrar etmesiyle çelişkili bir duruma düşmektedir. Weber, kendi kötümser politik sosyolojisini, toplumsal eyleme dayalı iyimser sosyolojisiyle uzlaştıramamıştı; zira son kertede, onun bürokrasi ve demokrasi çerçevesindeki sosyolojisi uygun bir sivil toplum teorisinden yoksundu.

7

MARKSİZM VE SOSYOLOJİ

Marx'tan Sonra Marksizm

Marx 1883'te öldüğü zaman, özgün bir bilgi, toplum teorisi ve bilimsel metodoloji kaynağı olarak Marksizm, sosyal bilimler alanında fazla etki yapabilmiş değildi. Marksizmle ilgili tartışmalar büyük ölçüde işçi hareketleriyle sınırlıydı ve 1890'lara kadar da sosyal bilimlerin farklı alanlarında -iktisat, tarih ve sosyoloji- uzmanlaşmış olan kişileri içine alan geniş kapsamlı bir tartışma başlamamıştı. Marksizmin başlıca akademik eleştirmenleri -Weber, Durkheim, Pareto, Mosca, Croce, Stammler, Sorel- tarihsel materyalizmi reddetmek üzere yola çıkmıyorlardı; onlar asıl olarak, Marx'ın sosyal bilimler ile modern toplum içinde saptamış olduğu problemlerle ilgiliydiler. Marksizme karşı ilginin gün geçtikçe artması, kısmi ölçüde, sınıf mücadelesi, sınıf bilinci ve sınıf dayanışması ilkeleriyle hareket eden örgütlü bir politik eğilim olarak sosyalizmin önem kazanmasının olduğu kadar, Marksizmin sosyalist harekette giderek popülerleşmesinin de sonucuydu.

Marksizm, toplumsal gelişmenin özgül yasalarını, sınıf çatışmasının kaçınılmazlığını, sınıfların kutuplaşmasını, giderek artan ekonomik krizleri ve kapitalizmin nihai çöküşünü vurgulayarak, onu topluma ilişkin doğal bir bilim şeklinde açıklayan sosyalist entellektüeller tarafından, akademi dışında geliştirilmişti. Engels, Marx'ın mezarının başında, Darwin nasıl "organik doğanın gelişme yasası"nı keşfettiyse, "aynı şekilde Marx'ın da insanlık tarihinin gelişme yasasını keşfettiğini" ilan etmişti. Burada Engels'in Darwin'e ve doğanın tarihine gönderme yapması önemli bir noktadır, çünkü 1880'li ve 1890'lı yıllarda gelişmiş olan Marksizm, doğa bilimlerinin yöntemlerini kendi yöntemlerinden ayrı görmemişti. İkinci Enternasyonal'in Marksizmi, ilk aşamalarında özellikle pozitivist bir nitelik taşıyordu. 1890'lı yıl-

larda Marksist teoriyi savunan başlıca politik parti de Alman Sosyal Demokrat Partisi'ydi. Bu partinin liderleri olan Karl Kautsky (1854-1938) ile Eduard Bernstein'ın (1850-1932) Engels'le yakın ilişkileri vardı; Marx'ın, *Artı Değer Teorileri*, *Alman İdeolojisi*'nin bir bölümü ve *Kapital*'in son ciltleri gibi, erken dönemdeki ve daha sonraki yazılarının pek çoğunun yayınlanmasının onuru Sosyal Demokratlar'ındı. 1890'da yasallaşmış olan bu parti, ilk genel seçimlerde bir buçuk milyon oy toplamıştı.

Din tarihi, sosyalizm, etik, ekonomik ve politik teori üzerine ciltlerce kitap yazmış olan (ve "Marksizmin Papası" adıyla anılan) Kautsky, Marksist teorinin ortodoks kanadını temsil etmekteydi; onun fikirlerinden pek çoğuna Rus Georgi Plehanov (1856-1918) da katılıyordu. Kautsky ile Plehanov, temel kavramlarını pozitivist, evrimci bir temelde tanımlayıp, entellektüellerin görevinin yalnızca Marksist düşünceyi burjuva teorisine karşı savunmak, dolayısıyla teorik saflığını korumak olduğunu iddia ederek, Marksizmin bütünsel bir dünya görüşü haline gelmesine diğer yazarlardan daha fazla katkıda bulunmuşlardı. Marksizm, *Anti-Dühring*'le Engels'in esinlendirdiği yolun sonunda, tüm toplumsal ve tarihsel fenomenlere uygulanabilecek olan, bir dizi kurallar ve genel materyalist ilkeler şeklinde kemikleşmişti.

1890'lı yıllardaki başlıca Marksist yapıtlar ağırlıkla polemik içerikliydi ve Marx'ın analiz yöntemini, onun gelişme yasalarıyla ilgili genel teorisini ve kapitalizmin doğasının sömürücü bir üretim sistemi olduğunu dogmatik biçimde savunuyorlardı. Bernstein 1899'da, bu dogmatik kavramları ampirik gerçeklik testine tabi tuttuğu *Evrimci Sosyalizm*'ini yayınlamıştı. Kautsky ile Plehanov'un aksine, kapitalizmin tarihsel gelişmesinin Marx'ın kriz teorisini, sınıfların kaçınılmaz biçimde kutuplaşacağı görüşünü ya da sermayenin merkezileşmesi yasasını doğrulamadığını savunuyordu Bernstein. İşçi sınıfı yoksullaşmıyor, orta sınıflar silinmiyor, küçük işyerleri daha çok gelişiyor ve bir sistem olarak kapitalizmin tarihsel açıdan kaçınılmaz bir çöküşe mahkûm olduğu doğrultusunda kanıtlar ortaya çıkmıyordu. Bernstein, tarihin ne "demir yasalar", ne de "tarihsel zorunluluk" doğurduğu sonucuna varmıştı; sosyalizm, tarihsel açıdan

kaçınılmaz bir gelecek adına yapılan çağrılarla değil, bilakis, sosyalizmin etiğiyle, Kantçı ahlak felsefesinin (bireylerin araçlar ya da vasıtalar değil, kendi başlarına amaçlar olarak görüldüğü bir felsefe) *a priori* kategorileriyle doğrulanmalıydı. Bernstein'a göre, hareket herşeydi; "nihai hedef" yoktu. Bernstein'ın kendi analizinden çıkarmış olduğu sonuçlar, "Revizyonizm" adıyla tanınmaya başlamıştı: Kapitalizm Marx'ın *Kapital*'i yazdığı zaman varolandan tedrici ve barışçı biçimde daha karmaşık bir toplumsal yapıya doğru evrim geçirirken, demokrasiyi, yurttaşlığı ve eşitliği sistemin kendi içinde yaymak mümkündü. Böylece sosyalizm mücadelesi, disiplinli bir parti aygıtının devlet iktidarını şiddete dayalı fethine değil, parça parça gelişen, evrimci bir sürece oturtulmuş oluyordu.

Bernstein'ın Marksizm eleştirisi, Marx'ın kapitalizm analizinin fiilen her ayrıntısıyla doğru olduğunu tekrarlayıp duran Kautsky tarafından derhal reddedilmiş; ona göre, Bernstein istatistikleri yanlış yorumlamıştı. Yine de, Marksizmin modern sosyolojinin ışığındaki zayıflıklarını öne çıkardığı için Revizyonizm tartışması önem taşımaktadır. Revizyonizm özel olarak, kapitalizm içinde 1860'lardan beri görülen ve ortodoks Marksizmin dogmatik reçetelerine sığdırılamayacak olan değişiklikler üzerinde yoğunlaşıyordu. Marksizm, tüm bilim olma iddialarına rağmen, kendisini çürütebilecek hiçbir olgu ya da tarihsel kanıt bulunmadığını iddia eden, yarı-dinsel bir sistem şeklinde kemikleşmişti. Revizyonizm tartışması, akademik çevrelerin Marksizme her gün daha fazla yöneltmeye başladıkları eleştirilerden pek çoğunu da yansıtmaktaydı.

Marksistler ile "burjuva" toplum biliminin temsilcileri arasındaki ilk önemli tartışma, 1894'te Birinci Uluslararası Sosyoloji Kongresi'nde patlak vermiş; 1890'lı yıllar ile yirminci yüzyılın başlarında başka tartışmalara tanık olunmuştu. Toplumsal değişimin kaçınılmaz olduğunu öngören Marksist teori, doğal zorunluluk yasaları bulunduğu anlayışı ile insan failin dışsal koşulların bir ürünü haline indirgenmesi yaklaşımı gibi katı düşünceler nedeniyle özellikle eleştirilmekteydi. Marksizm, toplumun ekonomik "temeli" ile ideolojik "üstyapı"sı arasındaki ilişki konusunda katı, mekanik bir görüşü (fikirleri, sınıfsal çıkar-

ların pasif bir yansıması haline getiren bilgi teorisini) savunuyordu. Kautsky bu modeli, sosyalist teorinin, işçi hareketinin dışında (ayrıcalıklı konumları sayesinde diğer tüm grupları etkileyen sosyo-ekonomik determinizmden kurtulmayı başaran entellektüellerin ürünü olarak) gerçekleşen kendi gelişmesini açıklamak amacıyla geliştirmişti. İşçiler ancak sınırlı bir bilince ulaşabilirlerdi ve bu da genel olarak ekonomik bilinçti ve sendikal istemlere yönelikti. Kapitalizm çelişkilerin ve gerilimlerin yoğunlaşması sonucunda nesnel sınıf mücadelesini keskinleştirdiği için, işçi sınıfı Marksist teoriye giderek daha duyarlı hale geliyordu. Bu seçkinci konumun önemli sonuçlarından bir tanesi, devletin, yukarıdan gelen sosyalist önderliğin müdahalesinin sonucunda, toplumsal dönüşümün bir aracı olarak tanımlanmasıydı. Bu pasif bilinç anlayışı ortodoks Marksizmin temelinde vardır ve V.I. Lenin'in (1870-1923) biraz ileride tartışılacak olan "öncü" parti teorisiyle daha da geliştirilmiştir.

Weber, Durkheim ve Simmel, modern kapitalist toplumun giderek artan karmaşıklığını -homojenliğini değil!- dikkate alan iradeci bir sosyolojinin lehine olacak şekilde, Marksist ekonomik yasalar anlayışını reddetmişlerdi. Bununla birlikte, Marksizmde pozitivist öğelere yöneltilen eleştiriler Marksist hareketin kendi içinden çıkmıştı ve sosyalist hareketin dışında duran entellektüellerle sınırlı değildi. İtalyan Marksist Antonio Labriola (1843-1904) ile Fransız devrimci sendikalizm teorisyeni Georges Sorel (1874-1922) Marksizmin, doğal gelişme yasalarına dayanan dışa kapalı bir sistem olması anlayışıyla mücadele etmeye çalışmışlardı. Vico'nun insanlığın yalnızca kendi yarattığı şeyleri bildiği görüşünden hareketle 1890'lı yıllarda Marksizm üzerine geniş biçimde yazmış ve Vico üzerine önemli bir denemeyle katkıda bulunmuş olan Sorel, Labriola'nın çalışmalarını, özellikle *Materyalist Tarih Anlayışı Üstüne Denemeler*'i (1896) Fransa'ya tanıtmıştı. Yine de Sorel, Marksizmin totallik teorisi olmasından ziyade, eylem teorisi olmasına ilgi duymaktaydı ve bu iki öğenin Labriola'nın çalışmalarında birleşmiş olduğunu görmek oldukça ilginçti.

Labriola, toplumsal sınıflar ile bireyleri, bütünle ilişkileri içinde gelişen parçalar şeklinde analiz ederek, topluma bütün-

sel bir açıdan bakan anlayışı kabul ediyor; ayrıca, fikirlerin özgül toplumsal koşullara denk düştüğü temel/üstyapı modelini benimsiyordu. Ancak bu noktada kalmayan Labriola, tarihsel formasyonların eşsizliğini vurgulayıp, insanın faaliyeti, bilinci ve dolayısıyla praksisine odaklanmış bir değişim teorisi lehine, basit üçlü toplumsal değişim şemasını (tez-antitez-sentez) reddederek, doğalcı Marksizmin ötesine geçmekteydi. Sorel gibi Labriola'nın saldırıları da ekonomik determinizm yaklaşımına ve tarihsel değişimin tamamen ekonomik faktöre dayanarak açıklanabileceği teorisine yönelikti. Labriola, tarihsel süreci, entellektüel ve maddi kültürün organik bakımdan birbirine bağlı olduğu tarihsel bir totallik olarak açıklıyordu. Tek tek tarihsel olaylar, basit, karşılıklı ekonomik nedenselliğe gönderme yaparak açıklanamazdı. Labriola, bir toplumun ekonomik *yapısının* onun organik birliğinin temeli olduğunu vurguluyordu; dolayısıyla söz konusu olan, kültürel güçleri ekonomik güçlerde özümleme ve toplumu tek bir *faktöre* bağlayarak açıklama sorunu değildi. Labriola'ya göre, maddi yaşamın ve entellektüel kültürün tüm öğeleri tarihsel çağın bir ifadesiydi -açıklayıcı bir totallik- ve tarihsel gelişmenin herşeyi saran süreçindeki organik birlikleri nedeniyle, pozitivist açıdan, dışsal olgular olarak analiz edilemezlerdi. Bu totallik kavramının içinde bu haliyle "başat" bir öğe yoktu: Tarihsel olaylar ile sosyolojik süreçler ekonomik güçlerle bağlantılı olarak söz konusuydu, ancak asla pasif ifadeler olarak ekonomik güçlere indirgenemezdi (Labriola, 1967).

Gerçeklik verili bir durum değildir, insanın faaliyetiyle yaratılmıştır. Sosyalizmin hedefi uzak bir geleceği beklemekte yatmaz; sosyalizmin hedefi *praksisin* sonucudur. Keşfedilmeyi bekleyen bir hakikat yoktur, yalnızca *yapılması* gereken bir hakikat vardır. Sorel de Labriola'nın "vulgar Marksizm"i ve onun kaba ekonomik determinizmini reddetmesini övgüyle aktarıyordu. Sorel, etkili olan iki sosyalist derginin editörü konumuyla, Marksizmi derinliğine irdelemeyi önermiş ve 1890'lı yılların sonlarında, Revizyonizm tartışması, bir bilim olarak Marksizm ve sosyalist teoride etiğin rolü gibi konularda eleştirel denemelerle katkıda bulunmuştu. Ne var ki 1903'ten sonra, ortodoks

Marksizmden hayal kırıklığına uğrayarak adım adım koptu ve devrimci sendikalizme yöneldi. Daha sonra, özellikle *Şiddet Üzerine Düşünceler* (1908) adlı yapıtıyla kendi *mit* teorisini geliştirmeye koyuldu.

Sorel'in savına göre, Ortodoks Marksizm bir tür tarihsel kadercilige dönüşerek yozlaşmıştı ve bu yozlaşmanın temeli, güya bütün kapitalist sistemin genel bir kriziyle ve ondan sonra gerçekleşecek politik dönüşümle doruk noktasına ulaşan, periyodik ve katastrofik ekonomik krizlerdi. Kautsky ve diğerlerinin indirgemeci formülleri, tarihin gerçek "yazarlar"ı ile "aktörler"ini, toplumsal ilişkilerin üretici güçlerin gelişmesi tarafından olduğu kadar insanlar eliyle de kurulduğunu görmezlikten geliyordu. Sorel vulgar Marksizmin akıllı bir eleştiricisiydi: Onun çalışmaları, "Vico'nun eserlerinde gömülü hazineler" diye adlandırdığı birikimden, bilhassa da toplumsal dünyanın insanlığın eseri olduğu, insanlığın yalnızca kendi yarattığı şeyleri anladığı nosyonundan etkilenmişti. Anlaşıldığı gibi, Sorel'in gözünde, toplumun doğal bir tarihi, bilimsel bir sosyalizm yoktu. Revizyonizm tartışmasında da Bernstein'in tarafını tutmuştu: "Sosyalizmin önündeki problem, çalışan sınıflarda, üretici güçleri idare etmelerini sağlayacak, üstün bir kültür geliştirmektir... Bugün, proletarya bu kültüre sahip olmaktan uzaktır" (Sorel, 1976, s.126, 157-164). Sosyalizmin haklılığını gösteren şey, tarihsel gelişmenin "nihai son"una çağrılar değil, proleter kurumların ve kültürün etik üstünlüğü olmalıydı.

Sorel, anti-bilimciliği ve aktif insan öznenin rolünü en aza indiren ya da tamamen ortadan kaldıran toplumsal değişim teorilerine karşı genelde güvensizlikle yaklaşması sonucunda, Marksist metodolojinin bütüncül yaklaşımına karşı çıkma ve aktörlerin iradeci pratiğine temellenen atomistik bir toplum anlayışını savunma noktasına gelmişti. Temel görüşü, değişimin, işçi sınıfı içinde kollektif biçimde örgütlenmiş, ancak bugünkü sistemin çelişkilerini ve alternatif bir toplum özlemini yansıtan iradeye bağlı olarak gerçekleştiği yönündeydi. Genel grev miti de kesinlikle bu çerçevede, bir imgeler sistemi şeklinde, duyguların sezgisel yoldan işçi sınıfının deneyiminin ayrılmaz bir parçasını oluşturan sosyalizme yönelmesiyle etkili oluyordu.

Aşağıda göreceğimiz gibi, Sorel'in yazıları, genelde yirminci yüzyıl başlanndaki Marksizmin gelişmesi açısından fazla bir önem taşımamasına rağmen, İtalyan Gramsci'nin Marksizmini, özellikle de bilimci anti-hümanist materyalizme yönelik eleştirileri etkilemişti.

Devrimci Bilinç Olarak Marksizm: Lukács ve Totallik Kavramı

1917'den hemen sonraki dönemin en önemli Marksist teorisyenlerinden birisi Georg Lukács'tı (1885-1971). Estetik, edebiyat, felsefe, politika ve sosyoloji üzerine çalışmalar yapmış olan Lukács, Birinci Dünya Savaşı sırasında Marksizme yönelmişti: Savaştan önceki yazılarına damgasını vuran çizgi, Rickert, Simmel, Weber ve Dilthey'ın çalışmalarının etkisiyle oluşan güçlü bir anti-pozitivist yaklaşımdı. 1915'te Karl Mannheim, Arnold Hauser, Bela Bartok, Zoltan Kodaly ve Michael Polanyi'nin içinde bulunduğu, hepsi de demokrasi ve kültürün sorunlarıyla ilgilenen bir Macar entellektüeller çevresine girmişti. Lukács, 1918'deki kuruluşundan kısa bir süre sonra Macar Komünist Partisi'ne katılarak, Marksizm ve modern burjuva düşüncesi sorunuyla ilgili bir dizi deneme yazmaya başlamıştı. 1923'te *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ni yayınladı. Üçüncü Enternasyonal tarafından Marksist-olmayan ve sapkın bir içerik taşıdığı gerekçesiyle yasaklanmasıyla dikkati çeken, fakat Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Herbert Marcuse ve Lucien Goldmann gibi çok çeşitli düşünürleri derinden etkilemiş olan bu kitabın alt başlığı da "Marksist Diyalektik İncelemeleri"ydi. *Tarih ve Sınıf Bilinci* İkinci Enternasyonal Marksizmi'ne egemen olan evrimci pozitivizmi hedef almıştı ve özellikle Engels'in Marksizme katkılarını eleştiriyordu: Lukács'a göre, Engels, Marksizmi diyalektik bir toplum teorisi olmaktan çıkarıp, bilincin dışsal güçlerin pasif ürünü, nesnel koşulların bir yansıması durumuna indirgendiği, mekanik bir teori haline getirmişti.

Tarih ve Sınıf Bilinci, Marx'ın toplum teorisini, totallik ve diyalektik yöntem kavramlarında bulunan Hegelci kökleriyle

ilişkilendirmeye yönelik bir girişimdir. Olgular kendi başlarına konuşmaz, yalnızca bir bütünle birleştiği zaman anlamlan vardır; diyalektik yöntemin temel düsturu, bütünün parçalardan önce geldiği, parçalann da bütünle ilişkileri çerçevesinde yorumlanması gerektiğidir. Lukács'a göre, bütünün parçalardan önceliği vardır; olguların anlamı, bütünle dolayımları aracılığıyla ortaya çıkar. Dolayısıyla sosyalist hareketin "nihai hedefi, mücadelenin her yönünün devrimci bir anlam kazanmasını sağlayan *totallikle* (toplumun bütününün süreç olarak görülmesi) *ilişkilidir.*" Tarihin anlamı, yani hakikat, kapitalizmin ampirik, nesnel yapısının incelenmesinde değil, işçi sınıfı hareketinin zorunlu bir tarihsel ilerlemenin ifadesini oluşturduğunun kavranmasında yatmaktadır. Proletarya aynı anda tarihin hem öznesi hem nesnesidir; hakikate "bir fenomenin gerçek, nesnel doğasının... tarihsel karakterinin ve onun toplumun totalliğindeki fiili işlevinin bilgisi"yle yaklaşan, bilen öznedir. "Proletaryanın kendine ilişkin bilgisi", toplumsal yapı içindeki sömürülen bir sınıf konumunun farkında olması, "bütüne dair bilgisiyle", sınıfsal durumunun ancak bütün toplum açısından, bütünde yansıyan üretim ve toplumsal ilişkiler sisteminden bakıldığında anlaşılabileceğinin farkında olmasıyla, "çakışmaktadır." Bunun için, gerçekliğin bilgisi, proletaryanın sınıfsal konumundan ayrılamaz (Lukács, 1971, s.12-23).

Lukács bu formülasyonlarda, Marksizmi bir ideoloji, ama başka bir "düşünce tarzı"ndan teorik bakımdan daha ileri bir ideoloji olarak tanımlamıştı. Bu nedenle Marksizm, tarihsel açıdan nesnel yasalara ve doğa biliminin metodolojisinin uygulanmasına dayalı, sistematik bir bilgi kaynağı değil, bireyin tarihsel sürecin bir nesnesi olmaktan ziyade bir öznesi haline geldiği devrimci bir *praksistir.* Marksizm, burjuva düşüncesinden tamamen ayrıdır. Burjuvazi ile proletarya aynı toplumsal gerçekliği paylaşırken kapitalizmi farklı biçimde kavrarlar. Burjuva düşüncesi, verili, ampirik bakımdan dolayımsız formları kabul eden, dolayısıyla değişimi bütünün yapısal ilkeleriyle dolayımlanmış bir şey olmaktan çok katastrof olarak kavrayan, kesinlikle tarihsel olmayan bir yapıdadır. Oysa proleter düşüncesi, gerçek tarihsel durumun bilgisine sahiptir ve bütünsel tarihsel sürecin

"içkin anlamlar"ının lehine olarak, dolayımsız biçimde verilmiş toplum biçimlerini reddeder. Lukács sonuçta, proleter düşüncesinin burjuva düşüncesine göre "nesnel açıdan daha üst bir bilimsel düzlem"de durduğu, çünkü nesneleri total süreçten yalıtarak ele almayı reddettiği noktasına varmaktadır.

Böylece proletarya, toplumu tutarlı bir bütün şeklinde kavramakta ve burjuvaziden farklı bir bakışla, "yanlış bilinç... ve köklü hatalar halinde bile olsa, hakikat özlemi çekmektedir." Yine de, ontolojik ayrıcalığa sahip olan işçi, bir metaya, kapitalist üretimin doğası gereği bir nesneye dönüşmüştür ve bu haliyle işçinin ampirik durumu, toplumsal ilişkilerin, kapitalizmde nesneler ile şeyler arasındaki ilişkiler biçimini alan dönüşümüne denk düşmektedir. İşgücünün bir şey olarak temellük edilmesinin tek anlamı, proletaryanın, bir sınıf olarak, kendi gerçek durumunun bilincine varabileceğidir. Bilme edimiyle birlikte, özne ile nesne çakışmaktadır: Bilginin bilişsel ve pratik öğeleri bu şekilde proleter düşüncesinde kaynaşmış olur. Proletaryanın topluma ilişkin bilgisi, kapitalizmin devrimci dönüşümüyle özdeştir: Sosyalizme yöneliş ve bu yönelişin bilincinde olma bir ve aynı şeydir. Bilgi, salt bir gölge-fenomen, dışsal güçlerin basit bir yansıması değildir; bilgi, proletaryanın devrimci pratiğiyle yakından bağlantılıdır (Lukács, 1971, Bölüm 2).

Lukács'ın burjuva ve proleter düşüncelerini tartışması ve pozitivizme yönelik genel eleştirileri, şeyleşme ile yabancılaşmayı bilincin ve toplum teorisinin oluşmasının kritik öğeleri sayan analiziyle bağıntılıdır. Marx erken dönem yazılarında yabancılaşmayı ele almış olmasına rağmen, İkinci Enternasyonal Marksizmi, kısmen metinlerin mevcut olmamasının (bunların çoğu 1920'lere ve 1930'lara kadar yayınlanmamıştı) ve bunun yanı sıra pozitivist Marksizmin yabancılaşma ve şeyleşme gibi bilimsel-olmayan kavramları benimsemesinin sonucunda, bunun önemini farkedememişti. Lukács ise, Hegelci ve hermeneutik felsefi arka planıyla, *Kapital*'i, Marx'ın ilk yıllarındaki, yayınlanmış olan, birkaç metninde, bilhassa *Kutsal Aile*'de keşfettiği kategorilerle analiz edebiliyordu. Nitekim, total bir süreç olan şeyleşmenin, "damgasını insanın bütün bilincine" vurarak, kapitalist kültüre egemen olduğunu ileri sürmekteydi:

> Şeyleşme... kapitalist toplumda yaşayan her insanın zorunlu, dolayımsız gerçekliğidir. Şeyleşme ancak, *total gelişmenin somut biçimde dışavurmuş çelişkileriyle somut bir ilişki kurarak, bu çelişkilerin total gelişme açısından bilincine vararak, varlığın şeyleşmiş yapısını bozmaya yönelik sürekli ve durmadan yenilenen çabalarla* aşılabilir [vurgular Lukács'ındır] (Lukács, 1971, s.197).

Yine de, şeyleşmenin kültüre tamamen nüfuz ettiği göz önüne alındığında, proletaryanın hakikat özlemi duyması nasıl mümkün olabilir? Lukács'a bakılırsa, bir meta olarak proletarya tüm şeyleşme sürecini cisimleştirmekte, fakat, bir nesne olduğu için, sınıfsal konumu onu bilinçliliğe itmekte; yani, kapitalizmin fetişleşmiş doğasını boydan boya kesmesini sağlayan "nesnenin özbilincine" götürmektedir.

Lukács bu formülasyonlarla, Marksist materyalizmi tamamen terketme noktasına yaklaşmaktadır. İşçi, tarihsel olarak, bir *şey*e, salt nesneye dönüşmüş değildir, zira metaların toplumsal dünyası, işçiyi toplumu doğal, nesnel bir veri olarak kavrayacak şekilde konumlayarak, bilince nüfuz ederken, her durumun içinde, şeyleşmenin aleyhine işleyen güçler vardır. Lukács'ın teorisi tarihsel olarak doğru olsaydı, sendikalar gibi özgül işçi sınıfı kurumlarının gelişmesini veya İngiliz proletaryasının on dokuzuncu yüzyılın Fabrika Yasaları'na karşı mücadelesini anlamak olanaksız olacaktı: Öyle olsa İngiliz işçi sınıfına, on dokuzuncu yüzyılın en ileri sanayi toplumunda, tümüyle şeyleşmenin egemen olmuş olması gerekirdi; oysa onlar, sanayileşmekte olan dünyada en güçlü sendika hareketini kurmuşlar ve ekonomik, toplumsal ve politik statülerini iyileştirme doğrultusunda -pek çok örnekte başarıyla- mücadele etmişlerdi. Lukács'ın şeyleşmeyi total bir süreç olarak kavramasının kaynağı, kendi totallik teorisi; bütünün, organik bakımdan birbiriyle bağıntılı olan parçalarından önce geldiği ve kendi içsel özünü yansıttığı düşüncesiydi. Ayrıca, bu totallik anlayışının ampirik veya tarihsel değil, bütünün tarihsel süreci doğrudan açıkladığını öngören, *tarihsici bir kategori* olduğu da akıldan çıkarılmamalıdır. Anlaşıldığı üzere, parçaların ve bütünün ilişkisi, eşitsiz ve çelişkili olmaktan ziyade, simetriktir.

Benzer biçimde Lukács, sınıf ve sınıf bilinci konusundaki tartışmada da toplumsal yapı ile ideoloji arasında soyut ve tarihsel-olmayan bir ilişki bulunduğunu savunmaktadır. Sınıf bilinci totallikle eşdeğerdedir: "Bir sınıfın hegemonya açısından olgunlaşması, onun çıkarlarının ve bilincinin, toplumun bütününü o çıkarlarla uyum içinde örgütlemesine olanak sağlaması demektir" (Lukács, 1971, s.52). Lukács'a göre, burjuva düşüncesi toplumu "merkezden, tutarlı bir bütün olarak" kavrayamazken, proleter düşünce, eylemleriyle bütünde köklü bir dönüşümü gerçekleştirecek evrensel bir sınıf olarak, tarihsel misyonunun tarihsel açıdan anlaşılmasını sağlamanın peşindedir. Lukács bu şekilde, "psikolojik" bilinci (bu, işçilerin, yanlış olan ve bütünü kavrayamayan, ampirik, gündelik bilincinden oluşur), "aşılanmış" sınıf bilincinden ayırmış olmaktadır. "Gerçek" sınıf bilinci, Marksist tarihsel süreç teorisine denk düşen bir sınıfın "potansiyel" bilincidir. Potansiyel bilinç, bir sınıfın, toplumsal bütünle ilişkisinin gerekli bilgisine sahip *ise*, kendi tarihsel durumuna "uygun ve rasyonel tepkisi"dir. Lukács, Weber'in kavramlarından birisini kullanarak, "sınıf bilincinin nesnel teorisinin, onun nesnel olasılığının teorisi" olduğunu yazmaktadır (Lukács, 1971, s.79).

Peki, "aşılanmış" ya da "potansiyel" bilinç nedir? Bu, açıkçası gündelik bilinçten daha gerçektir ve gündelik bilincin öğelerine indirgenemez. Yine de, bilincin ampirik biçimlerinden hareket ederek değilse bile, teorik açıdan nasıl kurulacaktır? Bunun yanıtı, tarihsel süreci gerçekten anlayan ve buna bağlı olarak proletaryaya gerçek bilincini aşılayan entellektüellerin ayrıcalıklı konumunda yatar. Lukács'a bakılırsa, tarih ampirik, somut belirlenimlerinin; totallik şeklinde kavranmış tarihsel süreç demek olan bir özü yansıtan farklı aşamalarının dışında bir anlamla donatılmıştır. Bunun için Lukács'ın pozitivizm eleştirisi idealizme, bütün doğrulama ve ampirik kanıt gösterme ilkelerinin Marksist teorinin temeli olduğunun reddedilmesine varmaktadır: Totallik, ampirik parçaları sayesinde yeniden kurulamaz ve olgular, bütün ortaya çıkmadan önce biriktirilemez. Eğer bütünler ampirik bulgularla değil, yalnızca geleceğe, tarihsel sürecin olgunlaşmasına bakılarak yapılanabiliyorsa, o za-

man tüm toplum bilimi gereksiz görünecektir.

Lukács'ın yaklaşımı Hegelcidir; zira, tarihin hilelerini hakikaten yorumlayabilecek olan Hegel'in felsefecisi gibi, Lukács'ın tarihsiciliği de sosyalist, devrimci entellektüellerin bilinç aşılayıp bütünün anlamını kavramasına zemin sunmaktadır. Fakat, bütün, olguların onun içinde birleştirilebilmesinden önce bilinmelidir ve bütünün bilinmesinin tek yolu, ampirik yöntemden değil, proletaryanın ayrıcalıklı tarihsel konumunu kabul etmekten geçecekti. Kuşkusuz bu da kanıtlanabilir bir şey değildir, yalnızca tarihin hakikati olarak kabul edilebilir.

Kültür ve Tahakküm: Gramsci ve Hegemonya Kavramı

Antonio Gramsci (1891-1937), yirminci yüzyılın ilk yarısının en özgün Marksist teorisyeni sayılmaktadır. Gramsci'nin çalışmaları, kültür problemlerine ve kültürel formasyonların politik tahakkümle ilişkisine duyduğu ilgiyle ayırt edilmiştir; onun düşüncesinin merkezinde yer alan tahakküm kavramı, yabancılaşma kadar popülerleşmiş bir terim olarak, sosyal bilimlerde yaygın biçimde kullanılmıştır. Lukács gibi Gramsci de, Marksizmi, tarihsel değişimin şekillenmesinde bilincin ve insan öznenin rolünü vurgulayarak, pozitivizme ve ekonomik determinizmin her biçimine karşıtlık içinde açıklıyordu.

İtalyan Komünist Partisi'nin liderlerinden birisi olan Gramsci, kısa ömrünün son yıllarını Mussolini'nin hapishanelerinde geçirmiş, hapishane sansüründen kurtulmak için genellikle üstü kapalı bir dille yazılan, Marksist teori ve Marksizm ile siyaset bilimi, sosyoloji, felsefe ve tarih arasındaki ilişki üzerine düşünce ve değerlendirmeler üretmişti. 1926'da tutuklanan Gramsci, 3.000 sayfalık bir analizin yanı sıra yüzlerce mektup yazmıştı: Onun ürünleri, savcının duruşma sırasında açığa vurduğu, "Bu beyin yirmi yıl boyunca hareketsiz bırakılmalı" şeklindeki niyetini kesin bir şekilde çürütüyordu.

İtalyan Komünist Partisi bu yazıların büyük bölümünü, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki yıllarda, partinin katı Stalinist

çizgisini tartışmaya açmaktan kaçınmak amacıyla, genellikle kısaltılmış bir biçimde yayınlamıştı. Gramsci, ortodoks Leninizmden çok fazla sapmış değildi: Bir devrimci partinin zorunluluğunu kabul ediyor ve gençliğinde savunduğu, toplumun topyekün yeniden örgütlenmesinin temelini oluşturacak işçi konseyleri görüşünü reddediyordu. 1919-1921 yıllarında Torino'da yaşanan büyük grev dalgası ile fabrika işgalleri sırasında yazdığı yazılar, Lenin'in *Devlet ve Devrim*'de devlet ile sovyetler ilişkisi üzerine düşünceleriyle paralellik taşıyordu ve özellikle Sorel'in çalışmalarının etkisi altında kaleme alınmıştı. Gramsci bu doğrultuda, işçi sınıfının, kendi bağımsız kurumları aracılığıyla, toplumsal ilişkileri sivil toplumun içinden dönüştürebileceğini, toplumsal değişimin merkezileşmiş otorite tarafından, yukarıdan dayatılamayacağını söylüyordu. Fakat Lenin kendi Komün devleti anlayışından vazgeçtiği için, Gramsci de işçi sınıfının kendiliğindenliği konusundaki görüşlerini değiştirmişti. 1924'te, Bolşevizmin proletarya hegemonyası anlayışını geliştiren ilk hareket olduğunu yazmıştı. *Hapishane Defterleri*'nde, hegemonya kavramının Lenin'in "*praksis* felsefesine en büyük teorik katkısı"nı temsil ettiğini daha açık bir ifadeyle dile getiriyordu (Gramsci, 1971, s.365). Yine de, Lenin'in, güçlü, baskıcı bir devlet aygıtını varsayan (*Devlet ve Devrim*'i istisna kabul edersek, Lenin'in Marksizminin temelinde yer almayı sürdüren) proletarya diktatörlüğü görüşü ile Gramsci'nin hegemonya teorisi arasında ciddi farklılıklar vardır. Gramsci'ye göre, hegemonya eğitim, kilise, politik partiler, sendikalar, vb. gibi *rızanın* kaynağını oluşturan "özel kurumlar"a özerklik alanı tanıyan, dayanıklı ve bağımsız bir sivil topluma dayanmaktadır. Gramsci'nin Marksizm anlayışı da Engels, Plehanov ve Kautsky'den ziyade, Labriola, Sorel ve İtalyan Hegelci Benedetto Croce'deki anti-pozitivist öğelerden etkilenmiş olarak, Leninizmden aynı ölçüde keskin bir şekilde ayrılmaktadır.

Marksizm, Gramsci'nin gözünde, bir "mutlak tarihsicilik" biçimiydi. Tüm düşünce ve eylem biçimleri global bir tarihsel süreci ifade etmektedir. Bunun için felsefe ile bilim, tarihin "gerçek" gelişmesini ifade etmeleri anlamında doğrudur. Marksizm, "kendi başına, total ve bütünsel bir dünya anlayışı, total

bir doğa bilimi felsefesi ve teorisi kurmak açısından gerekli olan tüm temel öğeleri... toplumda bütünsel bir pratik örgütlenmeye can katmak, yani total bir bütünsel uygarlık haline gelmek açısından gerekli olan herşeyi" kapsayan bir dünya görüşü (bir *Weltanschauung*) şeklinde tanımlanmıştır (Gramsci, 1971, s.462). Demek ki gerçeklik daima tarihseldir, aktif insan öznelerin elinden çıkmıştır: Bilim, felsefe, Marksizm, özneyle dışsal bir ilişki içerisinde varolan, nesnel, entellektüel faaliyet biçimleri olmayıp, *praksisi* meydana getiren eylemlerin toplamıyla yaratılmıştır. Tüm öğelerin bütünle ilişkisi içinde anlamı vardır ve bütünün kendisinin içkin eğilimlerini yansıttıklarına göre "gerçek"tirler. Gramsci, Lukács'tan ayrıldığı bir yönüyle, doğa kategorisinin kendisinin toplumsal ve tarihsel olduğu görüşünü savunup, doğa ile toplum düalizmini reddetmiştir. Marksizm ya da Gramsci'nin *Hapishane Defterleri*'nde nitelediği biçimiyle *praksis* felsefesi, kendisini eğitmeye ve sömürüyle sınıf tahakkümünden kurtarmaya çalışan, tabi durumdaki işçi sınıfının kollektif iradesini ifade etmektedir. Burada tarihsel süreç, basitçe ekonomik güçlerle değil, kollektif formlar halinde örgütlenmiş ve "nesnel gerçekliğe" şekil veren "ekonominin itici gücü" konumuna gelmeye başlamış olan insan iradesiyle nitelenmiştir (Gramsci, 1977, s.35).

Gramsci'nin iradeyi, iradeciliği vurgulaması, 1917 devrimine karşılık olarak kaleme aldığı ve kahince bir öngörüyle "*Das Kapital*'e Karşı Devrim" başlığını koyduğu ilk önemli makalelerinden birinde net biçimde örneklenmiştir. Başarılı Ekim devriminden kısa bir süre sonra yazılmış olan Gramsci'nin makalesinde, Bolşeviklerin iktidara gelişinin, Marksizmi, nesnel, "demir yasalar"dan ziyade "kollektif irade" kavramı etrafında kurulmuş, kaderci olmayan, eylemci bir teori olarak doğruladığı savunulmaktaydı. Gramsci, ilk dönemki yazılarının hepsinde, sosyalizmin kaçınılmazlığının kaderci bir yaklaşımla benimsenmesinin proletaryayı pasifliğe ve savunmacı politik eyleme mahkûm ettiğini belirterek, sürekli olarak işçi sınıfının eyleme geçmesini vurguluyordu. Gramsci'ye göre, devrim, dışsal ekonomik güçlerin otomatik bir sonucu değil, diğer sınıfların hepsi üzerinde kültürel bir tahakküm sağlayan bir sınıfın ürünüydü.

"Yükselen sınıf", gerek ekonomik, politik ve askeri güçle, gerekse "entellektüel ve ahlaki önderlik"le diğer toplumsal katmanlar üzerinde kendi otoritesini kurmaya çalışacaktır. Yükselen sınıf, müttefiki olan ve tabi durumdaki katmanları kendi fikirlerine boyun eğdirmeyi hedeflediği için, bütün devrimlerden önce "yoğun bir kültürel hakimiyet kurma çalışması" görülmüştür. Dolayısıyla egemen sınıf, sivil toplumu kendi ahlakı, gelenekleri, dinsel ve politik pratikleri doğrultusunda yönlendiren sınıf şeklinde tanımlanır: "Egemen bir sınıfın kurulması bir dünya görüşünün (*Weltanschauung*) yaratılmasıyla eşdeğerdedir." İşçi sınıfı egemen bir sınıf haline gelmeyi istiyorsa, diğer katmanların desteğini aldığı bir kültürü yerleştirmek zorundadır. Görüldüğü gibi, işçi sınıfının dünya görüşü -Marksizm- bu haliyle bir sınıf ideolojiisi değil, tarihin içkin yapısal eğilimlerinin ifadesidir. Kültürel hegemonya devrim eleminden önce gelir ve kollektif eylemle yaratılmalıdır. Gramsci bu yolla, hegemonya (toplumsal sınıflar arasındaki denge ve rızayla ilintilidir) ile tahakkümü (baskı ve devletle ilintilidir) birbirinden ayırmaktadır. Hegemonya, bireye ve devlete aracılık eden özel kurumlar ile sivil toplumun içinde yaratılmıştır; doğrudan tahakkümün kaynağı, devlet aygıtıdır, kamusal kurumlar aracılığıyla uygulanan baskıdır (Gramsci, 1971, s.77-84).

Gramsci hegemonya terimini ilk kez *Güney Sorununun Bazı Yönleri* (1926) adlı çalışmasında kullanmıştı. Orada, proletaryanın "çalışan nüfusun çoğunluğunun kapitalizme ve burjuva devletine karşı ayağa kalkmasını sağlayacak bir ittifaklar sistemi yaratmayı başarması ölçüsünde öncü (*dirigente*) ve egemen sınıf haline gelebileceğini" söylüyordu (Gramsci, 1978, s. 443). Hegemonya aslında, bir sınıfı kendi "toplu" çıkarlarını savunmaktan, diğer bütün toplumsal grupları birleştirme ve yönlendirme konumuna geçiren politik, entellektüel ve ahlaki önderliğin bir sentezidir. Gramsci'nin çalışmalarından alınan iki örnek onun genel argümanını örneklemeye yetecektir. Gramsci, yalnızca burjuvazi ile proletaryanın hegemonya kurmaya çalışacağı görüşündedir. Feodal toplumda, kapitalizme karşıt olarak, kapalı bir kast egemen olmuştur. Egemen sınıflar diğer sınıflardan kendilerine organik bir geçişe olanak tanımayıp, "tek-

nik" ve "ideolojik" bakımdan aynı kalmaktadırlar. Oysa, özgül bir toplumsal grubu oluşturan Jakobenler, eski rejime karşı olup, ulusal, halka dayalı bir kollektif iradeyi örgütleyen, tüm halk güçlerini temsil eden, hegemonik bir sınıf halinde gelişmişlerdi. Bunun için Jakobenler, gelişmekte olan burjuva üretim araçlarıyla ilgili belirli ekonomik işlevlere sahip olmasına rağmen, salt ekonomik bir gelişme evresinden, kendi politik partileri ve dünya görüşleriyle (*Weltanschauung*) etik-politik bir evreye geçmişlerdi.

Gramsci elbette, ileri kapitalist ülkelerdeki devrim olasılığı üzerinde duruyordu. Onun hegemonya analizi, işçi sınıfının burjuva ideolojisinin karşı konulmaz yapısının pasif kurbanları olmadığını, burjuva toplumunun sürekliliği içinde aktif bir rıza gösterdiğini düşündürmektedir. Sivil toplum, burjuvazinin rıza aracılığıyla egemenlik kurmasını sağladığından, Batı Avrupa'da göreli olarak güçlüdür. Gramsci'nin vurguladığı nokta, hegemonyanın tamamen konsensüse dayanmadığı, rıza ile baskının bir sentezinden, gücün ağır basmadığı bir dengeden oluştuğudur. Dolayısıyla, sivil toplum ile politik toplum arasındaki ayrım mutlak değildir, çünkü kapitalist toplumsal formasyon, tamamen ayrı ve bağımsız kurumlar şeklinde bölünemez. Gramsci bu doğrultuda, eğitimin, bir kurum olarak sivil topluma ait olmakla birlikte, hem ekonomik hem ideolojik açıdan devlete bağımlı kaldığına işaret eder ve Hegelci bir yaklaşımla, devletin etik rolünü savunur: Yine de devlet, egemen sınıfın ekonomik ve politik çıkarlarını savunmasına rağmen, sivil toplumun güçlenmesine katkıda bulunan kurumların inşa edilmesinde araç işlevi görmektedir. Gramsci'nin göreli özerklik problemini ifade etme biçimi budur: Devlet, basitçe bir sınıfın başka bir sınıfı ezmek üzere kullandığı organ değil, aynı zamanda, burjuva bir *Weltanschauung* aracılığıyla (bir sınıf ideolojisiyle değil!) modern bir karmaşık toplumun kurulup meşruiyetini kazanmasını sağlayan araçtır.

Gramsci'nin Marksizminin özü, her türlü indirgemeciliğe karşı olmaktı: Kültür salt sınıf kültürü, devlet salt sınıf devleti, rıza da yanlış bilinç değildi. Hegemonya, yönetilenler ile yönetenler arasında demokratik bir ilişkiyi; tabi grupların kendi çı-

karlarını ifade edip onları savunmalarını, kendi özgün kültürlerini inşa etmelerini sağlayan kurumların varlığını içeriyordu. Aynı şekilde devrim de, devlet aygıtının ele geçirilmesi ve ekonomik güçlerin yeni bir sınıfa aktarılmasından ibaret değildi: Proleter devrimi, kitlesel katılıma dayalı bir süreç kültürüyle aktif bir özne ve hegemonik bir güç haline gelecek, böylece sivil toplumu ve onun demokratik yapılarını genişletecek olan bir sınıfın kollektif iradesini kullanmasıydı.

Marksizm ve Entellektüellerin Sosyolojisi: Gramsci

Gramsci'nin modern toplum sosyolojisine ve hegemonya süreçlerine en önemli katkılarından birisi entellektüellerle ilgili teorisiydi. Gramsci'nin düşüncesinde, entellektüeller hem ideolojilerin hem de rızanın oluşmasında kritik bir rol oynuyordu. Toplumsal birliğin sağlanması, toplumsal yapının olduğu kadar entellektüellerin de göreviydi. Marksizmin ileri kapitalist toplumlardaki başarısızlığı, hem önderliğin rolü hem de entellektüellerin bütün toplumdaki işlevine bağlı olan sorunları gündeme getirmişti.

Gramsci entellektüelleri sosyolojik açıdan, zihinsel faaliyet kavramının özel bir toplumsal katmana özgü sayılmasını reddederek tanımlıyordu. Bu tür nitelikler, toplumda yaşayan herkesin özelliğiydi:

> "Entellektüeller" terimini kabul etmenin "maksimum" sınırları nedir? Entellektüellerin tüm çeşitli ve farklı faaliyetlerini aynı derecede karakterize etmek ve bunları aynı zamanda ve özlü bir biçimde diğer toplumsal gruplaşmaların faaliyetlerinden ayırmanın tek bir ölçütünü bulabilir miyiz? Bence en yaygın olarak düşülen yöntem hatası, bu ayrımın ölçütünü, bu faaliyetlerin... toplumsal ilişkilerin genel karmaşık yapısı içinde yerleri olan ilişkiler sisteminin bütününden ziyade, entellektüel faaliyetlerin özgül doğasında aramaktır... Bütün insanlar entellektüeldir.. ama insanların hepsi toplum içinde entellektüellerin işlevini görmez (Gramsci, 1971, s.8-9).

Gramsci bu yaklaşımıyla, idealist "yüce entellektüeller" görüşünü reddetmiş oluyordu: Entellektüeller, bilgi üretimleri ve çalışma fonksiyonları temelinde tanımlanmıştı. Gramsci, İtalyan filozof Croce'nin düşüncelerini tartışırken, "çıkarlar" ile "ideolojiler" mekanik biçimde sınıfsal konuma hapsedilememesine rağmen, entellektüeli, yönetici sınıfın çıkarları doğrultusunda ideolojilerin "inşacısı" diye tarif etmişti. Entellektüeller, daima sınıfsal çıkarların basit bir yansıması olmayı aşan bir şekilde, bilgi ve ideoloji üretmektedirler. Toplumsal bir katman olarak entellektüeller diğer toplumsal gruplardan daha yavaş biçimde gelişip egemen bir sınıfın çıkarlarını ifade etmelerine rağmen, aynı ölçüde, bütün bir halkın kültürel geleneklerini de dile getirirler. Bununla birlikte, kapitalizmin gelişmesi yeni tipte bir entellektüeli, teknik organizatörü, tedrici bir süreçle toplumu devletin kurumlarıyla örgütleyen eski, geleneksel tipteki entellektüelin yerini alan uzmanı doğurmaktaydı.

Gramsci bu yüzden, entellektüelleri, üretim, kültür ve kamu yönetimi alanı içinde örgütlenme işlevini yerine getiren kişiler diye tanımlıyordu ve bu, Pareto'nun seçkinlerin dolaşımında veya Mosca'nın toplumu fiilen üstteki bir yöneticiler katmanı ile alttaki bir yönetilenler katmanı şeklinde bölen yönetici sınıfında örneklenen seçkinci yaklaşıma tamamen karşı olan bir anlayıştı. Gramsci'nin entellektüeller teorisinin temel dayanağı, burjuva toplumunun, giderek merkezileşme (ulusal bir eğitim sistemi, yerel ve ulusal çaptaki kamu hizmetleri yönetimi, kilisenin ve mesleklerin güçlenmesi ve özellikle de devlet aygıtının hızlı gelişmesi) yönündeki özgül tarihsel gelişmesinin farkında olmasıydı. Gramsci'nin görüşünce, ekonomik açıdan "toplu" durumda olan bazı sınıflar -kendi dar çıkarları tamamen sınıfsal koşula bağlı olan sınıflar-, egemen bir sınıf olmak istiyorlarsa, kendiliğinden hegemonik sınıflar haline gelecekti. İşte bu süreçte entellektüeller, temel ekonomik yapı ile daha geniş kültürel kurumları olan bir sınıfın temelini birbirine bağlamakta kritik rol oynayacaklardı:

> Ekonomik üretim dünyasında asli bir işlevin rahminden çıkan her toplumsal grup, kendisiyle birlikte, organik olarak, ona ho-

mojenlik kazandıran ve yalnızca ekonomik alanlarda değil, ayrıca toplumsal ve politik alanlarda da kendi işlevinin farkında olmasını sağlayan bir ya da daha fazla entellektüeller katmanı yaratmaktadır (Gramsci, 1971, s. 5).

Gramsci, toplumsal sınıfların kendi entellektüellerini geliştirmediğini ileri sürmektedir; hegemonya kurmaya uğraşan bir toplumsal sınıf, ilk baştaki biçimsiz yapısından çıkıp, kendi müttefiki olan entellektüeller sayesinde evrensel kavramlar üretebilecek, homojen, ideolojik bakımdan birleşik bir grup haline gelmelidir. Burada entellektüeller, hem yapı ve işlev, hem de bilinç ekseninde tanımlanmaktadır.

Gramsci iki tip entellektüel saptamıştı: organik entellektüel ile geleneksel entellektüel. Organik entellektüeller, toplumun bütününü yönetmeyi hedefleyen toplumsal gruplara aittir, üretim tarzındaki değişikliklerin sonucunda ortaya çıkan "meşruluk sağlama uzmanları"dır. Organik entellektüeller, bir sınıf oluşturmadıkları halde bir sınıf olma özlemlerini yansıtırlar. Buna karşılık, geleneksel entellektüeller, "kesintisiz tarihsel süreklilik" süreciyle evrim geçirirler ve organik entellektüellerden farklı olarak üretim tarzıyla sıkı bir bağ içinde olmazlar. Geleneksel entellektüeller, kasta benzeyen bir yapıyla karakterize edilmiş olup, kendilerini egemen sınıftan bağımsız olarak tanımlarlar. Geleneksel entellektüeller, toplum yapılarındaki çatlaklar arasında varolan, tarihsel açıdan sürekli bir süreç olarak geçmişi bugüne bağlayan sınıflararası bir konumdayken, organik entellektüeller, geçmişten köklü bir kopuşa işaret eden fikirler üretirler. Geleneksel entellektüeller içinde, işlevleri toplumsal bir formasyon ile bir başkası arasında sürekliliği sağlamak olan kilise düşünürleri, hukukçular, öğretmenler, doktorlar sayılabilir. Gramsci bu noktada, eğitimdeki işlevleri ve dinsel ideolojideki tekelleriyle geleneksel entellektüeller konumundan çıkıp, toprak sahibi aristokrasinin organik entellektüellerine dönüşen, on sekizinci yüzyıl Fransız ruhban sınıfını aktarıyordu. Gramsci'nin ağırlık verdiği nokta, hegemonya kurmaya çalışan bir toplumsal grubun geleneksel entellektüelleri fethedip özümsemesi gerektiğidir. İtalya'da burjuvazi yekvücut

olarak "hegemonik bir aşama" yaratamamış, dolayısıyla, tahakküm kurma aracı olarak, kuzeydeki monarşik devlet olan Piemonte'yi kullanmıştı. Almanya'da Junkerler, bağımsız bir ekonomik ve politik tabana sahip olan burjuvazinin geleneksel entellektüellerini oluşturuyorlardı.

Gramsci'nin örnekleri hipotezlerdir. Gramsci, entellektüeller ile toplumsal yapının karmaşık ilişkisi konusunda ampirik araştırmalar yapamamıştı. Onun amacı, bütün toplumsal gruplar ister istemez farklı entellektüel tipleriyle bağ kurarken, yalnızca politik partinin organik entellektüeller ile geleneksel entellektüelleri birbirine bağlama görevini yerine getirebileceğini göstermek olduğu için büyük ölçüde teorikti: "Parti, bu işlevi, temel işlevine (kendi ni oluşturan parçaları -bir toplumsal grubun 'ekonomik' bir grup olarak doğup gelişmiş olan öğeleri- geliştirme ve onları, vasıflı politik entellektüeller, liderler ve hem sivil hem politik, bütünsel bir toplumun organik gelişmesinde içkin olan tüm faaliyetlerle işlevlerin örgütleyicileri haline getirme) sıkı sıkıya bağlı kalarak yerine getirir" (Gramsci, 1971, s.16-17). Ekonomik bir toplumsal grup (toprak sahipleri, sanayiciler, proletarya) ancak "tarihsel gelişmesinin özgül uğrağı"nın ötesinde gelişebilir ve iki tip entellektüelin politik bir partinin yapısı içinde kaynaştırılmasıyla, ulusal ve uluslararası faaliyetlerin aracı durumuna gelebilir.

"Üstyapı görevlileri" olarak entellektüeller, kitlelerin "kendiliğinden" meşru saydığı fikirleri (böylesi fikirler, egemen grubun sınıfsal çıkarlarının toplamından daha fazlasını ifade ettiği için) üreten kültür ve üretim dünyalarının aracılarıdır. Bu anlamıyla entellektüeller toplumsal hegemonyanın "örgütleyicileri"dir ve Gramsci de onların, Batı Avrupa'nın sivil toplumlarının hegemonik yapılarındaki kritik rollerine dikkat çekmektedir. Doğrudan tahakküm biçimlerini istisna sayan Gramsci'nin yaklaşımı entellektüel konusunda kötümser bir sosyoloji değildir: Onun modern kapitalizm anlayışı, bürokratikleşme ve merkezileşme yönündeki eğilime işaret etmesine rağmen kitle toplumuna değil, rızanın ve toplumsal hegemonyanın temelini oluşturan, bağımsız, "özel" kurumlardan (politik partiler, sendikalar, kilise, meslek birlikleri, vb.) oluşan karmaşık bir yapıya da-

yanıyordu. Sivil toplumun zindeliği ve hegemonyanın kalıcılığı, ileri kapitalist ülkelerdeki entellektüellerin, topluma yukarıdan egemen olan özel bir seçkinler kesimi oluşturmaksızın, meşruiyetin örgütleyicileri ve uzmanları olma işlevlerini yerine getirmelerini sağlamıştır. Bu yüzden proletarya, hegemonya uğruna mücadele yürüten, yükselen bir sınıf olarak, sivil toplumu kendine özgü değerler ve kültürle (işçi sınıfının basit fikirleri ya da çıkarları olarak değil, bütün toplumu, bilhassa geleneksel entellektüelleri, temel ilkelerinin geçerliliği ve tarihsel zorunluluğunu *aktif biçimde* benimsemeye zorlayan sosyalizm -bir dünya görüşü- olarak evrenselleşmiş biçimiyle) beslemelidir.

Demek ki, Gramsci'ye göre, entellektüeller, hegemonyayla ilişkili bir işlevler hiyerarşisinde yapılanmıştır. En tepede, dünya görüşlerini, ideolojileri ve teorik sistemleri üreten yaratıcı entellektüeller bulunur; en altta, mevcut hegemonyanın değerleriyle kültürünü yayma gibi bir işlevi de olan idari entellektüeller yer alır; nihayet orta kademede, onlar olmadan hiçbir egemen grubun ayakta kalamayacağı organize edici entellektüelleri görebiliriz. Yaratıcı entellektüellerin rolü, çeşitli katman ya da grupları "tarihsel bir blok" (örneğin, İngiliz sanayicileri ile aristokrasisi, Alman Junkerleri ile sanayicileri) şeklinde biraraya getirmeye çalıştıkları güçlü sivil toplumlarda daha önemlidir. Gramsci, onların hegemonyaya desteklerini çekmelerinin "organik" bir krize, bir otorite krizine ve toplumun çözülmesi ihtimaline yol açacağını vurgulamaktadır. Yaratıcı entellektüeller, ikinci sınıf entellektüellere kıyasla (bu alt gruplar işlevsel açıdan gerekli olmakla birlikte, toplumsal hegemonyanın yeterince etkili olması isteniyor, dolayısıyla egemen entellektüel blokunda özümlenmesi gerekiyorsa) yapısal ve ideolojik bakımdan daha belirleyici rol oynarlar. Öyleyse, sosyalizme geçişte, entellektüeller çalışan sınıflar ile onların müttefiki olan grupların bilincini söze dökmelidirler: Gramsci bunun için, "kollektif entellektüel" olan politik parti (kitlelerin yaratıcı canlılığının, organik entellektüellerin örgütsel, yönlendirici işleviyle sentezini yapan kurum) kavramını formüle etmişti. Entellektüeller sosyalist dönüşüm açısından belirleyici bir rol oynar: Bu, partinin kitlelere yukarıdan egemenlik kurması sorununu değil, tersine,

partinin halkla diyalektik ve demokratik bir ilişki kurması sorununu göstermektedir. Bununla birlikte, bu formülasyon otoriterizme ve seçkinciliğe karşı olduğu halde, yine de, merkezileşmeye ve kollektivist ideolojiye dayalı bir sosyalist toplumda bağımsız bir sivil toplumun ve aynı doğrultuda özerk entellektüellerin nasıl korunabileceği sorusunu yanıtsız bırakmaktadır. Bu anlamıyla, kollektif entellektüel, Gramsci'nin kitlelerin eylemliliği ve kültürüne dayanan demokratik bir sosyalizmi öngördüğü genel yaklaşımı içinde totalitarist bir yön bulunduğunu akla getirmektedir.

Sosyoloji Üzerine Lukács ve Gramsci

Lukács olsun Gramsci olsun, Marksizmi, "yükselen" sanayi işçi sınıfıyla organik olarak bağlı bir dünya görüşü şeklinde tanımlamışlardı. Proleter devriminin bilimi olarak Marksizm, insan kültürünün aktif öğelerinin, insan öznelerin zorunlu tarihsel değişimi gerçekleştirmesini sağlayan *praksisin* ifadesiydi. Her iki yazar da sosyoloji alanındaki gelişmelerin farkındaydı. Lukács, örneğin Simmel, Weber ve Sombart'ın çalışmalarını biliyordu. Gramsci de, politik partileri ve metodoloji problemlerini konu alan sosyolojik incelemelere özel bir ilgi duyuyor ve Mosca, Michels ile Pareto'nun yazılarını (burada on dokuzuncu yüzyılın pozitivist geleneğinden söz etmeye bile gerek duymuyoruz) yakından takip ediyordu.

Hem Gramsci hem de Lukács, sosyolojiyi pozitivizmle özdeşleştirmeye eğilimliydiler: Bunun için sosyoloji, topluma ve bireye egemen olan dışsal, nesnel yasaların lehine olarak, aktif özneyi ortadan kaldırmakla eleştiriliyordu. Lukács'a göre, sosyoloji, nesneyi, verili olarak, tarihsel süreçleri ebedi ve doğal güçlere dönüştüren şeyler olarak açıklamıştı. Böylece toplumsal dünya, ekonomik yapının pasif bir yansıması durumuna düşürülmesiyle şeyleşmiş oluyordu. Tarihsel ve toplumsal dünyanın burjuva düşüncesi içinde şeyleşmesi, toplumu ve bütünü meydana getiren çeşitli öğeler arasındaki bağları kavramayı olanaksızlaştırmaktadır: Aralıksız bir değişim süreci içerisinde bir

totallik olan toplum, burjuva sosyolojisinde yer almaz. Gerçekten de burjuva düşüncesi, toplumsal bilgiyi ayrı irdeleme alanlarına (politik ekonomi, tarih, hukuk ve sosyoloji) bölmektedir. Görüldüğü üzere, burjuva düşüncesi, yüzeydeki gözlemlenebilir olguların ötesine geçemeyip, onların bütünle ilişkisini saptayamamaktadır: Lukács'ın çıkardığı sonuç, monografi yönteminin, bütün içindeki bir öğenin yoğun biçimde ve geniş yer ayrılarak incelenmesinin, sosyolojinin sınırını oluşturup, onun ideoloji olma statüsünü doğruladığı görüşündedir. Bütün olgular, bir bütün olarak tarihsel sürece, onun nesnel olasılığına bakılarak yorumlanmalıdır.

Benzer şekilde Gramsci de, pozitivist sosyolojiyi, toplumsal ilişkileri değiştirilemez doğa yasaları statüsüne indirmesi nedeniyle eleştiriyordu. Gramsci, kitlelerin beceriksiz ve pasif olduğunu varsayan, örgütlenmede "demir yasalar"ı savunduğu için, Michels gibi sosyologlara özel bir düşmanlık besliyordu. Hegemonya, tam tersine, bilincin, toplumsal eylemin ve *iradenin* dışsal koşullar karşısındaki zaferinin bir simgesidir: "Yapı, insanı ezen, onu kendisinde özümseyip pasifleştiren [fakat] bir özgürlük aracına, yeni bir etik-politik biçim ile yeni bir inisiyatifler kaynağı yaratacak bir araca da dönüştüren, dışsal bir güç olmaktan çıkar" diye yazıyordu Gramsci (1971, s.367). Gramsci, tüm tarihsel süreci kavramadaki yetersizliği açısından sosyolojiyi reddederken Labriola'yı izliyordu: Labriola, tarihsel materyalizmin özü olarak, tarihsel ve toplumsal bireyi tüm olarak kaplayan "içkin felsefe" şeklinde tanımladığı *praksis* felsefesi terimini bulmuştu. Bir *praksis* felsefesi olarak Marksizm sosyolojiye indirgenemezdi, çünkü sosyoloji, Gramsci'ye göre, toplumsal olguları keşfetmeye, onlar ile toplumsal sistemlerin genel yasaları arasındaki nedensel ilişkileri doğa bilimlerinin yöntemleri aracılığıyla ortaya çıkarmaya çabalayan bir bilimdi. Bir dünya görüşü olan Marksizm ise, düzenli ve nesnel yasaların keşfedilmesine dayandırılamaz, dışsal bir bilgi yığını şeklinde şemalaştırılamazdı, çünkü böyle bir bakış açısı tarihsel öznenin pasif olmasını varsayıyordu. Oysa Gramsci'nin benimsediği bakış açısında, istatistik, özellikle toplumsal planlama açısından değerli olmakla birlikte, bütün istatistik yasaları ve bu yasalara

dayanan tahminler, doğal fenomenler olarak tanımlanan, her türlü toplumsal durumun temel bileşenini, kollektif iradeyi göz ardı ediyordu. Gerçeklik, *praksis* aracılığıyla durmadan değişmektedir. Eylemlerin sonuçlarını ya da öğelerin öğeler üstündeki etkilerini bilimsel açıdan önceden kestirmek olanaksızdı: Öngörü, ancak eyleme geçmek ve bu şekilde "öngörülen" sonuca katkıda bulunmak anlamında söz konusu olabilirdi.

Doğa bilimlerinde olduğu gibi öngörüyü kolaylaştıran sosyolojik yasalar bulunmadığına göre, "Marksist sosyoloji" de yoktu. Çünkü gerçeklik, daima yaratılmış bir gerçeklik; tarihsel süreç de proletaryanın kendi bilgisini edinme eylemiydi. Lukács'a ve Gramsci'ye göre, sosyoloji teoriyi pratikten ayırıyordu: Nesnel yasalar ile nesnel olgular ancak bir tarihsel özneyi kapsayan aktif dolayım süreci içerisinde vardır. Son olarak, Lukács da Gramsci de, tarihsel bilginin sadece ampirik toplum biliminin ürünü şeklinde ortaya çıkmadığını ileri sürmektedirler: Ampirik irdelemelere, tarihsicilik ile hümanizm yön vermek zorundaydı.

Marksizm içinde, Avusturyalı Marksistler okulu (Amerikalı sosyalist Louis Boudin'in, Birinci Dünya Savaşı'ndan önce Avusturya sosyalist hareketinde aktif olan bir grup genç Marksisti tanımlamak üzere bulduğu bir terimdi bu ve başlıca isimleri arasında Max Adler, Otto Bauer, Rudolf Hilferding ile Karl Renner yer alıyordu) ile önde gelen Bolşevik teorisyen Nikolay Buharin tarafından yapılan, Marksizmi bir sosyolojik sisteme veya teoriye dönüştürmeye yönelik girişimler görülmüştü. Buharin'in ilkin 1921'de Rusya'da yayınlanan ve alt başlığı *Bir Sosyoloji Sistemi* olan *Tarihsel Materyalizm* adlı yapıtı, Sovyetler Birliği'nin içindeki ve dışındaki öncü Marksistlerin eğitiminde etkili bir rol oynamıştı. Zaten Lukács ile Gramsci de, Buharin'le (1888-1938), *Tarihsel Materyalizm* Marksistler arasında, daha akademik yönelimli olan, üstelik Üçüncü Enternasyonal'e de girmeyen Avusturyalı Marksistlerin çalışmalarına kıyasla daha büyük bir entellektüel etki sağladığı için polemiğe girmişlerdi.

Lukács ile Gramsci'nin *Tarihsel Materyalizm*'i hedef alan eleştirilerinin asıl nedeni, Marksizmi, tarih ile politikayı birleştiren doğalcı bir bilimsel sosyoloji ile bilgi teorisini benimseyen

felsefi bir materyalizm şeklinde bölmesiydi. Tarihsel materyalizmi sosyolojinin bir biçimi şeklinde yorumlayan ilk Marksistlerden birisi olan Buharin; Weber, Simmel, Michels ile diğerlerinin yeni filizlenen sosyolojisini özümsemeye, yirminci yüzyıl Marksizmini yirminci yüzyıl sosyolojisiyle uzlaştırmaya çalışıyordu. Bu doğrultuda "proleter bilimi" ile "burjuva bilimi"ni birbirinden ayırmıştı ve proleter bilimi, burjuva biliminin bilimsel içgörülerini özümsemekteydi. Yine de Buharin'in Marksizm anlayışı (Lukács ile Gramsci'nin kendi eleştirilerinde vurguladıkları gibi) diyalektiği, nesnel olarak ve insan bilincinden bağımsız biçimde işleyen genel hareket yasalarına indirgemeyi denemesi bakımından "burjuva doğa biliminin materyalizmi"ne yakındır. Lukács, kendi eleştirisinde, Buharin'in yaklaşımının totallik kategorisini toplum biliminden çıkarmasına neden olduğunu, tarihsel sürecin artık birleştirici bir bütün olarak kavranmadığını, parçaların bütünle ilişkisinin mekanik açıdan ve pozitivist bir bakış açısıyla kavrandığını savunuyordu. Buharin'in toplumu, kendi denge yasasına sahip bir sistem şeklinde yorumlayan anlayışı, insan faaliyetini ve insan ilişkilerini, temel ve baskın bir dışsal yapıda özümseyen Comte'un ve Pareto'nun formülasyonlarına yakındı. Lukács, özellikle Buharin'in bilimciliğine, toplum biliminde öngörüde bulunmayı eleştirmeden benimsemesine eleştirel bir gözle bakıyordu: Ampirik önermeleri, istatistiki verilere dayalı, dolayımlanmamış olgular değil, yalnızca pratik, yani gerçekliğin insan faaliyeti ve insan bilinci eliyle dönüştürülmesi kanıtlayabilirdi. Lukács, Buharin'in sosyolojikleşmiş Marksizminin, aktif özneyi tarihsel sürecin totalliğinden ayıran "pasif materyalizm"in bir biçiminden ibaret kaldığı kanısındaydı (Lukács, 1972, s.135-142).

Buharin'in bilimciliğini Gramsci de, bütün nesnel ekonomik ve sosyolojik fenomenlerin toplumsal ilişkilerden, insanın faaliyeti, değerleri, kültürü ve bilincinden çıktığını kavrayamadığı için eleştirmekteydi. Gramsci'nin savına göre, Buharin'in sistem anlayışı toplumu fetişleştiriyordu. Buharin'in düşüncesinde, toplum, parçalarının toplamından daha büyük olduğu bir sistem şeklinde açıklanmıştı; farklı parçaları bir bütüne dönüştüren şey ideoloji (Lukács) ya da hegemonya (Gramsci)

değil, farklı öğeler arasındaki karşılıklı etkileşimlere dayalı bir sistemdi. Bu açıdan özne bir rol oynuyordu, yalnız bu, dışsal güçlerin oldukça kısıtlamış olduğu bir roldü. "Her birey, kendi gelişmesi içinde... bir sosisin üstünün kendi etiyle kaplı olması gibi, çevresinin etkileriyle kaplıdır... Bir sünger gibi her birey de durmadan yeni izlenimleri toplar... Dipteki her birey toplumsal bir içerikle yüklüdür. Bireyin kendisi, küçük bir birim halinde birleşmiş olan, yoğunlaşmış toplumsal etkilerin bir derlemesidir" (Buharin, 1969, s.98). On dokuzuncu yüzyılın pozitivist sosyolojisi ile Buharin'in Marksist sosyolojisi arasındaki paralellik bu formülasyonda bütün çıplaklığıyla sergilenmektedir. Toplum, farklı yapılardan meydana gelen bir organizmadır; sistem, başka insanlara mekanik etkileşim modlarıyla bağlı olan bireye egemendir. Maddi ve ekonomik "temel" ile toplumun kültürü arasında benzer bir ilişki hüküm sürmektedir; kültürel kurumlar, ideolojiler ve bilinç, hiçbir özerkliği bulunmayan gölge-fenomen güçlerdir. Sistem normal olarak bir denge halinde; toplumun dağılmasını önlemek amacıyla insanların eylemlerini koordine eden ahlakın ve geleneklerin kolaylaştırdığı bir denge durumunda bulunur. Ancak sınıfsal çıkarların ve çatışma kaynaklarının varlığı da kendiliğinden ayarlamalara ve değişime, aşırı durumlarda ise devrime yol açmaktadır.

Buharin'in mekanik ve soyut toplum anlayışının önemli olan yanı, toplumsal eylemin gerçekleşmesini, değerlerin üretilmesini, kültürün ve onunla beraber toplumsal bireyin, toplumsal grupların ve sınıfların köklü bir dönüşüm geçirmesini sağlayan sivil toplum ve kurumlarla ilgili teoriyi tam olarak geliştirememesidir. Buharin'in formülasyonunda, insan özne pasifken ve dışsal güçlerin ürünüyken, toplumsal değişim de sistem içindeki dengenin, gerekli ayarların bozulmasının, dolayısıyla yeni bir sistem dengesinin gelişmesinin önlenmesinin sonucudur. Bu tür tarihdışı, aşırı derecede soyut ve mekanik toplum anlayışları, Pareto'nun *Genel Sosyoloji Dersler*'iyle ve bu incelemede, herhangi bir toplumun ve onun temel yapılarının ayrıntılı, ampirik analizinin dışlandığı genel bir toplum teorisi geliştirilmesiyle çarpıcı bir benzerlik taşımaktadır. Soyut bir şekilde kavranmış olan Buharin'in çalışması, Marx'ın ve En-

gels'in sözleriyle, "sivil toplumun bütün tarihin gerçek kaynağı ve tiyatrosu olduğunu" (Marx ve Engels, 1964, s.48) kavramayı başaramamıştır.

Buna karşılık, Avusturya Marksizminin açıkça sosyolojik bir nitelik taşıyan Marksizmi, asıl olarak, kapitalizmin, onun sınıfsal yapısının ve devlet kurumlarının özgül biçimdeki gelişmesiyle ilgiliydi: Avusturyalı Marksistler, daha çok Weber gibi, sivil toplumun değişmekte olduğu; sınıfsal ve mesleki yapının geniş bir orta sınıfın (ki bu kategoriye, Renner'ın nitelemesiyle "hizmet sınıfı" -yöneticiler ile aylıklı çalışanlar- da giriyordu) boy göstermesine ve otorite ilişkilerinin özel mülkiyete dayalı bürokrasiye kaymasına yol açtığı görüşündeydiler. Bu okulun herhalde en kayda değer ampirik incelemesi, Hilferding'in *Finans Kapital*'iydi. Bu inceleme, modern kapitalizmi banka sermayesi ile sanayi sermayesinin, kartellerin, tröstlerin ve tekellerin egemenliğindeki bir yapı içerisinde birleşmesi olarak tarif eden içeriğiyle, Lenin'in *Emperyalizm*'ini de etkilemişti. Hilferding, devletin müdahaleci yönü giderek artan ve kapitalist ekonomik yasaların krizi ve çöküşü körüklemesini önleyen rolünü vurguluyordu: Onun "örgütlü kapitalizm" yaklaşımı, ulus devlet ile özel sermaye arasındaki yakın ilişkiyi vurgulamaktadır. Dolayısıyla, devlet ile sivil toplum arasındaki ilişki de ortodoks Marksizmin formülasyonlarına yakındı; Avusturyalı Marksistlerin savunduğu sosyalist program, devlet aygıtının ele geçirilip, onun kamu yararına kullanılmasıyla genel olarak evrimci bir içerik taşıyordu: Sivil toplumun demokratik kurumlarının içine çekip ortadan kaldırdığı bir devlet anlayışı söz konusu değildi.

Sonuç olarak Avusturyalı Marksistler, ampirik açıdan kapitalizmin bünyesindeki değişikliklere odaklanmakla birlikte, genelde Buharin'in ve ortodoks Marksizminkilere benzeyen sonuçlara varmışlardı. Kitleler büyük ölçüde pasifti; insan özne, gerçekleştirilen değişikliklerde, dışsal güçler tarafından belirlenmiş olmanın ötesinde bir belirleyici rol oynamıyordu. Bunun için de onların metodolojik yönelimlerinde, doğa ve kültür bilimlerinin birliği savunularak, Weber ile Simmel'in anlamacı (*verstehen*) yaklaşımları kesin bir biçimde reddedilmekteydi:

"Doğa ve toplum... bir bütün olarak olayların nedensel düzenliliğini oluşturur... toplum bilimsel bir bakış açısı... mantıksal olarak doğa bilimiyle aynı düzlemdedir." "Toplumsal varlıklara ve olaylara ilişkin bir doğa bilimi" olarak Marksizm, fenomenlerin yasayla yönlendirilen iç bağıntılarını inceliyordu: Avusturya Marksizminin bilimsel irdeleme metodolojisi ile sosyal reformizmi arasındaki bağ, Adler'in, sosyalizmi "toplumsal yaşamla ilgili olayların nedensel bilgisi"ne temellenen "bir sosyolojik bilgi sistemi" diye ifade ettiği Marksizm anlayışında açık bir şekilde gözler önüne serilmiş durumdadır. Marksizm ile sosyoloji "bir ve aynı şeydir"; "sosyalizmin kapitalizmden, nedensel bir zorunluluktan dolayı geliştiğini saptama"ya çalışan, "toplumsal yaşamın ve onun nedensel gelişmesinin yasaları"nın bilimidir (Bottomore ve Goode, 1978, s.60-64). Buharin'de görüldüğü gibi Avusturyalı Marksistler de, Marksizmin, pozitivist bilimciliğe ve evrimciliğe temellenmiş, kapalı bir söylem olduğu yorumunda bulunuyorlardı. Modernliğin karmaşık çoğulculuğu, insan failin sorunlu özerkliği ve değerler ile kültürün yaratıcı rolü, ekonomik güçlerin önceliğinde özümlenmişti.

Batı Marksizmi ve Sosyoloji Problemi

Marksizmin bir sosyoloji olduğunu savunmaya yönelik pek çok girişim, Marksizmin devrimci, eleştirel bir toplum bilimi olmasından kaynaklanan özgül niteliğini göz ardı etmiştir. Marksizm, çelişkileri ve toplumsal değişimde fikirler ile kollektif failin rolünü vurgulayan içeriği boşaltılarak basitleştirilmişti. Benzer şekilde, sosyolojinin karmaşıklığı da birleşik, kapalı bir pozitivist söyleme sıkıştırılmıştı. Bu şekilde Marksizm ile sosyoloji içindeki ve onların arasındaki gerilim ve belirsizlikler ortadan kaldırılmış oluyordu. Marksist teorisyenler, yeni gelişmekte olan, sanayiye dayalı kapitalist toplumsal düzenin merkezileştirici ve kollektivist niteliğini vurgulayarak, sivil toplum kavramını tarihsiciliğe (Lukács, Gramsci) ya da ekonomik altyapıya ve toplumsal sistemin nedensel yasalarına (Buharin) indirgeme eğilimindeydiler. Gramsci'nin sivil toplum anlayışı,

kendi çalışmalarına, sosyolojik bir boyut katmakla birlikte, tarihsiciliği de onu tekrar ortodoks Marksizme ve Fransız filozof Merleau-Ponty'nin nitelemesiyle Batı Marksizmine (Merleau-Ponty, 1973) doğru itiyordu.

Ortodoks Marksizm, zorunlu ekonomik nedensellik üstüne inşa edilmiş olan mekanik bir temel/üstyapı modeline hapsolmuşken, Batılı Marksistler (özellikle Lukács, Ernst Bloch, T.W. Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse) Marksizmi yeniden tanımlayarak, onun, *praksis*, yabancılaşma, kurtuluş ve ütopya gibi hümanist kavramlar üstünde yükselen felsefi bir "eleştiri" olduğunu ifade etmişlerdi. Batı Marksizmi öncelikle de, gelişme yasaları yerine, kültürün yazgısına, değerler, anlam ve insanın amaçlarına eğilen bir tarih felsefesiydi. Toplumsal bilinç ile pratik, ekonomik yasaların basit yansımaları değildi.

Bir üstyapı Marksizmi olan Batı Marksizmi, Hegel'in spekülatif felsefesine, yine Hegel'in kültürü ve toplumu tarihsileştirmesine ve genç Marx'ın yabancılaşma ve insani özün boşaltılması konusundaki düşüncelerine, Marx'ın materyalist toplum teorisinden daha çok şey borçluydu. Totallik kavramının kaynağı Hegel'di: Toplum teorisi, içsel gelişmesiyle bir toplumun tüm kültür problemini ele almalıydı. Marx'ın materyalist ve tarihsel totallik kategorisi -nesnel, yasaya benzeyen süreçlerde yapılanmış toplumsal formasyonlar analiziyle birleştiğinde- on dokuzuncu yüzyıl pozitivizminin kalıntılan gözüyle bakılarak rafa kaldırılmıştı. Bloch'un *Ütopyanın Ruhu*, totalleştirici mesihçi kültür görüşüyle, modern toplumun parçalı karakterini iyileştirmek üzere bütünlük talep eden ütopyacı yaklaşımıyla, Batı Marksizmini örnekleyen bir çalışmadır. Bloch'ta ve Lukács'ta sosyo-ekonomik analizin yerini kültürel eleştiri almıştır. Simmel'in kötümser modernite sosyolojisinden ve Weber'in değer çoğulculuğundan etkilenmiş olan bu iki teorisyen de, tarihsel hakikati tarihsel sürece ve evrensel bir sınıfın ayrıcalıklı ontolojisine dayandırıyorlardı. Lukács, şeyleşmeyi ele aldığı denemesinde, burjuva düşüncesinin asli çatışkılarını, "bütün"ü özgün, uzmanlaşmış konu ve parçalara bölerek, totalliği kavrayamamasıyla özdeşleştiriyordu. Değer göreliliği ve dolayımsızlığıyla burjuva düşüncesi, proleter perspektifin totalleştirici *prak-*

sisiyle zıt düşüyordu. Nesnel yasaların sosyo-ekonomik analizi, eleştirel bilgiye giden yol değildi (Lukács, 1971, s.128-130).

Gelgelelim, Lukács'ın ve Bloch'un devrimci ütopyacılığını her Batılı Marksist paylaşıyor değildi. Sözgelimi Gramsci, toplumsal formasyonları analiz ederken, sosyolojik bir ilke olan toplumsal-tarihsel özgüllüğü geliştirmiştir. Hegemonya kavramı, analitik düzeyde, bir toplumsal formasyonun özgün toplumsal-kültürel-politik düzeylerinin kökeni ve yapısında odaklanmaktayken, öbür yandan ve eşzamanlı olarak, kollektif failin hem bu güçleri oluşturduğunu hem de onlar tarafından oluşturulduğunu saptamaktadır. Batı Marksizmin genel geleneği içinde, ahlaki ve normatif unsurların toplumsal eylemde oluşmasını sağlayan mekanizmaları analiz edememe gibi bir yetersizlik göze çarpmaktadır. Nitekim Gramsci de kendi hegemonya teorisinde bu sosyolojik probleme el atmıştı. Toplumsal bü-tünleşme, baskı ve aldatmaca dışında bir yolla nasıl sağlana-bilir? Devrimci proletaryanın tarih-üstü *praksisine* başvurarak, sınıf bilincinin ve sınıf yapısının değişkenliği sorunu tamamen göz ardı edilebilirdi. Burjuva ideolojisi, proletaryayı, gerçek ta-rihsel görevlerinden uzaklaştırmaktaydı. Gramsci de, tüm tarihsiciliğine rağmen, kültürel öğelerin toplumsal eylemi şekillendirmesinin yolları, değerlerin kurumsallaşmasını sağlayan çeşitli modları ve toplumsal bilinçte ideolojilerin karmaşık kökeni ve işlevleri konusunda sosyolojik bir açıklamadan yanadır.

Batı Marksizmi, Frankfurt Okulu'nun (bkz. 10. Bölüm) eleştirel teorisinde doruk noktasına ulaşmıştır. Adorno, Horkheimer ve Marcuse'ün çalışmalarında, klasik sosyolojinin modernlik, toplumsal eylemin kaynakları, toplumsal bütünleşmede ve politik meşruiyette değerlerin rolüyle ilgili olarak gündeme getirdiği eleştirel problemlerin pek çoğu geçiştirilerek teorileştirilememiş; kapsayıcı bir total ideolojinin ve tarihaşırı bir kurtuluş arayışının tarihdışı özcü terimlerle bir açıklamasını yapmışlardır. Dahası, Simmel ile Weber'in ileri sürdüğü, tek boyutlu, sonullaştırıcı kültür anlayışını eleştirmeden benimseyerek, sivil toplumun tarihsel açıdan karmaşık olan gelişme-sini de teorileştirememişlerdi. Fakat Weber'in rasyonalite tezi, Batı Marksizminin geleneğinde, kültürel determinizm, tarihsel kötümserlik ve anti-kapitalist romantik söyleme gömülmüş olan eleştirel sosyolojik içermeleri cisimleştirmiştir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM:
MODERN SOSYOLOJİ

8

İŞLEVSELCİLİK

Özgün bir metodoloji ve toplum teorisi olarak işlevselcilik, ilk önce Comte, Spencer ve Durkheim'ın çalışmalarında, ikincisi, on dokuzuncu yüzyılın sonuyla yirminci yüzyılın başlarındaki antropolojide, bilhassa A.R. Radcliffe-Brown (1881-1955) ile Bronislaw Malinowski'nin (1884-1942) yazılarında ortaya çıkmıştı. Toplumsal kurumların yalnızca özgül toplumsal ihtiyaçları karşılamak üzere varolduğu şeklindeki argümanından dolayı, sosyolojik işlevselciliğin gelişmesini en çok etkileyen kişi olarak genellikle Durkheim'ın adı anılmıştır. Durkheim'a göre, "Bütün ahlaki sistemler toplumsal örgütlenmenin bir işlevi"ne karşılık gelmekte ve her toplum "anormal durumlar" dışında aksamadan çalışması açısından zorunlu bir ahlak geliştirmektedir (Durkheim, 1953, s.56). Nitekim *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*'nda, toplumsal bir olgunun işlevinin, kendiliğinden toplumsal açıdan yararlı sonuçlar doğurması nedeniyle toplumsal olduğunu açık bir dille ortaya koyuyordu:

> ...toplumsal bir fenomeni açıklamak için, onu üreten asıl neden ile yerine getirdiği işlev ayrı ayrı incelenmelidir (Durkheim, 1982, s.123).

Durkheim'a göre, neden ile işlev özgül amaçlarla, özellikle toplumsal dayanışmayla ve organik bir bütün olan toplumun

varlığının korunmasıyla bağıntılı amaçlarla ilgiliydi. Durkheim'ın bütüncül işlevselciliği, toplumsal olguları, tek başına bu olguların bağlı oldukları neden üzerinde odaklanarak değil, aynı zamanda onların işlevlerini "genel uyumun... kurulmasında" göstererek açıklamaya çalışıyordu (Durkheim, 1982, s.125). Bunun için Durkheim, işbölümünü analiz ederken, onun asıl nedeni olarak ahlaki ve maddi yoğunluğun artmasını, işlevi olarak da yerine getirdiği toplumsal ihtiyacı, yani, modern sanayi toplumunun toplumsal yapısını bütünleştirmeyi saptıyordu.

Durkheim, özel olarak, toplumsal olguların işlevinin ahlaki olduğunu göstermeyi istiyordu: Toplumsal kurumlar "normal olarak" toplumsal dayanışmanın hedeflerini yerine getirmek üzere çalışırdı. Ahlak da, bütün toplumun kollektif vicdanını somutlaştıran toplumsal işlevlerin bir yapısını oluşturmaktaydı. Eğitim ile din tam da bu şekilde, farklı bireyleri toplumsal kollektivite halinde birleştiren ahlaki değerleri güçlendirerek etkili oluyorlardı. Benzer biçimde, bütün toplumların "normal" ve "sağlıklı" bir özelliği olan suç, hem kollektif duyguları pekiştirmeyi hem de "ahlakın ve hukukun normal evrimi"ni kolaylaştırmayı sağlamaktadır. Durkheim'ın savına göre, suç oluşturan davranışların varlığı, ***kollektif vicdanın*** esnekliğinin bir göstergesiydi. Normal düzeyde seyreden suç işleme eğilimi, kollektif vicdanın toplum içindeki bütün "farklılıkları" "bastıracak" tam otoriteden yoksun olduğunu ortaya koymaktadır. Suçun kendisi, bireylerin kendilerini bireyler olarak ifade edebilmelerini sağlayan toplumsal koşulların varlığını yansıtır. "Hiç suç olmasaydı, bu durum gerçekleşmezdi... kollektif duygular tarihte benzeri görülmemiş bir yoğunluğa ulaşırdı... Ahlaki vicdanın sahip olduğu otorite aşırı olmamalıdır, aksi takdirde hiç kimse ona başkaldırmaya cesaret edemez ve otorite çok kolayca değişmez bir form halinde taşlaşırdı." Demek ki suçun varlığı, kollektif duyguların her türlü bireysellik ve özgünlük duygusunu silecek kadar güçlü olmadığını göstermektedir (Durkheim, 1982, s.101).

Durkheim'ın kurumlara işlevsel yaklaşımı, on dokuzuncu yüzyıl evrimciliğinin çerçevesi içinde yetersiz kalmakla birlikte,

artzamanlı, genetik ve tarihsel boyutlarının zararına olacak biçimde, toplumun eşzamanlı, yapısal boyutlarını öne çıkarmaya eğilimliydi: Toplumu farklılaşmamış ve bütünleşmiş bir bütün halinde kavrayıp, karmaşık bir birliğin sürekliliğinin sağlanmasında çeşitli öğelerin bağımsız işlevler gördüğünü varsayan anlayış, mekanik ve organik dayanışma gibi soyut, tarihsel olmayan toplum tipolojileri doğurarak, "işlev"i "gelişme"den ayırma gibi bir noktaya varmaktadır. Malinowski ile Radcliffe-Brown, Pasifik bölgesindeki kabile toplulukları (Trobriand ve Andaman adalarında yaşayan topluluklar) üzerinde yaptıkları incelemelerde, genel anlamıyla benzer bir doğrultuda, evrimci ve yayılmacı yaklaşımı reddedip, yapısal ve sistemik analizi savunmuşlar; bu özgül kurum ya da geleneğin kaynağının ne olduğunu irdelemekten ziyade, bu kurumun daha genel bağlama nasıl uyum sağladığını, parçanın bütünle nasıl bir ilişki içinde olduğunu araştırmışlardı. Yirminci yüzyıl başlarının Britanya antropolojisi de, Amerikan kültür antropolojisine ve Alman etnolojisine karşıt bir çizgide, toplumsal yapıyı analiz ederken, toplumu bütünleşmiş bir sistem olarak açıklayan özgün bir sosyolojik yaklaşım geliştirmişti.

Radcliffe-Brown, her kültürün "genel yasalar ya da işlevler"in geçerli olduğu, "işlevsel açıdan birbiriyle ilintili bir sistem" meydana getirdiğini savunarak (Radcliffe-Brown, 1952, s.180), *kökenler* arayışını, kurumların ve geleneklerin tarihsel geçmişinin izini sürmeyi özellikle bırakmıştı. Malinowski ise, antropolojinin komünal yaşamın toplumsal, kültürel ve psikolojik öğelerinin totalliğini ele alması gerektiğini, "zira bu öğelerin içlerinden herhangi birisinin diğerlerinin hepsini dikkate almadan anlaşılamayacağı ölçüsünde içiçe geçtiğini" (Malinowski, 1922, s.xvi) belirtiyordu. Bu doğrultuda büyü, ilkel toplumlarda, "ilkel uygarlığın başka etkenleriyle karşılanamayacak olan" toplumsal bir ihtiyacı karşılayarak "vazgeçilmez bir işlev"i yerine getirirken; cenaze töreninin işlevi, "genelde toplumsal yaşamda oynadığı rolde, dolayısıyla yapısal sürekliliğin korunmasına yaptığı katkıda" görülüyordu. Radcliffe-Brown'a göre, bir toplumsal sistem, yani, "toplumsal faydaların toplamıyla bir-

likte, bir toplumun total sosyal yapısı", "işlevsel bir birlik" meydana getirmekte; "bütün parçaların asgari bir uyum ya da iç tutarlılıkla, yani hem çözülemeyecek hem düzenlenemeyecek nitelikte olan kalıcı çatışmalara yol açmadan, birarada işlediği" bir durumu oluşturmaktaydı. Kültür bütünleşmiş bir bütündü: Herhangi bir inancı, kuralı, geleneği ya da kurumu açıklamak, öğeyi işlevsel temelde, bir sistem olarak kültürün *yapısıyla* bağlayan bir analiz yapmayı gerekli kılıyordu (Radcliffe-Brown, 1952, Bölüm 9).

Bu toplum modeli, çatışma ve çelişki öğelerine değil, uyum ve tutarlılık öğelerine vurgu yapmaktadır. Bir sistemin işlevsel birliği toplumsal düzen temelinde tanımlanmıştır. İşlevselcilik, toplumu bütüncül çerçevede açıklarken, sistem içindeki herşey bütün açısından kendiliğinden işlevsel olduğu için, çatışmaya dayalı olan değişimin sistemin temeline bir tehdit şeklinde kavranması gerektiği düşüncesini içermektedir. İşlevselciliği muhafazakâr bir sosyolojik teori sayma eğiliminin kaynağı, büyük ölçüde, bütünleşmeye duyduğu temel ilgisi ve toplumu bir insan organizmasına benzetmesidir (burada toplumsal "sağlık" toplumsal düzenle, "hastalık" ise toplumsal çatışmayla özdeşleştirilmiştir). Nitekim *İşbölümü*'nde ele alınan başlıca problem, ileri toplumlardaki gün geçtikçe artan toplumsal farklılaşmayı, "doyurulmaz arzu ve iştahlar"ı düzenlemenin bir aracı olan toplumsal bütünleşme ihtiyacıyla uzlaştırmaktır. Durkheim'a göre, işbölümünün işlevi, insan organizmasının çeşitli unsurlarında olduğu gibi, normal koşullarda birliği sağlama yönündeydi, fakat "anormal" biçimi de muhalefet ve çatışma doğuruyor, sonuçta yaygın bir anomi durumuyla karşılaşılıyordu. Bununla birlikte, Durkheim'ın, özellikle toplumsal düzen problemlerine ilgi duyan bütüncül işlevselciliği, bireyleri temel alan nominalist toplum anlayışını ve toplumsal fenomenlerin psikolojik temelde açıklanmasını reddeden nesnel bir toplum bilimi geliştirmeye yönelik bir girişim sayılabilir.

İşlevselcilik, Durkheim'ın sosyolojisindeki ilk gelişmesi dikkate alındığında, yirminci yüzyılın ilk yıllarında Avrupa sosyolojisinin ana akımında ciddi bir varlık gösteremiyordu. İlk

Amerikan sosyologlan (Albion Small, Robert Park, Charles Cooley ve W.I. Thomas) Tarde'ın bireyci, psikolojik yaklaşımı ile Simmel'in toplumlaşma teorisine yakınlık duymuşlardı (tabii bu sosyologların ikisi de, Durkheim'ın toplumu kollektif bir fenomen olarak kavrayamama eleştirisine uğramışlardı). Amerikan bireyciliği, ampirizm ve sosyal psikolojiyle birleştiğinde, Avrupalı sosyologların tarzında bir toplum *teorisinin* gelişmesini engelliyordu aslında. Yine de Amerika'da, 1930'lu yıllarda, Amerikan entellektüel kültüründe derin kökler salamamasına rağmen, dogmatik bir Marksizm biçiminde kollektivist bir toplum anlayışı boy göstermişti. Sosyolojik işlevselcilik, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki başlıca sosyolojik paradigma; Amerikan sosyolojisinin ön ayak olduğu ilk kayda değer bütüncül toplum anlayışı olarak geliştirilmişti. Kingsley Davis'in *İnsan Toplumu*'nda (1949), toplum, makro-sosyolojik bir çerçevede, asıl olarak bütünleşme ve hayatı idame ettirme ile parçaların bütünle ilişkisi üzerinde odaklanarak açıklanırken; Talcott Parsons'un (1902-1979) çalışmalarında da, işlevselcilik bir sistemler analizi biçiminde kurallaşmıştı.

Talcott Parsons, ilk dönem Amerikan sosyolojisinin ağırlıkla bireyci olan sosyal psikolojik teorisinden, savaştan sonraki bütüncül, anti-psikolojik bakış açısına geçişin başlıca simasıydı. Parsons, egemen olan anti-teorik sosyolojik ampirizme karşıt olarak, bir bütün şeklinde kavranan tutarlı bir toplum teorisi geliştirmiş ilk Amerikan sosyoloğuydu. Yine de Parsons'un 1930'lu yıllardaki çalışmaları (en parlak örneği 1937 tarihini taşıyan *Toplumsal Eylemin Yapısı*'ydı), anti-faydacı, iradeci bir eylem teorisinin geliştirilmesi dışında kesinlikle işlevselci değildi. Parsons burada, Weber ile Durkheim'ı, toplumsal bütünleşmenin, toplum üyelerinin meşru görerek benimsediği bir ortak normlar ve değerler çekirdeği etrafında toplanmış olduğu yolundaki kavrayışlarıyla ayrı bir yere koyuyordu.

Parsons'un Marx'ın toplum teorisinin tarihindeki yerini açıkça küçülten eylem teorisi, Amerikan tarihinde Amerikan değerlerinin sarsılmış göründüğü bir zamanda (1930'ların Depresyon yılları) temel değerlere duyulan ihtiyacı vurguluyordu.

Parsons'un iradeciliği, kaçınılmaz sınıf çatışması, sınıf ideolojileri ve sınıf mücadelesiyle ilgili determinist Marksist teoriler saydığı yaklaşıma açık biçimde karşıydı. Toplumsal dağılmanın çözümü, toplumu sağlam bir birlik şeklinde biraraya getirecek olan ahlaki değerlerin yerleştirilmesindeydi. Parsons, eylemin iradeci yönlerini vurgulayarak, bireylerin eylemde bulunma, dolayısıyla toplumun yeniden doğuşu açısından zorunlu olan koşulları yaratma ihtiyacı üzerinde odaklanıyordu.

Yine de Parsons'un eylem yaklaşımı, İkinci Dünya Savaşı'nın bitimini izleyen dönemde ve "Sosyolojide Sistematik Teorinin Bugünkü Konumu ve Geleceği" (1945) adlı makalesinden başlayarak, iradeci öğeyi azaltan bir sistemler yaklaşımı halini almıştı. *Toplumsal Eylemin Yapısı*'nda Parsons'un çıkış noktası "birim" edimi olduğu halde, *Toplumsal Sistem* (1951) gibi kitaplarındaki çıkış noktası "ampirik sistem" ile toplumsal yapıydı ve özellikle, "aktörlerin motivasyonunun, eylem sistemini birleştiren normatif kültürel standartlarla bütünleşmesi" üzerinde odaklanıyordu. Parsons, daha sonraki çalışmalarında, antiiradeci işlevselci temelde tanımlanan sistemin çerçevesi içinde aktörü toplumsal yapıyla bağlamaya daha çok ağırlık vermişti.

Sosyolojik işlevselcilik, 1950'li yıllarda, giderek pek çok sosyolojik yaklaşımdan birisi olarak değil, *asıl* sosyolojik yöntem gözüyle görülmeye başlanmıştı. Kingsley Davis, 1959 tarihini taşıyan, "Sosyoloji ve Antropolojide Özel Bir Yöntem Olarak İşlevsel Analiz Miti" adlı tebliğinde, işlevselciliğin, kendilerini işlevselciler diye adlandırsın adlandırmasın, bütün sosyal bilimciler tarafından kullanılan yöntem olduğunu ilan etmişti. İşlevselcilik, diyordu Davis, parçaları bütünle, bir parçayı diğeriyle ilişkilendiren bir yöntem, her bilimin karakteristik özelliği olan bir yöntemdi ve "eğer işlevsel bir yöntem varsa, sosyolojik analizin yöntemi buydu." Öbür yandan, işlevselciliği eleştirenler, sosyal bilimler adına nesnel açıdan tarafsız bir metodoloji oluşturmayan işlevselciliğin, muhafazakâr ideolojinin bir ifadesi olduğu düşüncesini ortaya atmışlardı. Sosyolojik işlevselcilik, toplumsal istikrar ve toplumsal düzen ihtiyacını açıklamaya çalışırken, yeterli bir toplumsal değişim ve toplumsal çatışma ana-

lizi sunamıyordu. Bir *süreç* ve yapı olarak toplumun tarihsel temeli, statik bir toplumsal dayanışma ve toplumsal konsensüs anlayışında özümlenmişti. Alvin Gouldner da, Parsons'la ilgili kapsamlı eleştirisinde, işlevselcilik, "ayrıcalığın muhafaza edilmesinden yana olan duyguları yansıtmaktadır... Temel problemi olarak toplumsal düzenin muhafaza edilmesini gören bir toplum teorisi" diye yazıp, işlevselciliğin "kaybedecek çok şeyi olanlara kıyasla ideolojik açıdan daha uygun" olduğunu belirtiyordu (Gouldner, 1971, s.253-254).

Gouldner'ın işlevselcilik eleştirisi, özellikle Parsons'la ilgili çalışması, genel hatlarıyla C. Wright Mills'in 1950'li yıllardaki, işlevselciliği, Amerikan kapitalizminin hakim değerlerini yansıtan bir "büyük teori" örneği sayan ve toplumdaki güç gerçekliğini açıklayamayan eleştirisine benzemektedir. Mills örneğin, Parsons'u konu alan *Sosyolojik İmgelem* (1959) adlı analizinde, Parsons'un her toplumsal sistemin temeli saydığı "normatif düzen"in, nihai düzlemde, bütün toplumlarda bazı bireylerin kararları alırken, bazılarının da bu kararlara uyduğu şeklindeki basit olguyu açıklayamadığına işaret ediyordu: Parsons'un teorisi, bireylerin kendilerini fiilen, rızanın manipüle edilebileceği koşulları hazırlayan bir toplumsal konsensüsle yönettikleri düşüncesini akla getiriyordu (Mills, 1959, 2. Bölüm).

Bu eleştiriler genelde, asıl önemli olan noktayı gözden kaçırmaktadır: Daha sonraki dönemlerindeki Parsons'a karşı, insan öznenin toplum teorisinin çerçevesinden kaybolduğunu ileri sürmek bir şeydir, işlevselciliği güce karşı somut bir ilgi duymamakla suçlamak başka bir şey. İşlevselcilik, gücün toplumdaki yerini ve toplumsal çatışma ile "kazanılmış haklar" problemlerini görmezlikten geliyor diye yok sayılamaz. Parsons'un çalışmaları arasında çatışma ve iktidarın kaynağıyla ilgili birçok tartışma vardır. Parsons'un toplumsal düzeni açıklarken, aynı zamanda toplumsal istikrarsızlığa ve dağınıklığa yol açabilecek öğelerde odaklanması, her sosyolojik teorinin hem dinamik hem de statik analizini birleştirmesi gerektiği anlamında açıkça ikna edicidir. R.K. Merton da yine bu doğrultuda, muhafazakâr bir ideolojiyi yansıtmayan sosyolojik işlevselciliğin,

toplumun kollektif ihtiyaçlarını karşılaması beklenen özel kurumların "kötü çalıştırılması"na, başarısızlık ve zayıflıklara işaret ederek radikal ve eleştirel olabileceği kanısındadır. "İşlevsel alternatifler", "işlevsizlikler", "hareketli denge" ve bazı işlevselci yazılarda "toplumsal çatışmanın olumlu işlevleri"nin saptanması, onun sistemdeki değişmelerde görülen yaratıcı rolü gibi kavramların bulunması, sistemin korunması ve birliğiyle ilgili bir teori olarak işlevselciliğe yöneltilen genel eleştirileri zayıflatma yönünde etki yapmıştır. Dolayısıyla işlevselcilik, Merton'a göre, yalnızca politik açıdan motive olmuş şeylerle ideolojik bir renklilik sergilediği dikkate alınırsa, metodolojik açıdan tarafsızdır. İşlevsel analiz özel bir ideolojik bağlılığı gerektirmemektedir. Yine de bu, "bu tür bağlılıkların işlevselci analistlerin çalışmalarında örtük biçimde bulunmadığı anlamına gelmez." Daha çok, bu bağlılıklar "işlevsel teoride içsel olarak değil, dışsal olarak" görülmektedir (Merton, 1957, s.38-43).

Peki, öyleyse, sosyolojik işlevselcilik nedir?

Sosyolojik İşlevselcilik: Genel Özellikler

Sosyolojik işlevselciliğin temel karakteristik özellikleri kısaca şöyle özetlenebilir:

1) Toplumlar birer bütündür; birbiriyle ilintili parçalardan meydana gelen sistemlerdir. Her parçanın anlamı, yalnızca, sistem içinde özel bir işlevi yerine getirdiği, bütünle ilişkisi içinde ortaya çıkar; bunun için toplum, birbirine bağımlı ve hepsi de genelde sistemin bütünleşmesi ve uyarlanmasına katkıda bulunan öğelerden oluşan bir sistemdir. Bunun için toplumsal nedensellik de çok yönlü ve karşılıklı olmaktadır.

2) Sosyolojik bir kavram olarak Pareto'dan alınmış olan sistem kavramı, sosyolojik işlevselciliğin bütün türlerinin merkezinde yer almaktadır. Nitekim, işlevselciliği diğer bütüncül yaklaşımlardan ayıran özellik, parçaların bütünle işlevsel ilişkisidir. Toplum bu şekilde, kalıplaşmış bir biçime sahip bir öğeler ya-

pısı olarak tanımlanmış olmaktadır. Çıkış noktası ise, genel olarak sistem ile onun yaşaması, evrim geçirmesi ve asgari düzeyde çalışması açısından asli önem taşıyan faktörlerdir. Sistemik işlevselcilik genel işlevselcilikten ayrılabilir: Sistemik işlevselcilik, bütünün korunmasına tüm öğelerin katkıda bulunduğu varsayımından hareket ederken, genel işlevselcilik, bütünün korunmasına katkıda bulunsun bulunmasın, yalnızca farklı parçaların ampirik işlevleri üzerinde durmaktadır. Fakat iki işlevselcilik tipi de, aslında işlevin temelini oluşturan "öznel eğilimler"le (yani, güdü ve amaçlarla) değil, Merton'ın tanımıyla "gözlemlenebilir nesnel sonuçlar"la ilgilenmektedir.

3) Toplumsal sistemi meydana getiren tüm öğeler, bir sistem olarak sistemin "ihtiyaçlar"ıyla ilintili özel işlevleri yerine getirmeleri ölçüsünde vazgeçilmez bir önem taşımaktadır. Parsonscu işlevselcilik, toplumsal sistemlerin "genelde, sonsuza kadar varlığını sürdürmek istiyorsa her toplumda yaptırılması gereken şeyleri, şöyle ki, söz konusu sistemin korunması açısından zorunlu olan genelleşmiş koşulları gösteren" işlevsel öngereklilikleri geliştirmiştir. Bu işlevsel öngereklilikler arasında bireyin çevreyle asgari düzeyde bir ilişki kurması koşulu, rol farklılaşması ve rol dağıtımı, iletişim, ortak bilişsel yönelimler ile ifade edilmiş hedefler, araçların normatif bir düzene sokulması, duygusal tavırların düzenlenmesi, toplumsallaşma ve sapkın davranışların toplumsal denetimi gibi unsurlar yer almaktadır. İşlevsel öngerekliliklerin pek çoğu, her toplum anlayışında örtük biçimde bulunduğundan, totolojik bir karakter taşımaktadır: Her toplumda toplumsallaşma biçimleri ve iletişim araçları olmalıdır, çünkü bunlar olmadan, teorik bakış açısı ister işlevselcilik, ister toplumsal eylem, ister sosyolojik nominalizm, isterse Marksizm etiketi taşısın, bir kavram olarak toplumdan söz edilmesi mümkün değildir. Bununla birlikte Parsons, öngerekliliklerı dört başlık altında yeniden gruplandırmıştır: Adaptasyon, Hedefe Ulaşma, Bütünleşme ve Gizilgüç. Adaptasyon, sistemin değişerek, sistemin ihtiyaçları doğrultusunda denetleyerek, kendi çevresine adapte olmasını sağlayan faaliyetlere; Hedefe Ulaşma, özgül hedeflere ulaşmayı sağlayacak kaynakların

harekete geçirilip, metodolojik bakımdan bu tür hedeflerin peşinde koşturulmasına; Bütünleşme, sistemin dayanışmasına, onun birlik isteyen bir bütün şeklinde ayakta kalmasına; son olarak Gizilgüç ise, motivasyon biçimini alan enerjinin biriktirilip dağıtılmasına işaret etmektedir (Parsons, 1967). Parsons daha sonraki yazılarında, bu dördüncü değişkene *modelin korunması* ya da *gerilim yönetimi* adını vermiştir. Burada vurgu açıkça toplumsal birliğe ve istikrara yapılmış olmasına rağmen, bir toplumsal sistemin kendi ihtiyaçlarını görmesini sağlayan yapısal farklılaşma biçiminde değişim de görülmektedir: Toplumlar, giderek karmaşık hale gelen yapılarıyla, yeni bütünleşme biçimlerini yaratmaktadır.

4) Yine de, sistemin tüm parçalarının (alt sistemlerin) bütünleşmesi asla "kusursuz" olamaz. Merton, bir ideal olarak evrensel işlevselcilik savının gerçeklikte asla bulunmadığına dikkat çekmektedir: Örneğin Durkheim'ın çalışmaları, ileri toplumlar bünyesindeki toplumsal dayanışmanın istikrarsızlığını, son derece kırılgan niteliğini ve bunun sonucunda birey ile toplumsal bütün arasında yaşanan bütünleşme problemlerini vurguluyordu. Toplumsal sistemlerin temel eğilimi denge bulmaya, çeşitli kurumlar arasında uyumlu bir denge kurmaya yöneliktir. Ancak "kötü bütünleşme" öğelerine de daima rastlanacaktır ve nitekim toplumsal denetim mekanizmalarının önemi buradan gelmektedir.

5) Sapma, gerginlik ve gerilmeler, kurumsallaşma ya da toplumsal bütünleşme ve denge yönünde çözülme eğilimi sergileyen "işlevsiz" öğeler olarak vardır.

6) Toplumsal değişim adaptasyona uygun ve evrimcidir. Hızlı bir toplumsal değişim yaşanıyorsa, bu, ekonomik kurumlardan ziyade kültürel kurumlar içinde olmaktadır. Hızlı toplumsal değişimlerde bile temel kurumsal çerçeveyi dokunmadan bırakma eğilimi vardır.

7) Toplumsal bütünleşmeye, öz olarak, değer konsensüsüyle, "ortak bilişsel yönelimler"le, yani, mevcut toplumsal, ekonomik ve politik yapıyı meşrulaştıran bir dizi yaygın ilkeyle ulaşılmıştır.

Genel ve *normatif* işlevselcilik arasında zaman zaman bir ayrım yapılmıştır. Özellikle Parsons'un çalışmalarıyla ilişkilendirilen normatif işlevselciliğe göre, "ortak değer unsurlar"ı toplumsal birlik ile konsensüsün temelini oluşturmaktadır ve toplum birbirine bağlı parçalardan oluşan bir sistem şeklinde tanımlanmıştır. Normatif işlevselcilikte, değerlerde bir konsensüse ulaşmanın, bütünsel, denge halindeki bir toplumsal sistemin korunmasına yaptığı katkı vurgulanmıştır. Normatif işlevselcilik, Durkheim'ın "normal olarak" ortak değerler aracılığıyla bütünleşmiş toplum anlayışının, Weber'in bireysel ve kollektif olan ve hepsi de toplumsal denetime katkıda bulunan toplumsal roller, toplumsal süreçler, toplumsal normlar ve kurumların işlevselci analizdeki merkezi yerini vurgulayan eylem teorisiyle bir sentezini yapmayı denemektedir. İki işlevselcilik tipi de, toplumu, toplumsallaşmanın anahtar unsur olduğu bir sistem şeklinde açıklamaya çalışmakta, böylece işlevselciliğin, bireyselliği ve "eksantrikliği" (ya da aykırı davranışları) asgari düzeye indirerek, aşırı toplumsallaşmış bir insanlık anlayışını veri aldığı eleştirisine kapı açmaktadır. Genel işlevselciliğin, parçaların işlevsel bütünleşmesini en alt düzeye indirdiği ve değişen, bazen de çatışan değerlerin işlevsiz sonuçlarını ortaya koyduğu doğrudur. Ne var ki bu ayrım abartılı görünmektedir: Böyle genel işlevselcilerin (örneğin, Davis ile Merton'un) çalışmaları, normatif işlevselcilikten, tür olarak değil, sadece derece olarak farklıdır. Aşağıda tartışılacağı gibi, iki işlevselcilik tipi de, toplumsal bütünleşmenin gerek normatif gerekse yapısal güçlerin bir sonucu olduğu ve birine ya da diğerine indirgenemeyeceği görüşünü savunmaktadır.

Sistem Kavramı

Toplumu bir sistem olarak gören anlayış en ayrıntılı biçimde Parsonscu işlevselcilikte geliştirilmiştir. İlk dönem Amerikan sosyolojisinin atomistik, bireyci teorik yaklaşımını reddeden Parsons, tutarlı biçimde, bir toplum teorisinin olgulardan kurulamayacağını ileri sürüyordu. Toplum biliminin verileri teori-

den hareket etmeli, teoriden çıkarılmalıydı: Bir olgu, daima, kavramsal bir şemaya göre söze dökülen bir deneyimin açıklamasıdır. Olgular asla dışsal bir nesnellik üretmez; teori aslidir ve bu, Merton'un daha ılımlı "orta menzilli teoriler"inden açıkça farklı olarak, büyük ölçekte bir teoridir. Parsons'un sistem anlayışı onun işlevselci yaklaşımını Merton'un genel işlevselciliğinden ayırmaktadır. *Toplumsal Sistem*'de sistem anlayışı, analitik açıdan ayrı olan iki sistemle, kişilik ve kültürle bağıntılıdır. Toplumsal sistem, toplumsal-kültürel bir ortamda etkileşim halinde olan aktörlerden meydana gelmektedir. Bu, "kültürel bir yapıya sahip olan ve ortak sembollerden oluşan bir sistem"in dolayımıyla gerçekleşen bir süreçtir. Parsons, her toplumsal sistemin esas olarak dört alt sistemden -akrabalık, toplumsal tabakalaşma, iktidar ve din- meydana geldiği görüşündedir. Akrabalık sistemi asıl toplumsallaştırıcı unsur, tabakalaşma ise, kazançların farklılaşmış bir toplumsal yapı içinde dağıtılmasının aracıdır ve bu iki alt sistem aslında toplumdaki eşitsizlik modelini pekiştiren bir rol oynarlar:

> Bunun sonucunda, mesleki temelde farklılaşmış bir sanayi sistemi ile sağlam bir akrabalık sisteminin biraraya gelmesi, daha üstte yer alanların çocuklarının, miras aldıkları akrabalık statüleri nedeniyle, altta yer alanlarla paylaşılmayan farklı avantajlara sahip olduğu bir tabakalaşma sistemi olmalıdır (Parsons, 1951, s.161).

Bu içsel alt sistemler (ekonomi, yönetim şekli, toplumsallaşma ve toplumsal cemaat -tabakalaşma, iktidar, akrabalık, din), eylemin alt sistemleri (Adaptasyon, Hedefe Ulaşma, Bütünleşme ve Gizilgüç) şeklinde başka alt bölümlere ayrılmaktadır. Parsons kuşkusuz, toplumu bireylerin etkileşimlerine ya da bu tür etkileşimlerin yapısal bir modele kavuşmuş olan totalliğine dayanarak tanımlamaya kalkmaz: Toplum, bireyleri bütünle bağlayan yapı temelinde tanımlanmıştır (ve bu, motivasyon faktörünü vurgulayan, aktörlerin ne bireylere ne de atomistik etkileşime indirgenebilecek iradeci öğelerin çerçevesi içinde

hedeflerini kovaladıklan sistemik bir yaklaşımdır).

Parsons'un görüşünce, sistem vazgeçilmez önemde, anahtar bir kavramdır. Sistemin anlamı doğrudan, onun "ortam" kavramıyla ilişkisiyle bağlantılıdır. Alt sistem kavramı da Parsons'un bireye, hâlâ bir eylem sisteminin parçası olarak kalmakla birlikte, bu ortamla ilişkisi çerçevesinde yaklaşmasını sağlamaktadır. Dolayısıyla sistem, ileri derecede merkezileşmiştir ve çıkarlardan ayrı bir yerde duran değerler etrafında örgütlenmiştir: Bir toplumsal sistem (bütünlüğünü muhafaza etmekle birlikte, tutarlı, birleştirici bir *merkezden* de yoksun olan bir toplumsal sistem) içindeki, çatışması muhtemel olan toplumsal dünyaların, onların kendilerine özgü kültür ve değerlerinin pek farkına varılmaz. Biyolojik organizma ya da sistem, kendi ortamına doğal bir şekilde adapte olmaktadır. Fakat toplumsal sistem, insanlığın; her biri toplumsal bütün içerisinde kendi kimliğini kurmaya, kendi kurumları ve değerleri kapsamında özerk kalmaya çalışan toplumsal gruplar ile toplumsal sınıfların eseridir. Parsonscu işlevselcilikte, farklı çıkarlar *ile* değerlerin temeli üstüne inşa edilmiş olan, adem-i merkeziyetçi, çoksesli bir yapı şeklindeki bir toplum duygusu yoktur. Tam tersine, sistem, Parsons'un vurguladığı ve durmadan değişim geçiren içsel bir dengeye -"hareketli denge"- sahip olan total bir birlik oluşturmaya eğilimlidir:

> Toplumsal sistemin kendi dengesi, az çok iç dengeye sahip çeşitli kişilik sistemlerinin bulunduğu ve akrabalık grupları, toplumsal katmanlar, kiliseler, mezhepler, ekonomik işletmeler ve devlet organları gibi farklı dengedeki sistemler meydana getiren, birbiri içinde yer alan ve birbirini kesen pek çok alt dengeden oluşmuştur. Bunların hepsi, kişilikteki ya da toplumsal alandaki bir alt sistemde görülen istikrarsızlıkların, ya büyük sistemin ya da onun parçasının dengesini bozacak şekilde, ya yeni bir denge kurulana ya da total denge onun biçimini değiştirene kadar eşzamanlı olarak her iki düzeye de iletildiği, kocaman bir hareketli denge içinde birleşirler (Parsons ve Shils, 1962, s.226-227).

Parsons'un hayal gücü, "iradeciliğe" ve toplumsal eyleme duyduğu ilgiyle ilişkilendirildiğinde herhangi bir problem çıkarmaz. Parsons, örneğin alt sistemler ile sistemlerin "girdiler"i ve "çıktılar"ından bahsettiği zaman, toplumun kendi kendine yeten ve kendi dengesini kuran bir sistem halini aldığı "sibernetik işlevselcilik" diye nitelendirilebilecek yaklaşımı benimseyip, normatif işlevselciliği reddeden bir görüntü sunmaktadır. Parsons'un çalışmalarına, denge kurma sürecinin insan eyleminin dışında ve bilinç, çıkarlar ve mücadeleden bağımsız olarak yürüdüğü, şeyleşmiş ve insani özü boşaltılmış bir toplum teorisi egemendir. Yine de Parsons, burada bile, kendi kavramlarını çok dikkatli biçimde kullanmaktadır: Denge, ampirik bir olgu ya da gerçeklik değildir, çünkü hiçbir toplum, parçalarının birbirine tam bir uyum içinde "uyması" anlamında dengede değildir. Denge, atalet kavramıyla bağlantılı olarak kullanılan yol gösterici bir araçtır: Bir eylem sistemi içinde değişimin olmaması durağanlıkla sonuçlanmakta, ancak gerçeklikte, eylem sistemleri sürekli değişikliğe uğrayıp iletişimi, karar almayı ve farklılaşmayı içeren süreçler tarafından değiştirilmektedir. Bu yön Parsons'un bütünleşme analizinde özellikle belirgindir: Hiçbir sistem kusursuz biçimde bütünleştirilemeyeceği için, muhtemel çıkar çatışmalarını, "iç çatışmalar ile diğer koordinasyon hatalarını" aktaran kurumlar yaratmak temel bir önem kazanmaktadır. Böylece, bütünleşmeye yönelik alt sistem, meşru değerler yaratarak, "toplumun esas yapısal çerçevesini gösteren değer kalıplarının kurumsallaşması"nı sağlayarak güçlendirmek için, sistem birimlerinin davranışlarını sistemin bütünsel ihtiyaçlarıyla uyum içinde "hizaya" sokmakta, yıkıcı eğilimleri kontrol altına almak ya da sapkınlıklara dönüşmesini engellemek için, uyumlu işbirliğini bireyleri "toplumsal sistemin hedefleri"ne adapte etme işlevi görmektedir (Parsons ve Smelser, 1959, s.16-23).

Toplumsal sistemin bütün parçalarının dengesi, varolmakla birlikte, özünde çatışmayla birlikte geçmişin kalıntısı ve anormal bir öğe barındıran insan toplumunun normal durumunu göstermektedir. Anlaşılan, burada toplum, belirli "dayanış-

ma gruplaşmaları"nın (bilimciler gibi profesyonel meslekler) sahip olduğu ve zamanla bütün toplumun "değer sistemi"ne aktarılan "değer yönelimleri"nin varlığıyla karakterize edilmiştir. Parsons'un getirdiği değer sistemi tanımı, "toplumu kendi açılarından 'iyi toplum' şeklinde gören... üyelerinin inandığı normatif yargılar dizisi" şeklindeydi (Parsons, 1951, s. 36-37). Ne var ki, bir toplumun bütün üyelerinin "iyi toplum"un içeriği konusunda anlaşmaya varmaları beklenemez. Yine de Parsons'un kendi yaklaşımı bireylere bu konuda fazla seçme şansı bırakmıyor gibidir: Bireysel davranışları normlar, değerler ve kollektif hedefler yönlendirip denetlemektedir. Parsons, bireyi denetleme ihtiyacını vurgularken Durkheim'ı izlemektedir; bireyi toplumsal sisteme motive edip yönlendiren, kişisel hedefler değil, kollektif ve toplumsal hedeflerdir. Kollektif hedefleri içselleştiren birey, bu şekilde toplumsallaşmakta ve toplumsal düzeni ikiye katlamaktadır. Bu, bireysel aktörün değerlerle aktif değil, pasif ilişki kurmasını, normların basit alışkanlıklar oluşturma noktasına yaklaşarak içselleşmesini öngören bir bakış açısıdır. Aktör burada, aile, okul ve topluluk gibi açıkça toplumsallaştırıcı kurumlar aracılığıyla ve toplumsal düzeni tartışmalı olmaktan kurtarıp "normal" duruma getirmek üzere, topluma ilişkin hedeflerini başarıyla içselleştirir. Demek ki, Durkheim gibi Parsons'un da, kısıtlamanın bireye zorla dayatılmayıp, organik biçimde kollektif vicdandan, yani toplumdan kaynaklandığını vurguladığını görüyoruz. "Bu açıdan, *kollektif vicdanın* ahlaki yönü toplumsaldır" ve bu, kurumlarıyla içselleştirilmiş, ortaklaşa paylaşılan değerlerden oluşmaktadır (Parsons, 1967, s.27-29).

Kültür bu sürecin kritik bir öğesidir. Parsons, Marx üzerine yazarken, kişilik üzerine yeterli bir teoriye sahip olamamanın Marx'ı, eylemin "davranışın... çok çeşitli parçacıkların programlanmasına olanak sağlayan genelleşmiş kodlar halinde *düzenlenmesinin* bir işlevi olması"nı yanlış anlamaya götürdüğünün altını çizmektedir; nitekim, "toplumların normatif bileşenleri"nin temelinde bu "kültürel kodlar" yatmaktadır. Zira toplum, Marx'ın materyalist teorisinin aksine, toplumsal ve sınıfsal

çatışmalar egemen değildir. Modern toplumun anlaşılmasında Durkheim'ın organik dayanışma anlayışının daha verimli bir yol olduğu söylenmektedir. Düzen ve kişilik konusunda yeterli bir anlayışın eksikliğini çeken Marksist materyalizm, Parsons'un "çalışma ve iş yönelimlerinin doğrultusu" (Weber'in Protestanlık ve kapitalizmle ilgili incelemesinde başarılmış bir şeydir bu) diye adlandırdığı olguyu göremiyordu. Dolayısıyla, "psikolojik bakımdan naif" kalan Marx'ın toplum teorisi, toplumsal düzenin, toplumsal bütünleşmenin ve dengenin korunmasında kültürel faktörlerin önemini açıklayamamış oluyordu (Parsons, 1967, s.123-135).

Parsons'un Marx eleştirisi, kuşku götürmez bir biçimde, modern kapitalizmin analizinde (*Kapital*) geliştirildiği ve daha sonraki Marksist kuşaklar tarafından bir dünya görüşüne dönüştürülerek kodlandığı haliyle tarihsel materyalizmin başlıca zayıflıklarından birinde odaklanmaktadır. İradeci öğe temel yasalar ile dışsal yapılarda özümlenmiştir: Yine de bu, tam da Parsons'un kendi teorik konumunu yansıtmaktadır. Örneğin, sınıf çatışması ve yapısal çelişki nosyonları nedeniyle Marksizmi dikkate almamasına rağmen, "gerilimler", "sıkıntılar" gibi kavramlar ortaya atmakta ve modern toplumda, yapısal çatışma olasılığını akla getiren "yaygın" bir anomi görüldüğüne dikkat çekmektedir. Bununla beraber, sıkıntıları ve gerilimleri üreten sistemdir; sistemin düzenleyici, toplumsallaştırıcı kurumlarının başarısızlığıdır: Sistemin kapalı alanı içinde özerk toplumsal eyleme fiilen yer kalmaz, çünkü herşeye yayılmış durumdaki temel değerlere meşru biçimde karşı çıkma kaynağı; toplumsal alternatif olasılıklarını ifade etmenin "sapma" dışında başka bir kurumsal aracı yoktur. Parsonscu işlevselcilik, *sistemi* desteklediği haller dışında, insan özneyi toplum teorisinden çıkarmayı başarmıştır.

İşlevselcilik ve Toplumsal Yaşamın Diyalektiği: Merton

Parsons, modern sanayi toplumu açısından dinin işlevsel bir zorunluluğu olduğu konusunda yazarken, Durkheim'ın "önemli bir içgörüsü"ne, "topluluk üyelerinin ortak ahlaki duygularının dayattığı kalıplar ile bir toplumun dinsel semboller sisteminin aşırı derecede sıkı bütünleşmesi"ni öngörmesine dikkat çekerek, ahlakı kutsal olanla ilişkilendirmesini benimsiyordu (Parsons, 1954, s.206). Genel işlevselciliğin iki temsilcisi de benzer bir doğrultuda şunları yazmaktadırlar:

> Dinin gerekli olmasının nedeni, görünüşte, insan toplumunun kendi birliğini öncelikle, kendi üyelerinin belirli nihai değerlere ve ortaklaşa amaçlara sahip olmalarıyla sağlamasında aranmalıdır. Bu değer ve amaçlar öznel nitelikte olmasına rağmen, davranışları etkileyler ve onların bütünleşmeleri de bu toplumun bir sistem halinde çalışmasını sağlar... Dünyevileşmiş bir toplumda bile, nihai değerlerin bütünleşmesini, bu değerlerin törensel biçimde ifade edilmesini ve hayal kırıklığı, ölüm, felaket gibi duyguların gerektirdiği duygusal düzenlemeleri öngören bir sistem olmak zorundadır (Davis ve Moore, 1969, s.499).

Din konusundaki bu aşırı işlevsel yorumu eleştiren R.K. Merton (1910-), bir tür ahlaki kurumun toplum açısından işlevsel temelde vazgeçilmez bir öneme sahip olmasına rağmen, dinin hem işlevsel bakımdan birleştirici olabileceğini, hem de işlevsiz kalabileceğini savunuyordu. Merton, Durkheimcı bir işlevsel analiz, okur-yazar olmayan toplumlarda dinin işlevinde ve buna bağlı olarak da çeşitli dinlerin etkisizliğinde kök salmış bir yöneliş olduğunu ileri sürmüştür. Modern toplumun eğilimi, çokdinlilikle beraber, değer ve inançların gün geçtikçe daha çok dünyevileşmesi (*bu haliyle* dinin, yapısal birliğin desteklenmesi ya da sağlanmasındaki işlevi üzerine ciddi sorunlar gündeme getiren süreçler) yönündedir. "Söz konusu toplumun

öğretisi ve değerlerinin içeriği, aynı toplumdaki çok sayıda başka insanın inandığı diğer dinsel olmayan değerlerin içeriğiyle çelişki halindeyse, din toplumun genel bütünleşmesini hangi anlamda sağlayabilir?" Okur-yazar olmayan toplumlarda, genellikle işlevsel bir birlik modeli diye değerlendirilebilecek tek bir din vardır. Merton, modern toplumlarda "işlevsel alternatif", yani "işlevsel ikame" anlayışının da, değerlerin toplumsal birlikle ilişkisini analiz etmekte daha değerli bir yere sahip olabileceğini öngörmektedir. Bu düşünce yine de toplumsal birlik anlayışı açısından dinsel değerlerin merkezi önemini kabul etmekle birlikte, toplumsal ve tarihsel dünyada ne derece birliğe rastlandığı sorusunu da gündeme getirmiştir.

Merton'un görüşünce, tam kapsamlı işlevsel birlik iddiası, dikkatleri "verili bir toplumsal ya da kültürel birim"in çeşitli toplumsal gruplar ile grupların tek tek üyeleri açısından "muhtemelen farklı sonuçları"ndan uzaklaştırarak toplumsal gerçekliğe açıkça aykırı düşmekte ve toplumsal analizin önünde bir engel oluşturmaktadır. Tüm insan toplumları bütünleşmiş olmakla birlikte, içlerinden çok azı, "kültürel açıdan *her* faaliyet ya da inancın genelde toplum açısından işlevsel olduğu, *ileri* derecede bütünleşme"yle ayırt edilmektedir. Merton, "işlevsel analizin olumlu işlevlerde yoğunlaşma eğilimi tuzağına düşmeyen" ve muhtemel işlevsizliklerde odaklanan, *net bir işlevsel sonuçlar dengesi* argümanını ortaya atmıştır. Merton'un vardığı sonuca göre, işlevsel analizin başlıca teoremlerinden birisi, "*nasıl aynı birim çok çeşitli işlevlere sahipse, aynı şekilde aynı işlevin de alternatif birimler tarafından değişik biçimlerde yerine getirilebileceği*" görüşüdür.

Merton, işlevi, nesnel biçimde, "verili bir sistemin adaptasyonu ya da ayarlanmasına uygun düşen" "gözlemlenmiş sonuçlar" diye tanımlarken, işlevsizlik de ayarlanma ve adaptasyon olanağını azaltan sonuçlar şeklinde tanımlanmıştır. Sistemlerin tutarlılığını öngören işlevler teorisini oldukça değiştiren Merton, açık işlevleri gizil işlevlerden ayırmakta; açık işlevler sistemin ayarlanması ve adaptasyonunu kolaylaştıran ve bireyler tarafından "niyet edilen ve farkedilen" nesnel sonuçlardan olu-

şurken, gizil işlevlerin maksatsız olduğuna ya da farkedilmediğine dikkat çekmektedir. Buna örnek olsun diye de, Thorstein Veblen'in "belirli tüketim", hem tek tek tüketicilerin ihtiyaçlarını karşılama işlevi (açık işlev) hem de malların faydaları nedeniyle değil, pahalı oldukları için satın alınması nedeniyle, toplumsal statüyü güçlendirme işlevi (gizil işlev) gören insan faaliyetiyle ilgili analizini aktarmıştır. Bu şekilde, dışarıdan bakanlara, farklı toplumsal grupların üyelerinin irrasyonel davranışları olarak görebilecekleri hareketler, aslında grubun kendisi açısından pekâlâ işlevsel olmaktadır. Merton'a göre, gizil işlevler, sosyolojik teoride kayda değer bir gelişmeyi yansıtmakta, çünkü her türlü basmakalıp bilgiye meydan okuyup, süreçlerin "saklı" boyutlarında odaklanmaktadır (Merton, 1957, s.27-33, 51-58, 65-71).

Merton, daha esnek bir işlevselci analiz biçimi getirmeye çalışmış, ama bunu yaparken de aktör ile sistem arasındaki aynmı gözden kaçırmıştır: Açık işlev kavramı, aktörün eyleminin fiili sonuçlarının farkında olmasını varsaymaktadır. Ancak bu durum, aktörün eylemin bir bütün olarak sistem açısından doğuracağı sonuçların da aynı ölçüde farkında olmasını içermekte midir? Eylemin gizil işlevler diye tanımlanmış olan önceden beklenmeyen sonuçları, bireysel toplumsal eylemleri, bir bütün olarak toplumda kollektif biçimde yapılan eylemlerle bağlayarak, açıkça sistemik bir nitelik taşıyacaktır. Öyleyse Merton, sosyolojik analizin genelde sistemden daha ziyade "birimler"den yola çıkması gerektiğini ileri sürerek sistem kavramını kullanmaktan kaçınmasına rağmen, parçaların birbirine bağımlılığını öngören toplumsal yapı görüşüyle de sistemik ve determinist bir yaklaşımı benimsemektedir. Merton'un bu konumunun en açık biçimde sergilendiği yer de, Amerikan toplumundaki "Patronluk" ya da "politik ayak oyunları" olgusunun gizil işlevlerine yönelik analizidir.

Yüzeysel bir bakışta, meşru olmayan politik aygıt, kabul gören her türlü hukuksal ve ahlaki normları çiğnemekte, ama yine de, diğer meşru yapıların yeterince yerine getiremediği "olumlu işlevler"i görmeyi başarmaktadır. Merton'a göre, poli-

tik aygıt, ilkin politik iktidarın (resmi yetkisini Amerikan Anayasası'nın demokratik zihniyetinden almıştır) dağınık üslerini merkezileştirmenin bir aracı işlevini görmekte, ikincisi, yoksunluk içinde yaşayan ve meşru araçlara ulaşma kanalları kısıtlı olan alt gruplara yardım sağlamaktadır. "Kokuşmuş politik aygıt" fiilen "tüm üyeleri için parasal zenginliğe ve toplumsal statüye üstünlük sağlayan bir toplumda..., dezavantajlı konumda bulunan insanların toplumsal düzeyde hareketli olmasına alan açmak gibi temel bir işlevi yerine getirir." Dolayısıyla "patronluk", sadece "kâr etmeye ve güç sahibi olmaya aç kişilerin kendilerini büyük görmelerinin aracı değil, aynı zamanda... 'öne geçme' yarışında safdışı kalmış ya da engellenmiş alt-gruplar için organize bir önlemidir." Politik aygıtın yapısal ve işlevsel rolünün anlaşılmasında ahlaki onaylamamanın hiçbir anlamı yoktur (Merton, 1957).

Bu yüzden, bir yapı olarak patronluk, genelde sistem açısından hayati bir gerekliliği karşılayarak olmasa bile, küçük birimler arasında karşılıklı bir ilişki doğurduğu için varlığını sürdürmektedir. Nitekim özerkliği getiren de bu "karşılıklılık normu"dur; parçanın bütünle ilişkisi, simetrik olmaktan ziyade eşitsizdir. Bununla birlikte, parça ya da alt sistem, nihai olarak ancak daha geniş kapsamlı sistem temel alınarak anlaşılabilir. Bu açıdan, maksat dışı ortaya çıkmış sonuçlar, Smith'in "gizli el"ine ve Marx'ın tarihin diyalektiğine benzer bir temel yapıda özümsenmiştir. "Patronluk" basit bir çürümeden öte bir şey, toplumsal sistemin gerek mikro gerekse makro düzeyinde etkili olan bir süreçtir. Burada, sistemin gizil işlevlerinin toplumsal bütün içinde yer alan diğer kurumların başarısızlığına bağlı olduğuna da dikkat çekilmelidir. Bu yüzden, Merton'un gizil işlev anlayışı sistemik analiz üzerine oturtulmuştur. Bu anlayış ayrıca öznenin rolünü de en alt düzeye indirmekte, çünkü, mikro düzeydeki kurumların -maksatlı ya da maksatsız- işlevlerini ve buna bağlı olarak amaçlarını sistemin kendisi belirlemektedir.

Merton'un işlevselciliğinin tutucu içerimleri açıkça ortaya çıkmış durumdadır: "Patronluk", o çarka dolaysız biçimde katılan bireyler üzerindeki etkilerinde odaklanarak fiilen *geçiştiril-*

miştir. Fakat, yaygın politik çürümenin varlığı da demokratik politik düzenin meşruiyetine karşı bir tehdit oluşturmakta ve çürümenin kalıcılığı nihai olarak toplumda demokratik süreçlere duyulan inancı zayıflatmaktadır. Merton'un işlevselciliği kökenle ilgili bir boyut katamadığı için, toplumsal yapıların çıkarlar ve ideojiyle somut bir ilişkisi asla kurulamamıştır. Politik "patronluk" tarihsel düzeyde, sivil toplumun başarısızlığını ve genel olarak toplumun baştan aşağı demokratikleştirilememesini kendisine basamak yaparak gelişmiştir. Merton'un analizi, açıklanması gereken şu gerçeği *verili olarak* kabul etmiştir: Seçkincilik, hangi biçimde olursa olsun, toplumu *yukarıdan* örgütleyerek, zıt çıkarlara karşı belirli çıkarları desteklemeyi amaç edinmiştir. Sonuç olarak bu analiz, halkın pasif olduğunu, öznelerin seçkinler tarafından, kabul edilemeyecek amaçlar doğrultusunda manipüle edilebileceğini varsaymaktadır.

Merton'un işlevselciliğe en önemli katkılarından bir başkası olan, anomi ve toplumsal yapı hakkındaki görüşlerine karşı da benzer eleştiriler yapılabilir. Merton bu konuda, bireylerin kendilerini, "kültürel açıdan yaratılmış yüksek özlemler ile bu özlemlerin gerçekleştirilmesinin önüne toplumsal yapının koyduğu engeller arasındaki", parasal başarının (Amerikan kültürünün başka başarı hedefleri de olduğunu vurgulamakla birlikte) resmen onaylanmış olan kültürel hedefi ile bu hedeflere ulaşmanın meşru kurumsal araçları arasındaki uçuruma adapte etmeleri açısından bir tipoloji getirmektedir. Kültür, motivasyon sağlar; toplumsal yapı, özlemleri karşılamanın aracını oluşturur. Ne var ki herkes başarılı olamaz: Anomi, kültürel norm ve hedefler ile "grup üyelerinin, bunlara göre hareket etmesinin toplumsal açıdan belirlenmiş olanakları" arasında keskin bir uçurum görüldüğü zaman ortaya çıkabilir. Merton beş adaptasyon biçimi* olduğunu düşünmektedir: (1) onlarsız hiçbir toplumun varlığını idame ettiremeyeceği en yaygın biçim olan, hedeflere ve kurumsal araçlara uyum sağlama; (2) hedeflerin benimsendiği, ama onların gerçekleştirilmesinde, beyaz yakalıların suçları ya da doğal kaynakları kullanarak, hükümette nüfuzunu kullanarak veya düşük ücretli işçi çalıştırarak, ahlak dışı yollarla

zengin olma gibi kurumsal olmayan araçların devreye sokulduğu yenilik getirme; (3) hedeflerin "küçültüldüğü", ama araçların meşru olarak benimsendiği, dolayısıyla kaygının hafifletildiği kuralcı adaptasyon -kuralcı, mecburi kurumsal normlara uymaya devam eden kişidir, örneğin konformist bürokrat; (4) vazgeçme, hem araçların hem amaçların reddedilmesini içerir; böylece, bireyler araçları da amaçları da norm olarak özümsemiş olmakla birlikte, başarısızlık ya da hayal kırıklığı durumunda yenilgi, durgunluk ve teslimiyet duygularına kapılabilir, uyuşturucu alışkanlığı, kronik alkolizm ya da serseriliğin özel dünyasına sığınmak gibi bireysel kaçış yollarına yönelebilirler; (5) tamamen yeni bir toplum kurma uğruna kavga veren devrimcilerde ya da hedeflerine ulaşamamanın getirdiği kırgınlık ve hoşnutsuzluk duygusunu yaşayan kimselerde olduğu gibi, amaçların ve araçların benimsenmesi ve reddedilmesinin birarada görülmesinden kaynaklanan başkaldırma (Merton, 1957, 4. Bölüm).

*** Bireysel adaptasyon biçimleri tipolojisi**
\+ kabul etmeyi, - reddetmeyi gösterir

Adaptasyon Biçimleri	*Kültürel Hedefler*	*Kurumsallaşmış Araçlar*
Uyum Sağlama	+	+
Yenilik Getirme	+	
Kuralcı Olma		+
Vazgeçme		
Başkaldırma	±	±

Merton, her toplumun davranışlara yön veren normlar oluşturduğunu, ama bunların, "halkın âdetleri, usulleri ve kurumsal kontrol araçlarının, kültürel değerler hiyerarşisinde üstün tutulan hedeflerle etkili biçimde bütünleşmesinin derecesine göre" farklılaştığını öne sürmektedir. Herkesin merdivenin üst basamaklarına çıkması ya da bir orta sınıf hayat tarzı tuttırması mümkün değildir. Merton'un modeli içinde, Durkheim'ın,

başarıya ulaşmak için başkalarıyla işbirliğine girmek yerine, rekabet etmeyi yeğleyen insanlığın doğası (bu yüzden, kurumların işlevinin toplumsal istikrarı ve ona bağlı olarak statükoyu korumak olması) üzerine ifade ettiği görüşlerine benzer varsayımlar göze çarpmaktadır. Merton'un analizi aslında sistem düzeyinde ifade edilmiştir: Bu analiz, halkın normu olarak, eleştirmeden ve pasif biçimde benimsenmiş olan bir sistem ideolojisinin gerekliliğini varsaymaktadır. Kurumların işlevi ideolojiyi dolayımlamak değil, ideolojik hedeflerin gerçekleştirilmesi açısından tarafsız araçlar olarak hizmet etmektir. Ne var ki bireyler, egemen kültürel normlara pasif biçimde eklemlenmiş değildir: Toplumsal sınıf, aile, sendikalar ve diğer kurumlar, Merton'un tanımladığı şekliyle egemen amaçların ve kurumsallaşmış araçların reddedilmesini de kapsayabilecek şekilde, işbirliğine yönelik değerler ortaya çıkararak "resmi kültür"ün aracılan işlevi görmektedir. Yine de bu durum, toplumsal istikrarın ya da toplumsal sistemin dengesinin "aşırı toplumsallaşmış" bir insanlık görüşüne dayandığını varsayan Merton'un tipolojisine kolayca uydurulamamaktadır (Merton, 1957, s.77-78).

İşlevselcilik, Toplumsal Çatışma ve Toplumsal Değişim

1940'lı ve 1950'li yıllarda Amerikan sosyolojisinin egemen paradigması halini aldığı biçimiyle, sosyolojik işlevselciliğe yöneltilen en kalıcı eleştirilerden birisi, toplumsal değişime ve ileri toplumlarda toplumsal çatışmanın sürekliliğine yeterli bir açıklama getirememesiydi. Yine de Parsons, toplumsal değişim, devrim ve anomi problemini analiz etmekten geri kalmamıştır. Parsons, Alman faşizmini tartışmak üzere 1940'larda kaleme aldığı bir metninde, Nazizmi "çağımızın en kritik... toplumsal olaylarından birisi" (Parsons, 1954, 6. Bölüm) diye tanımlarken, *Toplumsal Sistem* başlıklı çalışmasında, toplumsal değişimi konu aldığı bölümün önemli bir kısmını Rus komünizmini ve 1917 devrimini analiz etmeye ayırmıştı. Parsons'a göre, her toplum-

sal sistemde, denge daima diken üstündedir ve dengenin çöküşü, "bilimsel açıdan, korunması kadar önemli bir fenomendir" (Parsons, 1951, s.338).

Parsons'un Alman faşizmine yönelik analizi, modern toplumda ortak değer sisteminin her zaman bozulabileceği, dengesizliğe ve anomiye yol açabilecek "gerilimler" doğurabileceği varsayımına dayanmaktadır. Devrimci bir hareket, bu tür gerilimlerin; ancak, "halk içinde, yeterince yoğun, geniş biçimde yaygın ve uygun biçimde dağılmış olan yabancılaştırıcı motivasyon unsurlarının görülmesi" gibi çeşitli özgül koşulların ortaya çıkması halinde ağırlık kazanabilecek olan gerilimlerin sonucudur. Nazizm başarılı olmuş, çünkü, Almanya'nın hızlı sınai ve teknolojik gelişmesi, kültürel alt sistem içinde "yaygın güvensizliğe", "saldırganlığın kontrolsüz biçimde artmasına, istikrarsız bir duygusallaşmaya ve duygusal propagandalara tepki vermeye" yol açan gerilimleri yaratmıştı. Kısacası, bir rasyonalleşme süreci, "dinsel değerlerin dünyevileşmesi" süreci, "tam bütünleşememiş kurumsal yapılar, ideolojik açıklamalar ve anominin tipik bir göstergesi olan psikolojik reaksiyon kalıpları" doğurarak, "geleneksel ve muhafazakâr semboller sistemler"ini yerle bir etmişti. Parsons, faşizm ile komünizmi, "Batı Dünyası'ndaki tam rasyonalleşme eğilimi"ne karşı "romantik" bir başkaldırının örneği olan hareketler şeklinde analiz etmektedir. Hızlı toplumsal değişiklikler, normların artık toplumun düzenini koruyamadığı bir istikrarsızlık durumuna yol açacak; anomi böyle bir durumda, teknoloji, kentleşme ve sanayinin doğurduğu "başıboş saldırganlığı" kanalize edebilecek kitle hareketleri olarak boy gösteren faşizm ve komünizmle sonuçlanacaktır (Parsons, 1954, s.104-141).

Parsons böylece bir kültürel determinizm teorisi önermektedir. Parsons, Marx'ı bir motivasyon teorisi geliştiremediği için eleştirdiği halde, aslında, Almanya'nın sanayileşmedeki evriminin "normal" Batılı yoldan sapmasına belirli kültürel öğelerin biraraya gelmesinin neden olduğunu iddia eden bir durumdadır. Onun Bolşevizm analizi, benzer bir biçimde, insanın *praksisine* hiç yer bırakmayan bir denge modeli temelinde dile geti-

rilmiştir: Almanya'daki olaylar gibi Rusya'daki olaylar da kaçınılmazdı. Devrimci hareketler, ütopyacı ve gerçekçi unsurları kaynaştırarak "kararsız yapıları"yla dikkat çekmekte; mevcut toplumsal sisteme karşı tam kapsamlı, uzlaşmaz bir eleştirel bir perspektiften yola çıkmalarına rağmen, devrimden sonra kendilerini giderek "gerçekliğe" uydurmaya zorlanmaktadırlar. Parsons, hiçbir toplumun, "temel değerleri ve ideolojisi doğrultusunda, asıl olarak kararsız bir motivasyon yapısının norm haline gelmesine dayanarak istikrara kavuşmadığını" yazmıştır. Eski toplumun temel değerleri kendilerini yeniden dayatmaktadır. Sanayide farklı ücretler ve katı bir tabakalaşma sistemi ortaya çıkmıştır, çünkü "temel işlevsel gereklilikler ışığında adapte olabilir yapılara duyulan ihtiyaç... ile uyum sağlama eğiliminin yeniden baş göstermesi, olduğu haliyle eski toplumla bağlıdır." Demek ki değişimde bir süreklilik görülmektedir ve Parsons kendi analizini, sanayileşmenin beraberinde, Sovyet Rusya'yı Amerika'yla genel olarak benzer bir toplumsal sisteme dönüştürecek olan, motivasyonda "evrenselci bir başarı modeli" getireceği umuduyla sonuçlandırmıştır (Parsons, 1951, s.523-533).

Parsons aynı biçimde, modern toplumda çatışmanın fiili varlığını hiçbir zaman reddetmemiştir: "Sınıf çatışması kesinlikle vardır... sınıf çatışması, modern, sanayi tipi toplumumuza özgüdür." Ama burada önemli olan nokta, Parsons'un ve diğer işlevselcilerin kafasındaki sınıf çatışmasının, bir toplumsal tabakalaşma sisteminde başat yapısal öğeyi oluşturmamasıdır (Parsons, 1954, s. 329-333). Çatışma, bir değişim kaynağı olmaktan ziyade, toplumsal denetimin çökmesinin bir göstergesi, gelir, statü ve güçteki eşitsizliklere aykırı bir karşılık şeklinde kavranmaktadır. Parsons'un denge modeli, gücün ve çatışmanın önemini en alt düzeye indirmiştir ve bu unsurların fiili bir anlamı olduğunu yadsımaz. Benzer biçimde, sosyolojik çatışma modeli de konsensüse ve dengeye sık sık gönderme yapmaktadır. Gerek Parsons gerekse Merton, sosyolojinin, çatışmayı vurgulayan teoriler ile konsensüse ağırlık veren teorilere bölünebileceği argümanına karşı çıkmışlardır. Biyoloji analizini tercih eden Parsons, bir yanda organizmanın sağlığını temel alan, öbür yanda

organizmanın patolojisine öncelik veren iki ayrı teori bulunmadığına dikkat çekmektedir (Parsons, 1975). Yine de, sosyoloji akımı içerisinde, bu dikotomiyi kabul eden bir gelenek çıkmıştır.

Sosyolojik çatışma teorisi ilk önce, on dokuzuncu yüzyılın sonlarında, büyük ölçüde Marksist sınıf çatışması teorisine karşılık olarak gelişmişti: Gumplowicz, Ratzenhofer ve Novicow gibi belli başlı isimler, organizmacı ve Sosyal Darwinci gelenek içinde hareket eden tutucu teorisyenlerdi. Yirminci yüzyılın başındaki çatışma teorisyenleri (Amerikalılar, Veblen, Ross ve Small gibi) ise, organizmacı modeli reddederek, toplumsal çatışmanın genel olarak toplumsal yaşam açısından yapıcı bir rol oynadığını vurguluyorlardı. Oysa sosyolojik işlevselcilik, çatışmayı işlevsiz ya da bir "hastalık" olarak kategorileştirme eğiliminde olmuş; çatışmanın toplumsal yapıların oluşması ve korunmasında oynadığı önemli yapıcı rolü göz ardı etmişti.

Lewis Coser de, çatışmayı "toplumsal yaşam"ın özü sayan Georg Simmel'in formel sosyolojik geleneği içinde kalan *Toplumsal Çatışmanın İşlevleri* (1954) başlıklı çalışmasında, toplumsal çatışmanın toplumsal yapı açısından olumlu bir işlev gördüğünü savunuyordu. Parsons'un "statik" denge modeline eleştiriler yönelten Coser, "çatışmanın, yıkıcı ve dağıtıcı olmaktan ziyade, aslında denge sağlamanın, dolayısıyla bir toplumun varlığını sonsuza kadar korumanın bir aracı olabileceği" düşüncesindedir. Çatışma, toplumu parçalamak bir yana, "ilişkiler sistemlerini düzenlemesi bakımından işlevlerin sürdürülmesini" sağlamakta, "denge sağlayıcı ve istikrar getirici bir etki" doğuran "güvenlik supabı" mekanizması vazifesi görmektedir. Çatışma, yeni normlar ve değerler yaratır, farklı gruplar arasındaki birliği ve onlar arasındaki sınırları yeniden oluşturur, güç ve otoritedeki potansiyel açıdan yıkıcı olan eşitsizlikleri yeniden düzenler. Çatışmasız bir toplum kemikleşir ve durur; çatışmanın bir tür kurumsallaştığı toplumlar, buna uygun şekilde, katı yapılara kıyasla daha istikrarlı ve bütünleşmiştir:

> Bu tür toplumsal sistemler, karşıt taleplerin dolayımsız ve doğrudan ifade edilmesine olanak tanıyarak, hoşnutsuzluk kaynaklarını kurutup kendi yapılarını yeniden uyarlayabilirler. Bu tür sistemlerin çeşitli çatışmalar yaşamalan, hoşnutsuzluğun nedenlerini ortadan kaldırıp birliği yeniden kurmaya hizmet edebilir. Bu sistemler, çatışmaların hoşgörülmesi ve kurumsallaşması aracılığıyla, önemli bir istikrar mekanizmasına sahip olmuşlardır (Coser, 1956, s.153-155).

Coser'in çatışmaya işlevsel bir açıdan bakışı, öncelikle, kurumsallaşmış çatışmanın, daima toplumsal yapının yeterince esnek olmasını sağlayarak, toplumsal sistemin adapte olma yeteneğine olumlu bir katkıda bulunacağı varsayımına dayanmaktadır. Toplumsal değişim, yalnızca bir toplum içindeki çatışan eğilimler, birleştirici güçlerle elele verdiği zaman gerçekleşecektir:

> Böyle bir yapının dengesini, bu haliyle çatışma değil, düşmanlıkların birikmesine ve çatışma patlak verince ciddi bir uzlaşmazlık cephesine kanalize edilmesine göz yuman katılık tehdit etmektedir (Coser, 1956, s.157).

Demek ki, çoğulcu, demokratik ve açık toplumlar, çatışmanın kurumsallaşması süreciyle köklü bir toplumsal değişimin gerçekleşmesinin önünü açmaktadır: Çatışma toplumsal birliği sağlayacak ve toplumsal yapı içinde bir denge kuracaktır. Gördüğümüz üzere, Coser'in ilgisi sistemdeki çatışmalara, sistem içindeki temel çelişkilere ve dolayısıyla devrimci değişim olasılığına değil, toplumsal gruplar, cemaatler ve politik partiler gibi sistemin değişik parçaları arasındaki uzlaşmazlıkları gösteren çatışmalara yöneliktir. Bununla birlikte, Coser'in çıkardığı genel sonuç oldukça anlamlıdır: Bir *sistemin* değişmesi ya da bir sistem *içindeki* değişiklikler, sistemin ulaşmış olduğu birliğin derecesiyle yakından bağlantılıdır. Kapitalist demokrasiler, sivil topluma dayalı olan güçlü kurumsal yapılarıyla, grup çatışmalarına karşı "hoşgörülüdür" ve onlardan "yaratıcı biçimde faydalanmaktadır"; totaliter toplumlar ise bu sınırlı anlamıyla çatış-

malara bir çözüm bulamamakta, çünkü birbiriyle çelişen çıkar ve değerlerin ifade edilme araçları, ideolojik açıdan kapalı bir "konsensüs" ortamında fiilen bulunmamaktadır.

Sosyolojik işlevselcilik, tarihsel gelişmesi içerisinde, toplumsal çatışma probleminin, onun toplumsal temelleri ve toplumsal değişmeyle ilişkisinin üzerine gidememiştir. Tabii bu, işlevselciliğin toplumsal değişimi açıklayamayacağını söylemek değildir: Varolan zorluk, işlevselciliğin değişimi, sistemin kapalı alanı içinden, kültür ile toplumsal yapı arasındaki kopuklukların, ya da grup veya sınıf çıkarları, kültürü ve ideolojisinden bağımsız biçimde gelişen gerilim ve uzlaşmazlıkların ürünü olarak tanımlamasından kaynaklanmaktadır. Talcott Parsons'un 1964 yılında kaleme aldığı, "Toplumdaki Evrimci Evrensel Güçler" adlı tebliğinde evrimciliği gecikmiş biçimde yeniden keşfetmesi, daha önceki çalışmalarının sistemik formalizminin ötesine geçememektedir. Kullandığı terimler yine aynıdır ("adapte olma yeteneği", "sistem ihtiyaçları"), fakat bu terimler, artık kültürel yayılmanın anlamını ve iki kritik evrensel evrimci gücü, "belirgin bir toplumsal tabakalaşma sistemi" ile bir "kültürel meşruiyet" sistemini vurgulayan evrimci bir çerçeveyle birleşmiştir. Parsons'un modern demokratik yönetim şeklinde doruk noktasına çıkan evrimci şeması, ayırt edici bir özellik olarak, çatışma ve gücün, alt toplumsal katmanların ideolojisi ve kültürünün yapısal anlamını küçümsemektedir.

İşlevselcilik genelde, çatışmayı, onu fiilen her türlü aktif insani boyutundan soyutlayan temel bir süreçte özümlemektedir. Özelde ise, işlevselci toplumsal değişim teorileri, kurumlar ya da yapılar ile onları oluşturan insan özneler arasındaki önemli karşılıklı ilişkiyi en alt düzeye indirir. Bunun için değişim, karşılıklılık ilişkisinde yaşanan bir krizin ve insan öznelerin bilinciyle değerlerinde buna denk düşen değişikliklerin sonucu olarak değil, yapısal dengenin dağılması olarak kavramsallaştırılmıştır. Marksizm ile işlevselcilik arasında sık sık yapılan karşılaştırmalar, her ikisi de toplumu, dengeye ve hegemonyaya bağlı bir yapıdaki, bütünün parçalarına üstün olduğu dışsal bir sistem olarak şeyleştirmeye eğilimli olduğu, her ikisi de aktif in-

san özneyi toplumsal ilişkilerin ve toplumsal değişimin kaynağı olarak ortadan kaldırmaya çalıştığı için, en azından bu düzeyde geçerlidir.

İşlevselcilik ve Tabakalaşma

Kingsley Davis ile Wilbert Moore, 1945'te yayınladıkları "Tabakalaşmanın Bazı İlkeleri" adlı metinlerinde, işlevselci bir toplumsal tabakalaşma teorisi geliştirmeye çalışmışlardı. Onların çalışmalarının, sosyolojiye yapılan ve en yaygın biçimde tartışılan katkılardan birisi olduğu daha sonra görülecekti. Modern sanayi toplumunda toplumsal tabakalaşmanın niteliği üzerine yapılacak her tartışma, Davis ile Moore'un görüşlerini değerlendirmek zorundadır.

Davis ile Moore'un çıkış noktası, kendi başına itiraz edilemeyecek bir şekilde, bilinen hiçbir toplumun sınıfsız olmadığı önermesiydi. Tüm insan toplumları, evrensel ve değişken özellikleri oluşturan eşitsiz yapılanyla ayırt ediliyordu. Tüm toplumsal sistemler, bireyleri, bazıları diğerlerinden işlevsel açıdan daha önemli olan özgül mesleki konumlara dağıtmanın araçlarını geliştirmek zorundaydı. Toplumlar varlıklarını idame ettirmek istiyorlarsa, yetenekli kişileri uygun mesleklere dağıtmanın işlevsel bakımdan etkin bir aracını geliştirmek zorundaydılar.

Tabakalaşma, bireylerin, onları dolgun ücretler ve statüyle ödüllendiren ve işlevsel bakımdan asli işleri yerine getirme yeteneklerinin ölçüsüne göre eğitilmelerini belirleyen bir sistemdir. Tabakalaşma, "toplumların, en önemli görevlerin doğru biçimde en yetenekli kişilerce yerine getirilmesini sağlayan" mekanizmasını oluşturmaktadır. Bu açıdan bireyler toplumsal yapıda öyle bir şekilde motive edilir ve yerleştirilir ki, bunun kaçınılmaz sonucu toplumsal bir eşitsizliğin doğmasıdır. Tabakalaşma aslında eşitsizlik demektir:

> Toplumsal eşitsizlik, toplumların... kendi halkını gerek prestijli olma gerekse saygı görme temelinde farklılaştırmasını sağlayan ve bilinçsiz biçimde gelişen bir araçtır (Davis ve Moore, 1969, s.497).

Tabakalaşma ve eşitsizlik evrensel birer olgu olmalarına rağmen, onların formları bir toplumdan diğerine göre, toplumsal gelişmenin düzeyine, kaynakların kıtlığına, dolayısıyla özel hünerlere ve yeteneğe duyulan ihtiyaca bağlı olarak (sözgelimi öğretmenler, okur-yazar olmayan kültürlerde, ileri sanayi toplumlarına oranla işlevsel bakımdan daha önemsiz bir konumdadırlar) değişiklik göstermektedir.

Davis ile Moore'un tezi iki temel önermeye bağlıdır: (1) İşlevsel bakımdan önemli olan mesleklerin fiili varlığı, (2) en yetenekli kişileri temel eğitim almaya motive edecek olan uygun bir ödül sistemi ihtiyacı. Davis *İnsan Toplumu*'nda, doğumun ve mirasın konumların belirlenmesinde oynadığı önemli role de dikkat çekerek, tabakalaşmanın, yetenekli kişileri toplumsal mevkilere dağıtmanın biricik mekanizması işlevini gördüğü doğrultusundaki argümanı değiştirmişti. Ne var ki bu, genelde büyük bir problem olarak görülmüyor, çünkü sanayi toplumunun gelişmesi, mirasla gelen zenginlik ve statünün etkisini giderek zayıflatıyordu. Yine de bununla, işlevsel bakımdan önemli olan görevleri tanımlama sorununu çözmüş olmayız. Örneğin, doktorların işlevsel bakımdan hemşirelerden daha önemli olduğu, uzmanlıkları ve eğitimlerinin hemşirelerin ancak kendi işlerini yapmalarına olanak tanıdığı, oysa belli ki doktor olarak çalışamayacakları ileri sürülebilir. Uzun vadede doktorluk mesleği hemşirelik mesleği olmadan varlığını sürdüremeyecek gibi görünmesine rağmen, buna benzer başka örnekler de aktarılabilir. Karşılıklı bir ilişki sürdürdüklerine göre, doktorlar da hemşireler de işlevsel bakımdan birbirlerine gereklidir. Doktorların ve onlara benzeyen diğer üst düzey işlerin, uzun, "pahalı" ve "külfetli" bir eğitim süreci nedeniyle yüksek düzeyde bir maddi kazancı gerektirdiğini ileri sürmek, hemşirelerin ve başkalarının da aynı derecede "külfetli" bir

eğitim gördükleri gerçeğini görmezlikten gelmek olacaktır.

Tarihsel açıdan bakıldığında, üst düzey meslekler toplumun üst katmanlarıyla bağlantılı olmuştur: Ücret ve statü, *işlevden* ziyade toplumsal-kültürel soyla ilgilidir. İşlevselciliğin anti-tarihsel, kökensel-olmayan niteliği, bu toplumsal fenomenle ilgili olarak, insanların bugünkü hallerinin doğal halleri olduğunu varsayan açıklamalara zemin hazırlamaktadır. Su tesisatçılarının sanayi toplumu açısından İlahiyat Profesörleri'ne göre daha işlevsiz oldukları iddia edilebilir mi gerçekten? Elektrikçiler ya da tren makinistleri için böyle bir şey söylenebilir mi? Yetenek nasıl ölçülecektir? İşlevselciliğe eleştiriler yönelten pek çok insan, toplumsal yapıların, toplumsal sınıfa, eğitime ve egemen kültüre bağlı olan çeşitli mekanizmalar aracılığıyla bireylerin içkin potansiyelini sınırlama işlevi gördüğüne işaret etmiştir. Peki, motivasyon için ne diyebiliriz? Motivasyon da bireylerin kendilerini başkalarına ve bir bütün olarak topluma göre tanımlamalarını sağlayan yollarla belirlenmez mi? Motivasyon tarafsız bir öğe olmayıp, sınıfsal yapı, kültür ve ideolojinin etkisi altındadır.

İşlevsel bakımdan önemli görevler bulunduğu görüşü, tabakalaşmanın toplumsal sistemi, varolan eşitsizliği meşrulaştıran temel değerler etrafında bütünleştirmeye çalıştığını öngören genel işlevselci argümanla ilintilidir. İşlevselci tabakalaşma teorisinin özü budur. İşlevselciliğin kuşku götürmez hakikati, karmaşık bir işbölümünün bireyleri yapılması zorunlu olan ve bu biçimiyle bir ölçüde eşitsiz kazanç getiren işlere dağıtmanın etkin bir aracını gerekli kılması, Smith'den Marx'a ve Weber'e kadar tüm sınıf teorilerinin ortak özelliğidir. İşlevselcilik, gücün ve sınıfsal çıkarların önemine son vererek ve eşitsizliğin oluşmasında yapısal ilkeler getirerek, bu yazarlardan temelde ayrılmaktadır. Modern sanayi toplumlarında tabakalaşmanın bölücü bir nitelik taşıdığını ve gücün eşitsiz biçimde dağıldığını gösteren bir hayli kanıt vardır ve bu kanıtların çoğu tarihseldir. Güç "ikincil bir fenomen" değildir; güç, ekonomik ve sınıfsal güçlerle yakından bağlantılıdır. Üstelik, fail, sistemin pasif bir ürünü değil, toplumsal yaşamın üretilmesi ve yeniden

üretilmesinde yer alan aktif bir varlıktır. İşte işlevselcilik, sanki toplum, tarihsel bir sistem, bir yapı ve aktörlerin ya da öznelerin "ihtiyaçlar"ı ve çıkarlarıyla değişen bir süreç olmaktan ziyade, aktif bir özneyi oluşturuyormuş gibi, toplama "ihtiyaçlar" ve amaçlar atfetmiş ve sosyolojik bir açıklama olarak bu sorunlarda başarısız kalmıştır.

9

BENLİK, TOPLUM VE GÜNDELİK YAŞAMIN SOSYOLOJİSİ

Eylem Teorisi ve Benlik Kavramı: Parsons'un İlk Dönemi ile Daha Sonraki Dönemleri

Klasik sosyolojinin başlıca problemlerinden birisi, toplumu nesnel yasaların yönettiği bir sistem ya da yapı olarak gören anlayışı vurgulaması ile toplumsal yapının ve toplumsal değişimin şekillenmesinde öznenin, yani aktörün rolü arasındaki çelişkiydi. Klasik sosyoloji içinde, özne ve yapı kavramları ile iradecilik ve determinizm arasında bir gerilim doğmuştu. Marksizm, İşlevselcilik ve Sosyolojik Pozitivizm, öznenin aktif rolünü, temeli oluşturan bir ekonomik, toplumsal-kültürel sistemde özümsemeye eğilimliydiler. Toplumsal eylem teorisi ise, Simmel ve Weber'in çalışmalarında geliştirildiği biçimiyle, sosyolojinin nesnesini insanlar arasındaki etkileşimin incelenmesi şeklinde yeniden tanımlamaya çalışıyordu. Talcott Parsons'un *Toplumsal Eylemin Yapısı*'nda (1937), Weber, Durkheim ve Pareto'nun zihinlerini en çok iradeci bir eylem teorisinin işgal ettiği argümanı ortaya atılmıştı. Kendi özgün ulusal kültürlerinde, hepsi birbirinden ayrı biçimde çalışan bu sosyologlar arasında önemli farklılıklar bulunmasına rağmen, sosyolojik teoride gerçek bir yakınlaşmanın olduğu gözleniyordu. Parsons'a göre, sosyolojinin tarihi, birbiriyle rekabet eden ve zıt olan okulların

tarihi değildi. "Sosyologların sayısı kadar çok sosyolojik teori sistemi vardı, ortak bir temel yoktu, her şey keyfi ve öznel biçimde yürüyordu." Sosyolojinin tarihi, tam tersine, "köklü bir ortak teori toprağı"nın ortaya çıkması ve bu toprak üzerinde "sağlam teorik temeller"in atılmasıydı (Parsons, 1961a, s.774-775). Sosyolojik teoride gözlenen bu yakınlaşmanın yönü de "genelleşmiş bir eylem teorisi"ne doğruydu.

Parsons'un genel argümanı şöyleydi: Doğa bilimlerinin yöntemlerine inanan on dokuzuncu yüzyıl pozitivizmi temelinde bir sosyolojik eylem teorisi gelişemezdi. Toplumun istikrarı, toplumsal düzenin varlığı, sırf doğa yasalarına dayanarak açıklanamazdı. Toplumsal düzen hem toplumun nesnel yapısında hem de kültürün değerlerini içselleştiren bireylerin öznel eylemlerinde kök salmıştı. Bu yüzden faydacı felsefe, bireylerin kendi çıkarlarının peşinden gittiği görüşüyle, güçlü bir eylem öğesini barındırmaktaydı. Fakat faydacı felsefe, amaçların tesadüfi olduğunu, bireylerin bu tür amaçlara koşullann bilgisine sahip olarak rasyonel biçimde yöneldiğini ve atomistik bir toplumun geçerli olduğunu varsayan temel önkabulleriyle, toplumsal düzenin kalıcılığını açıklayamıyordu. Bentham'ın ve klasik politik ekonomistlerin, bireysel çıkar ve amaçları bir bütün olarak toplumun çıkarlarıyla ve kollektif amaçlarla kaynaştıran "gizli el"i aktarmaları ya da, Spencer'da görüldüğü gibi, toplumsal düzenin temelini oluşturan bireyler arasında bir toplumsal sözleşme olduğunu iddia etmeleri yeterli değildi. Faydacı rasyonalite, toplumsal düzenin, (1) muhtemel bir amaçlar çatışması problemini kesin olarak çözecek şekilde, çıkarlarda doğal bir özdeşliğin olduğunu rasyonel düzeyde kabul ederek, (2) insanlığın yönetimin ve toplumsal istikrarın yararlılığını bilinçli biçimde kabul ettiğini varsayan bir toplumsal sözleşme bulunduğu şeklindeki iradeci savla mümkün olduğunu öngörmekteydi. Parsons'un savına göre, amaçlar-araçlar ilişkisini yönlendiren rasyonel normlar ve atomistik bir toplum anlayışı etrafında kurulmuş olan tüm faydacı öğreti, amaçların hem tesadüfi hem de atomistik olduğunu varsaydığı için, doğası gereği sağlam değildi. Rasyonel normlardan her türlü sapma irrasyonel sayılıyordu.

Buna karşılık, Durkheim, Weber, Pareto ve daha az ölçüde Tönnies ile Simmel, atomistik biçimde tanımlanmış olan "çıkarlar"a değil, aktörün içselleştirmesiyle arzu edilir ve bu yüzden gerçekleştirilmeye değer görülen insan eylemini düzenleyen normlara ilgi duyuyorlardı. İradeci eylem teorisi, öznenin özgül değerlerin meşruluğunu aktif bir rızayla onayladığı bir sürece işaret etmekteydi. Bu yüzden, insan eylemini düzenleyen normlar, dışsal güçler ya da kısıtlamalar (on dokuzuncu yüzyıl pozitivizminde ve Durkheim'ın ilk çalışmalarında görüldüğü gibi) değil, insan aktörle organik biçimde bağlı olan öğelerdi. Başka bir deyişle, bireyler ile normlar arasında aktif (pasif değil) ya da adapte olucu bir ilişki söz konusuydu: İlişki hem yaratıcı hem iradeciydi.

Ancak Parsons'un gözünde, insan eylemini ayırt eden şey onun sistemik doğasıdır. Bir sistem olarak insan eylemi nosyonu, Parsons'un, on dokuzuncu yüzyılın sonundaki sosyolojik teorinin yakınlaşma yönünde bir yöneliş sergilediği, insan eyleminin güdüler, hedefler ve isteklerin geçerliliğini varsaymasına rağmen, bunların bilimsel açıdan, ancak nesnel, sistemik analizle incelenebileceği doğrultusundaki argümanının merkezinde yer almaktadır. Bu anlamda bir sistem nosyonunu ne Durkheim ne de Weber geliştirmiş oldukları için, Pareto'nun Parsons'un düşüncesi üzerindeki etkisi burada açıkça kanıtlanmış olmaktadır. Eylem bir sistem oluşturur: Toplum bir eylem sistemidir. Parçacık fiziği ile klasik fizik arasında nasıl bir ilişki varsa, "birim edim"in toplumsal sistemle ilişkisi de öyledir: Parçacıkların "ancak özellikleri, büyüklüğü, hızı, uzaydaki yeri, hareket yönüne, vb. göre tanımlanabilmesi gibi, eylem sistemlerinin birimleri de... onlarsız birimin 'varlığı'nın kavranamayacağı belirli temel özelliklere sahiptir." Her türlü eylem, aktörleri de içine alan bir birim-edimler yapısı oluşturur. Dolayısıyla bir edim, bir faili, eylem sürecinin yöneldiği bir amacı ve aktörün onların bir kısmını denetleyip, bir kısmını da denetleyemediği öğeleri kapsayan bir durumu ("eylemin koşulları") gerekli kılmaktadır. Durum içinde, amaçlara giden alternatif araçlarla ilgili bir tercih yapma şansı, bir "normatif eylem yönelişi" her zaman vardır

(Parsons, 1961a, s.43-44).

Şu halde, bir eylem sistemi parçalara ya da daha küçük "alt sistemler"e bölünebilir. Birim-edim, bir eylem sisteminin en küçük birimidir. Bir eylem sistemi, aktör ile durum arasındaki etkileşimlerin düzenlenmiş bir halini meydana getirmektedir. Toplumsal eylem, kurallar, normlar ve kalıplar etrafında kurulmuştur.

Kollektif temsillerin, toplumsal yapıya uygun bir kişilik yapısını ve toplumsal düzeni güçlendirmek üzere bireyler tarafından içselleştirilmesini sağlayan süreçleri özellikle vurgulayan kişi Durkheim'dı. Parsons da, Durkheim'ın pozitivizm eleştirisinin, onu, toplumsal ortamı, "ortak bir nihai-değer tutumları sisteminin varlığı"nı gerektiren bütünleşmiş bir normlar sistemine dayanarak tanımlamaya götürdüğünü ileri sürmektedir. Ortak bir değer sistemi, kurumsallaşmış bir sistemdir. Öyleyse eylem de nesnel ve öznel bakımdan kurumsallaşmıştır:

> Eylem teorisinin bence en temel teoremi, eylem sistemlerinin *yapısının*, kültürel anlamın kurumsallaşmış (toplumsal ve kültürel sistemlerde) ve/veya içselleşmiş (kişiliklerde ve organizmalarda) kalıplarından *meydana gelmesidir* (Parsons, 1961d, s.342).

Bu durumda ritüel, kutsal şeylerin faydacı bir avantaj hesabı olmadan yapılmasını içeren bir eylem sistemidir ve sembolik bir araçlar-amaçlar ilişkisiyle bağıntılıdır. Anlaşılan, kutsal olanın kaynağı doğaüstü olduğu halde, "kutsal olana ilişkin sembolik temsillerimiz de kutsal şeylerdir" ve "onlara karşı saygılı davranmak, ahlaki yükümlülüklere saygılı olmakla birlikte, ortaklaşa paylaşıldıkları sürece toplumsal bir nitelik taşıyan nihai-değer tutumlarımızın bir dışavurumudur" (Parsons, 1961a, s.709-713).

Bir eylem teorisyeni olarak Parsons, eylemin evrenselliğiyle, insan failin ya da kişiliğin toplumsal sistemle ilişkisiyle ilgilenmekteydi. *Toplumsal Eylemin Yapısı*, seçimini özgürce yapan aktörde odaklanan faydacılığın aşırı iradeciliğini ve neden-

ler ile sonuçları vurgulayan pozitivizmin determinizmini reddederek, toplumsal dünyadaki eylem olanaklarını irdeliyordu. Kısacası Parsons, insan toplumunun öznel öğesini nesnel bir yapı olarak analiz etmeye girişmişti: Amaçlar, araçlar ve koşullar, bunların hepsi, aktörün bakış açısına göre ve ayrıca dışsal veriler olarak teorileştirilmişti. Daha önce belirttiğim gibi, onun daha sonraki yazılarında, örneğin *Genel Bir Eylem Teorisine Doğru* (1951) ile *Toplumsal Sistem*'de (1951), eyleme sistem temelinde yeni bir tanım getirilmektedir. Aktörün hedefe ulaşmayı gözeten motivasyonu, toplumsal-kültürel sistemin "ihtiyaçları"yla belirlenmiştir. Böylece iradeci yön azaltılmış olmaktadır: Eylemin anlamı, aktörün durduğu noktadan değil, sistem içinden gelmektedir. Eylem, aktörün durumla ilişkisinin zorunlu bir işlevi olarak düzenlenmiştir. Dolayısıyla, toplumsal sistem de şöyle tanımlanmıştır:

> ...en azından fiziksel ya da ortamla ilgili boyutu olan bir durumda, birbiriyle etkileşim içinde olan bireysel aktörlerin: "tatminin optimize edilmesi" eğilimiyle motive olan ve kendi koşullarıyla ilişkileri, kültürel bir yapıya sahip ve kültürel bakımdan paylaşılan sembollerle tanımlanıp dolayımlanmış aktörlerin çokluğu (Parsons, 1951, s.5-6).

Parsons, açıkça işlevselci nitelikteki yazılarında, eylem sistemlerini, "baba", "işadamı", "profesyonel", vb. gibi belirli bir statüyü gösteren istikrarlı davranış kalıplarıyla, bu rollerle tanımlamaktadır. Parsons, işlevselci çalışmalarında, 8. Bölüm'de üzerinde durulduğu gibi, eylem ile sistemi birleştirmesine rağmen, sistemin özne karşısındaki egemen rolünü vurgulamaya ve açık bir sistem kavramından ziyade kapalı bir sistem kavramı önermeye eğilimlidir. Aynı doğrultuda, eylem teorisi on dokuzuncu yüzyılın pozitivist indirgemeciliğinin bir eleştirisi olarak görülebileceği halde, insan özneyi sosyoloji teorisine tekrar sokmaya ve toplumu anlamla yüklü olan gündelik insan eylemleriyle tanımlamaya yönelik bir girişim, Parsons'un çalışmasında, şeyleşmiş bir toplum nosyonu ile tutucu bir kişilik kavramı-

na yol açmıştır. İnsan kişiliği, bir eylem şistemi olarak, dili ve toplumsallaşmayı kapsayan ortak bir kültür aracılığıyla dolayımlanmış ve istikrara kavuşmuştur: Ahlaki standartlar ile "*ortak kültürün tüm boyutları* kişilik yapısının parçası olarak içselleşmiştir." Bu nedenle ahlaki standartlar, "toplumsal etkileşim sisteminin istikrarlaştırıcı mekanizması"nın çekirdeğini meydana getirmektedir (Parsons, 1964, s.20-22). Öyleyse, kişilik tipi ile toplumsal yapı tipi arasında bir "uyum" bulunduğunu söyleyebiliriz ve bu, Parsons'un ilk çalışmalarında ana hatları çizilen iradeci ve yaratıcı toplumsal eylem teorisiyle uzlaştırılması zor olan bir bakış açısıdır. *Toplumsal Eylem Yapısı*'nda Freud'a ya da Mead'e tek bir gönderme dahi yapılmamış olmakla birlikte, Parsons, daha sonraki yazılarında, gerek Mead'in "sembolik etkileşimci" sosyolojisinin önemine, gerekse ve daha anlamlısı, Freud ve Durkheim'daki düşüncenin birbirine yakınlaşmasına parmak basmıştır.

Öbür taraftan, Parsons'un kişilik ve kişiliğin toplumsal sistemle ilişkisi konusundaki yaklaşımını en çok Freud etkilemiştir. Freud'un "ahlaki değerlerin kişilik yapısının asli bir parçası olarak içselleştirilmesi"ni ortaya çıkarmasıyla yaptığı büyük keşif, Durkheim'ın teorisindeki, ahlaki normların toplumsal açıdan bütünleştirici bir rol oynadığı düşüncesine yakındı. "Bu yakınlaşma, tamamen özgün ve bağımsız olan iki çıkış noktasından hareketle, modern toplum biliminin gelişmesinin gerçekten temel taşları arasında sayılmayı hak etmektedir" (Parsons, 1964, s.18-19). Yine de Freud, bireye aşırı bir vurgu yapması ve kişiliği bir sistem oluşturmak üzere başkalarıyla etkileşime girmiş haliyle analiz edememesi nedeniyle eleştiriden kurtulamamıştır. Parsons'un tanımındaki kişilik sistemi, dinamik yapısı ve ihtiyaçları açısından görece özerk bir şekilde işleyen bir eylem sistemidir. Kişilik, toplumsal nesneleri bireysel olarak içselleştirmemekte, tam tersine, toplumsal nesneler arasındaki etkileşim sistemlerini özümlemektedir. Parsons, Freud'un temel psikanalitik kavramlarının pek çoğunu -id, süperego, ego, Oidipus kompleksi- sosyolojik açıdan yeniden tanımlamıştır: Sözgelimi, süperegonun işlevi, neredeyse tamamen, toplumsal etkileşimi

ve toplumsal rolleri içselleştirme kalıplanıyla sınırlıdır ve bu, kişilik üzerinde kontrol sağlayan bütünleştirici bir mekanizmadır. Aynı şekilde, insanın gelişmesinin Odipal evresi de özellikle sanayi toplumuyla ve çekirdek aileyle bağlantılıdır: Freud'un çalışmalarında, Oidipal evrenin, tüm insan toplumlarının sabit, evrensel bir fenomeni olduğu gösterilmişti.

Freud'un toplum teorisine yaptığı katkılar bu bölümün bir sonraki alt başlığında tartışılacaktır. Parsons'un psikanaliz teorisini sosyolojikleştirme denemesi hakkında ise, Freud'un temel kavramlarından birçoğunu, negatif ve çelişkili yanları ortadan kaldıran bir toplumsal bütünleşme modeline uyacak şekilde geliştirdiği not edilmelidir. Örneğin, benlik kavramı, Freud'un içgüdüsel dürtülerin bastırılmasına yaptığı vurgudan arındırılmış, insanın cinselliği toplumsal rol ve toplumsal düzenle ilgili bir olay durumuna indirilmiştir. Yine, kişilik ile toplumsal sistem arasında temel bir uyumun hüküm sürdüğü varsayılmaktadır. Böylece, kişiliğin gelişmesinin, kişiliğin geçirdiği evrelerin, Freud'un içgüdüler ya da dürtüler görüşü ile kültürün baskıcı doğasından ayrılmış olduğunu görebiliyoruz. Toplumsallaşma Freud'a göre derin problemlerle birlikte varolduğu halde, Parsons'a göre, öğrenme deneyimlerini ve egemen değerlerin içselleştirilmesini kapsayan, bütünleştirici ve uyumlu bir süreçti.

Psikanaliz ve Benlik: Freud

Psikanaliz bilimi resmi olarak 1908'de, Viyana Psikanaliz Derneği'nin kurulmasıyla ilan edilmiş ve aynı yıl ilk uluslararası Psikanaliz Kongresi toplanmıştı. Viyana'daki derneğe katılanlar içinde en önemli sima Sigmund Freud'du (1856-1939). Durkheim, Weber ve Pareto'nun çağdaşı olan Freud, insanın eylemi ve kültüründe rasyonel-olmayan öğelerin oynadığı önemli rolün altını çiziyordu. Weber ve Pareto gibi Freud da, insanlığın kusursuzluğu düşüncelerine, on dokuzuncu yüzyılın ilerleme teorilerine ve kitle demokrasisi, halk demokrasisi iddialarına derin bir kuşkuyla yaklaşmaktaydı.

Freud'un ilk ilgileri, genel bir alan olan sinir sisteminin fizyolojisinde odaklanmıştı. İlk başta isteri ve onun hipnoz aracılığıyla tedavisi üzerine incelemeler yaparken, 1890'lı yıllarda, hastaların cesaretlendirilerek, ne kadar garip ve müstehcen olursa olsun, akıllarına gelen her şeyi anlatmalarının istendiği "serbest çağrışım" tekniğini geliştirmişti. Hastalarının pek çoğu cinsel deneyimleri ve problemlerinden söz ettiği için, Freud isterinin basitçe organizmanın biyolojik bakımdan kötü çalışması değil, cinsel bastırmanın sonucu olduğunu çıkarıyordu. Freud'un nevrozların etiyolojisinde cinselliğin rolünü vurgulaması, onun yaklaşımını ortodoks psikolojiden ayıran özellikti: Hasta, serbest çağrışım yoluyla, çocuklukta yaşadığı ve daha sonra zihninde sansür edilmiş olan cinsel deneyimlerini hatırlıyordu. Freud böylece, isterinin, çocuklukta, ya bir yetişkin ya da kendisinden daha büyük bir çocuk tarafından cinsel bakımdan ayartılmasının sonucu olduğu argümanını ortaya atmıştı. Yalnız 1900'den itibaren, özellikle *Rüyaların Yorumu* (1900), *Gündelik Yaşamın Psikopatolojisi* (1901) ve *Cinsellik Teorisi Üzerine Üç Deneme* (1905) adlı çalışmalarının yayınlanmasıyla, nevrozların hem insanın tüm kişiliğini hem de bilinçaltındaki öğeleri kapsadığını savunmaya başlamıştı.

Freud, gerek rasyonalist gerekse mekanik kişilik anlayışlarına karşıydı: Zihinsel fenomenlerin hiçbiri tesadüfi ya da irrasyonel olmadığı gibi, karmaşık bir nedensellik sürecinin sonucuydu. Semptomlar, hastanın bilinçaltında anlam taşıyordu. Benzer şekilde, gündelik yaşamın dil sürçmeleri, şakalar ve rüyalarla birlikte isimleri de unutmak gibi, görünüşte rastlantılara bağlı olan eylemler, nedensellik bakımından aynı ölçüde bilinçaltı öğeleri gerektiriyordu: Rüyalar ve şakalar, sadece başka bir yapıyı (ve bu, Freud'un teorisinde, bilinçaltı zihninin yapısıydı) bütünleştikleri zaman anlamlıydı. Freud ayrıca, basit bir neden-sonuç modeline karşı çıkmaktaydı: Zihinsel fenomenler "üstbelirlenmişti", pek çok öğenin bileşiminden oluşuyordu ve açık seçik bir karşılıklı nedensellik sürecinin ürünü değildi. Görüldüğü üzere, rüyaların çeşitli anlamları olabilir ve değişik dilekleri ifade edebilirdi; bir rüyanın içindeki bir öğe, pek çok

öğenin çeşitli özellikleriyle birleşecekti. Ayrıca bir rüya çeşitli deneyimleri, tek bir karışık görüntüler ve sansürlemeler (bunlar uykuyu da bozabilirdi) içinde yoğunlaştırdığı için, rüyanın apaçık içeriği (kişinin hatırladığı yanı) gizil içeriğinden (rüyaya anlamını ya da anlamlarını kazandıran asıl yapı) daha önemsiz sayılmaktaydı. Freud, *Rüyaların Yorumu*'nda, psikanalitik yöntemin ve en önemli çalışmasının temelini attığını düşünüyordu: Rüyaların analizi, insan zihninin derinlerdeki yapısının kanıtlarını sağlayacaktı:

> Bir gün, bazı nevrotik hastaların patolojik semptomlarının bir anlamı olduğu keşfedildi. Bu keşifle birlikte tedavide psikanalitik yöntem bulunmuş oluyordu. Tedavi süresince hastalar, semptomlarını öne çıkarmak yerine, rüyalarını öne çıkardılar. Böylece rüyaların da anlam taşıdığı kuşkusu doğdu (Freud, 1953, Cilt XV, s.83).

Öyleyse rüya yorumu, "bizi zihnin bilinçaltı faaliyetlerinin bilgisine götürecek olan aslanlı yol"du. Bir rüyanın gerçek anlamı ya da anlamları, yalnızca rüyadaki dilekleri "rüya çalışması"yla çarpıtan karmaşık yolların analiz edilmesiyle ortaya çıkmaktadır. Uyku bilinçaltı üzerindeki kontrolü gevşetir: Rüya çalışması da, rüya içinde yüzeye çıktıkça bilinçaltının "yasaklanmış" ve bastırılmış yanlarını açığa çıkarmaya yaramaktadır. Rüyalar, *yoğunlaştırma ve yer değiştirme* süreçleriyle (yani, çeşitli farklı özellikleri tek bir karmaşık görüntüde kaynaştırarak ve duygusal açıdan anlamlı öğeleri anlamsız duruma getirerek) sansür edilmiştir.

Freud'un benlik teorisi, toplumun, daha sonra ifadelerini rüyalar, semboller ve fantezilerde bulan belirli içgüdüsel dürtüleri bastırma zorunluluğu etrafında kurulmuştu. İnsan organizmasının ayırt edici özelliği, "haz" ilkesi (cinsel içgüdüler) ile "gerçeklik ilkesi" (kendini koruma dürtüsü) arasındaki bir gerilimdi. Haz ilkesi, sürekli boşalma ve tatmin peşinde olan cinsel enerjiyle (ya da libidoyla) ilintiliydi. Libido, insan organizmasının tamamına yayılmıştı ve cinsellik, haz alabilen bedensel du-

yumların yanı sıra şefkat ve dostluk gibi duyguların "yüceltilmesi"ni de kapsıyordu. Toplumsal olma süreci -gerçeklik ilkesi- ise içgüdüsel cinselliğin bastırılmasını gerektiriyordu. Freud *Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları* (1930) adlı çalışmasında, uygarlaşmış kültür (sanayi, teknoloji, eğitim ve sanat) ile Eros'un -cinsellik- ve Tanatos'un -yıkım ve ölüm içgüdüleri- irrasyonel dürtüleri arasındaki kaçınılmaz çatışmaya dikkat çekmekteydi. Modern toplumun doğası, toplumsal düzenin çıkarları açısından iki tür içgüdüden de vazgeçilmesini gerekli kılıyordu. Tabii bunun sonucu, yaygın suçluluk duygusu ve akıl hastalığıydı.

Freud'un psikolojik kişilik teorisi, bireylerin kültürel değer ve normları içselleştirmesini, böylece toplumsal varlıklar olmasını sağlayan mekanizmada sosyolojik bir boyut bulunduğunu varsaymaktadır. Nitekim 1922'de yayınladığı *Ego ve İd*'de, insan kişiliğini üç özerk ve çatışan düzeyden -id, ego ve süperego- oluşan bir sistem şeklinde anlatmıştı. İd, öz olarak, ahlakdışıydı, içgüdüseldi ve haz ilkesinin egemenliği altındaydı. Gerçeklik ise narsist biçimde, kendinin genişlemesi olarak anlatılıyordu. Fakat kişilik, gerçekliğe uyum sağlama sürecinde, ego ve süperego şeklinde farklılaşmaktaydı. Ego, ya da benlik, ilk önce, bireyi çevreye adapte ederek koruma ve varlığını idame ettirme yönündeki asli işlevini geliştirir. Ancak bu haliyle ego, karmaşık bir kültürün dayattığı şeylerle başa çıkamazken, süperego da kişiliğin ya da "ego ideali"nin ahlaki vicdanı olarak kendini göstermekte, bireyin eylemlerini *içeriden* denetlemesine rağmen, kısmen bilinçaltı düzeyinde kalmaktadır.

Freud'un asıl ilgisini çeken konu, süperego ve onun aile yapısıyla ilişkisiydi. Çocuk, erotik isteklerinin nesnesi olarak ilk başta hem annesine hem babasına yönelmekte, ama özellikle birini ayrı tutmaktadır. "Kural olarak baba kızını tercih ederken, anne de oğlunu tercih eder; çocuk buna, erkek çocuksa babasının, kız çocuğuysa annesinin yerini almak isteyerek tepki gösterir." Bu ensest arzuların çözümü, oğlan çocuklarında Oidipus kompleksi, kız çocuklarında Elektra kompleksi biçimine bürünmektedir. Ama Freud'un en çok üzerinde durduğu konu, Sofokles'in, kralın ikisinin de kimliğini bilmeden babasını öldü-

rüp annesiyle evlendiği *Oedipus Rex* adlı oyunundan alınmış bir terim olan Oidipus kompleksiydi. Cinsel kimlik verili bir şey değildi ve insanın doğası temelde biseksüeldi. Freud'a göre, bireylerin cinsel karakterini belirleyen şey nesne tercihi ve bunda kararlı olmasıydı. Libido, olgunlaşana kadar farklı evrelerden geçiyordu: Örneğin, erkeklerde fallik evre, kabaca üç yaşında, penisin farkına varma ve ona ilgi duymakla başlamaktadır: Oğlan çocuğu bunun sonucunda anneye karşı çocuksu bir arzu duyar ve onu babadan kıskanır. Ne var ki anneye karşı hissedilen erotik duygular (haz ilkesi) otoriteyle ve baba korkusuyla (gerçeklik ilkesi, iğdiş edilme korkusu) çatışmaya girecektir. Çocuk, babanın erkek otoritesini kabullenerek anneye duyduğu arzusundan vazgeçer. Bu açıdan süperego, Oidipus kompleksinden geçmektedir: Güçlü bir anne-baba etkisi ve benlik nosyonu kişiliğin yapısında bütünleşmiştir. Kadının babaya bağlılığı, Freud'un yorumunda, yan gönüllü de olsa annesi Klytaimestra'nın ölümünü isteyen Elektra efsanesine dayalı olarak, iğdiş edilmenin kabullenilmesi (Freud'un görüşünce kız çocuklarında penise imrenme gelişmektedir) ve babaya yönelmeyle çözülmüş olacaktır.

Demek ki süperegonun gelişmesi, çocuğun anneye ya da babaya karşı duyduğu erotik arzunun sonucunda yaşadığı suçluluk duygusuyla yakından bağlantılıdır. Oidipus kompleksi, büyüklerin değerlerinin özümsenmesi sürecinde daha güçlü bir etki gücüne sahiptir: Bu yüzden Freud, erkeklerin kadınlara göre daha güçlü bir süperego geliştirdiği sonucuna varmıştır. Bu, herhalde, Freud'un, *Totem ve Tabu*'daki (1913) "asal kabile" teziyle ve *Bir Yanılsamanın Geleceği*'nde (1927) dini "insanlığın evrensel takıntılı nevrozu" sayan teorisiyle karşılaştırılabilecek, daha spekülatif nosyonlarından birisidir. Freud'a göre, Oidipus kompleksi, tüm insan toplumlarıyla sosyal gruplarda görülen evrensel bir fenomendir. Trobriand adalarında yaşayanlar üzerine yaptığı *Yabanıl Toplumda Cinsellik ve Bastırma* (1937) adlı incelemesiyle Malinowski gibi antropologlar, aile yapısının Oidipus kompleksi teorisinde anlatılandan taban tabana zıt olduğu sonucuna varmışlardı: Toplumsal statü ve mülkiyet, çocu-

gun babasından değil, annesinin kardeşlerinden miras kalıyor ve baba genelde, çocuğun sosyalleşmesinde, orta sınıf Avrupa ailesinde görülenden çok daha önemsiz bir rol oynuyordu.

Bununla birlikte, Freud'un sosyolojik teori açısından taşıdığı anlam, onun yarı-mistik kültürel gelişme nosyonlarına (örneğin, yaşam ile ölüm içgüdüleri arasındaki mücadele) ve Oidipus gibi tarihdışı kategorilere değil, kişiliğe dair, enerjiyi ve yaratıcı benlik nosyununu vurgulayan bir eylem anlayışı geliştirme çabalarına bağlı olmuştur. Benliğin ve toplumun oluşmasında irrasyonel, bilinçaltı güçlerin rolü, birey ile toplum arasında potansiyel bir uyumsuzluk bulunduğunu da akla getirmektedir. Yine de son aşamada, benliğin toplumsal sistemle ve gündelik yaşamla -ideolojik etkiler dahil olmak üzere- ilişkisi, Freud'un teorisinde yer almamaktadır.

Toplumsal Benlik: Mead ve Sembolik Etkileşimcilik

On dokuzuncu yüzyılın sonu ile yirminci yüzyılın başındaki toplum teorisinin egemen eğilimi bir eylem teorisi geliştirme yönünde olmasına rağmen, Parsons'un *Toplumsal Eylemin Yapısı*'nda tartıştığı belli başlı sosyologların hiçbirisi, yeterli bir benlik nosyonu ortaya koyamamıştı. Benlik, sıradan biçimde, normları özümseyen ve daha geniş kapsamlı, makro-sosyolojik bir sistem karşısında anlamlar üreten, somutlaşmamış bir aktör şeklinde tanımlanıyordu. Özgün bir toplumsal varlık olarak, eylem ve enerji kaynağı olarak benlik, anti-pozitivist bir sosyolojinin zorunlu iradeci boyutu şeklinde ve örtük olarak vardı. Benlik, kurumlara, ideolojilere ve kültüre göre tanımlanıyor, fakat, zengin karmaşıklığına, çok yönlü özelliklerine, eylemi ve bilincinin formlarına büyük oranda yer verilmiyordu. Canlı, aktif toplumsal özneyle ilgili uygun bir teoriye, yalnızca, temeli toplumlaşma ve etkileşime dayanan Simmel'in sosyolojisi yaklaşıyordu. Dolayısıyla, G.H. Mead'in sosyal psikolojisinde ya da sosyal davranışçılığında geliştirilen benlik teorisini en çok etkileyen sosyolog, Durkheim, Weber ya da Pareto değil, Sim-

mel'di.

Mead, akademik yaşamının büyük bölümünde Chicago Üniversitesi'nde dersler vermişti. Amerikan sosyolojisinin ilk büyük ekolü Chicago Üniversitesi'nde, Almanya'da Simmel, W.I. Thomas, Florian Znaneicki ve birçok ünlü isimle (bunların hepsi, daha çok, mikro konulardan ziyade makro-sosyolojik konulara, özellikle şehirlerde toplumsal etkileşimin, kentleşme sürecinin ve bireylerin gerçekliği kurma yollarının incelenmesine ilgi duyuyorlardı) birlikte incelemeler yapmış olan Robert Park'ın çalışmalarıyla gelişmişti. Thomas ile Znaneicki, kişisel öğe her toplumsal olayın temel faktörlerinden birisi olduğu için, "toplum biliminin yüzeyde kalamayacağını... toplumsal kurumların formel örgütlenmesinin altındaki tam, canlı ve fiili gerçekliği meydana getiren gerçek insan deneyimleri ve tutumlarına ulaşması gerektiğini" ileri sürmüşlerdi (Thomas ve Znaneicki, 1927, Cilt 2, s.1834). Chicago'da çıkan *American Journal of Sociology* 1914'ten önce Simmel'in denemelerinden birçoğuna yer vermişken, Amerikan sosyolojisinin ilk ciddi metni olan ve Robert Park'ın, E.W. Burgess'le birlikte kaleme aldığı *Sosyoloji Bilimine Giriş* (1921), diğer Avrupalı sosyologlara kıyasla Simmel'e daha fazla gönderme yapıyordu. Simmel'in toplumsal yaşamda öznelliğin önemini ve modern şehir toplumunun derinlere yayılan yabancılaştırıcı doğasını vurgulaması, Chicago okulunun Amerikan kültürünün köksüzlüğü, bireylerin topluluktan ve ilksel gruplardan giderek yalıtlanmasında odaklandığı çizgisinde, onu benimsemeye hazır bir zemin bulmuştu. Bu noktada Rock şöyle yazıyordu: "Yirminci yüzyılın başındaki Amerika'da kapitalist süreçlerin büyük bir ivmeyle hızlanması, bireye, diğer tüm kategorilerin üstünde bir ontolojik öncelik kazandırıyordu. Avrupa'nın sınıf formlarına... temellenen teoriler geçersiz sayılabilirdi. Benlik, başlıca sorunsal olmuştu" (Rock, 1979, s.95-96). Ne var ki benlik, tartışmaların odağında yer almasına rağmen, toplumu bir sistem olarak gören sosyolojik bir teori içine girebilmiş değildi: Chicago okulu, toplumu atomistik biçimde tanımlama eğilimindeydi. Gerçekten de, benliği anti-atomistik biçimde, bir yapı olarak kavrayan

tek mevcut özne teorisi, Mead'in sosyal psikolojik yaklaşımından alınmıştır.

Mead ömrü boyunca çok az şey yayınlamış, çağdaşları üzerindeki etkisi ders metinleri ve dağınık makaleleri aracılığıyla yaygınlaşmıştı. Ölümünden sonra bu metinler kitap şeklinde yayınlandı: *Zihin, Benlik ve Toplum* (1934), *On Dokuzuncu Yüzyılda Düşünce Hareketleri* (1936), *Edim Felsefesi* (1938). Bu şekilde çalışmalarının daha geniş kesimlere ulaşma olanağı doğmuştu. Mead'in önemli olmasının nedeni, yirminci yüzyılın başındaki Amerikan psikolojisi ve sosyolojisine egemen olmuş mekanik ve pasif benlik ile bilinç nosyonlarından kopmasıdır. Mead, benliğin kökenini, gerek benliğin pratik toplumsal deneyimlerinde (dışsal yönleri) gerekse bilinç olarak deneyimlerinde (içsel yönleri) arama çabasına girmişti. Entellektüel bakımdan Mead'in düşüncesini etkileyen akımlar çok sayıda ve değişikti: Pragmatizm felsefesi (John Dewey, William James), Darwinci evrimcilik, Alman idealizmi, on dokuzuncu yüzyıl Romantizmi ve Charles Cooley'in sosyolojisi. Bu şekilde, gelişmesi merkezi sinir sistemine bağlı olduğuna göre, benlik kısmen biyolojik olmasına rağmen, insan organizması kendisine bir özne kimliği biçme noktasına, ancak içinde yaşadığı ortama adapte olarak ve onu denetlemeye yönelik sürekli bir mücadele yürüterek varmaktadır. Alman idealizmi (Hegel, Fichte) ile Romantizm, kültürün şekillenmesi ve gelişmesinde kurucu bir öznenin anlamını vurgulamışlar, fakat bunu materyalist bir biçimde, sıradan insanların gündelik deneyimlerine temellendirememişlerdi. Mead, örneğin Cooley'i, buna benzer bir eksikliği için, fazla öznelci bir benlik nosyonuna sahip olması nedeniyle eleştiriyordu.

Charles Cooley (1864-1929), birey ile toplum düalizmini reddetmiş, bunların ikisinin de aynı fenomenin "kollektif" ve "bölüştürücü" yönlerini oluşturduğunu iddia etmişti. Benlik, başka insanlarla ve bir bütün olarak toplumla bir etkileşim sürecinden çıkıyordu: "Ben", "sen" olmadan; "o", "onlar" olmadan olanaksızdı. Cooley, en ünlü formülasyonunda, "bizim görünüşümüzün başka insandaki tahayyülü, bu görünüşün onun yar-

gısındaki tahayyülü ve gurur ya da utanma gibi bir tür benlik duygusu"ndan meydana gelen "ayna benlik"in kökenine yer vermişti. Oysa toplum ve onun "katı olguları", nihai olarak, "insanların başkalarının tahayyülü"nde görülüyordu (Cooley, 1902, s.184, 121). Benliği neredeyse tamamen, ona dair başkalarında oluşan fikirlerle tanımlamaya çalışan Cooley mentalizme kaymış, toplumu psikolojik açıdan, psişik bir bütün şeklinde tanımlamıştı. Mead de, Cooley'in Amerikan toplum teorisine katkılarını değerlendirirken şöyle yazmıştı:

> Onun yöntemi, zihni, benliklerin birbirlerine göre eyleme geçme *yeri* olarak benimseyen bir içebakış biçimiydi, fakat metodolojik bir problem olan bu zihnin nesneleşmesi metafizik görülerek dikkate alınmıyordu... [Ancak] iletişim sürecinde, bizi kuşatan fiziksel dünyayla aynı dolayımsız gerçeklik düzeyinde duran bir toplumsal benlikler dünyası görünmektedir. İşte, psişik adını verdiğimiz iç deneyim bu toplumsal dünyadan çıkmaktadır... toplumun *yeri* zihinde değildir... deneyimimizin iç forumunda ilerleyen düşünce, anlamlı iletişim açısından asli önemdedir (Mead, 1964, s.304-305).

Mead'e göre, zihin de benlik de gündelik yaşamın toplumsal eserleriydi: "İnsan toplumu, tanıdığımız kadarıyla, zihinsiz ve benliksiz varolamazdı, çünkü onun en karakteristik özelliklerinin tümü de, toplumun fertlerinin zihinleri ve benlikleri olmasını öngerektirmekteydi" (Mead, 1934, s.227). İnsanlık, zihin ve benlik aracılığıyla, akıl yürütme ve düşünme yeteneğine sahip oluyordu. Mead'in oldukça ayrıntılı biçimde analiz etmiş olduğu benliğin iki öğesi, onun sembolik iletişim biçimleri geliştirmeye yönelik düşünümsel doğası ve yeteneğiydi. Dahası, benlik sadece toplumsal gruplar açısından söz konusuydu, çünkü "bireyin kendisi toplumsal bir yapıya, toplumsal bir düzene aitti" (Mead, 1934, s.1-7). Sonuç olarak, zihin ile benlik, bilinç ile eylem, toplumsal rolleri, toplumsal ilişkileri ve toplumsal kurumları kapsayan, işbirliğine dayalı (bireysel olmayan) fenomenleri oluşturmaktaydı.

Mead, etkileşim modellerini, insan toplumunun temelini oluşturan toplumsal edimleri analiz etmeye ilgi duyuyordu. Gerçeklik sabit bir veri değildi; aktörler -benlikler- konumlarını çeşitli şekillerde (yalnız, bu yolların hepsi kendilerine "gerçek" geliyordu) tanımlayıp yeni rol ve anlamlar yarattıkça durmadan değişmekteydi. İletişim, "anlamlı jestler"le, insani davranışları insani olmayan davranışlardan ayıran bilinçli edimlerle kuruluyordu. Anlamlı jestler anlamla yüklüydü, çünkü dil gibi bir evrensel semboller sistemiyle iletilen fikirleri kapsıyordu. İnsanlar bu açıdan başkalarının eylemlerini yorumluyorlardı. Mead'in burada vurguladığı nokta, kişilerin, işbirliğinin giderek norm haline geldiği toplumun evrimiyle sıkı sıkıya bağlı olan sözlü jestlerle iletişim kurma yeteneğidir. Toplumsal edimler, bir grup çerçevesi içindeki bir kişiden ziyade, grubun işbirliğini gerektiren edimler olarak tanımlanmıştır.

Şu halde benlik, ancak başkalarıyla ve toplulukla karşılıklı ilişkiler çerçevesinde bireyseldir. Benlik, hem bir özne hem bir nesnedir; düşünen ve eyleyen özne olarak "ben" (*I*), bireyin başkaları için varolan dünyada bir nesne olarak kendi benliğinin farkında olması olarak "beni/bana" (*Me*). Mead'in "ben" nosyonu, hem biyolojik hem toplumsal içerik taşır ve organik dürtüler ile toplumsal deneyimin bir sentezidir. Bu yüzden "ben", "beni/bana"dan kolayca ayrılamaz. Yine de, Mead'in benliğin oluşmasında dilin rolüne yaptığı vurgu, benliğin "beni/bana" yönünün diyalojik konuşma edimlerinden, söylemden, "konuşmanın iç akışı"ndan çıktığını akla getirmektedir. Jestlerle konuşmada "ben" ya da "beni/bana" yoktur: Benlik-bilinci yalnızca diyalojik iletişimle gelişmektedir:

> "Ben", organizmanın, başkalarının tutumlarına karşı yanıtıdır; "beni/bana", kendini varsayan başkalarının organize edilmiş tutumlarıdır. Başkalarının tutumları organize edilmiş "beni/bana"yı oluşturur ve daha sonra bir "ben" olarak buna tepki gösterilir (Mead, 1934).

Benlik, ancak o zaman, kendisi ve toplumun diğer benlik-

leriyle etkileşime girdiğinde vardır: Benlik, "ait olduğu grubun tutumunu takınma yeteneğiyle" çıkar ve grubun toplumsal alışkanlıklarını, topluluğun ortak tutumlarını özümser (Mead, 1964, s.33-34). Birey, başkalarının kendisine karşı tutumlarını takınmakla kalmaz, aynı zamanda, "tüm toplumsal süreci" bireysel deneyimle bütünleştirmeye çalışır. Benlik, bu "genelleşmiş öteki" tarafından bir birlik halinde örgütlenmiştir.

Bu durumda, annelerin öyle davrandığına inandıkça kendisiyle konuşup kendisine doğru eylemde bulunarak annesinin rolünü üstlenen genç kız, "anlamlı öteki"nin rolünü benimseyerek kendisi dışına çıkmayı başarmıştır. Freud'un gözünde olduğu kadar Mead'e göre de, çocukluk benliğin oluşumunun ilk evresini meydana getiriyordu: Mead ikinci evreyi "oyun" (bireysel rollerin içselleştirildiği birinci evrenin "oyun"undan ayrı bir şey olarak) diye açıklamıştı. Çocuk oyunda kollektif bir rol üstleniyor, "genelleşmiş öteki", örgütlenmiş grup oluyordu. Mead bu süreci bir beyzbol takımıyla karşılaştırarak örneklemişti: Tek tek her oyuncu bütün takımın, bir takım ve bir bütün olarak yapısının rolünü üstlenmeliydi ve bu rol onun her tekil eyleminde içerili olmalıydı. (Diğer örnekler aile, eğitim, politik partiler ve sendikalar, vb.'ydi.)

Mead'in benlik teorisi, aktörün önceki sosyolojilerdeki yerine göre belirgin bir ilerlemeyi temsil etmekteydi: Edim ve benlik, yaratıcı ve düşünümsel olmakla birlikte, toplumsal yapıyla bağlı olan yapılardı. Ancak, Mead'in çalışmaları 1940'lar ve 1950'lerde yaygın olarak öğrenildiği için, rollerin pasif niteliğini vurgulamaya ve benliğin aktif özelliklerini azaltmaya eğilimli toplum teorisyenleri tarafından kullanılıyordu. "Beni/bana", toplumsal sistemin ve toplumsal düzenin çıkarına olacak şekilde "ben"e hakimdi. Yine de Mead'in çalışmalarının bu yöne sapmasının bir anlamı vardır: Bir birim olarak, ortaklaşa paylaşılan değerleri olan bir yapı olarak kollektif topluluğa vurgu yapmasından sonra, Mead'in benlik teorisi tutucu bir konuma yaklaşmaktadır. Sözgelimi, onun yazılarında, kültürün -genelleşmiş ötekinin- baskıcı karakterinin ve benliğin yaratıcı, iradeci yönü ile modern sanayi toplumunun kollektif, konformist

doğası arasındaki potansiyel çatışmanın farkında olduğunu gösteren hiçbir işaret yoktur. Mead'in temel kavramları, ortak kültür ve topluluk içinden kendiliğinden çıkan ortak bir değerler çekirdeğini varsayıyordu. Nitekim, birbiriyle çatışan ve birbirine alternatif olan değerler olasılığına fiilen baskın çıkan da bu güçlü topluluk duygusudur.

Öbür taraftan, Mead'in öznenin potansiyel yaratıcılığını vurgulaması, mekanik ve şeyleşmiş benlik ve toplum nosyonlarında anlamlı bir düzeltmeyi göstermektedir. Özel olarak, anlam kategorisi toplumsal grupların ortak sembolleriyle etkileşim modlarının içine yerleştirilmiştir. Diğer sembolik etkileşimciler de (bu terimi 1937'de Herbert Blumer bulmuştu) Mead'in, yapısal işlevselciliğin egemen olan ve bir eleştirmenin yerinde bir deyişle "aşırı toplumsallaşmış insan anlayışı" şeklinde özetlediği (Wrong, 1976) varsayımlarının karşısında duran, gündelik yaşamın diyalojik niteliğiyle ilgili fikirlerinin pek çoğunu geliştirmişlerdir. Herbert Blumer'e göreyse, anlam, bir nesneye içkin olan bir özellik değildir; anlam, grup üyelerinin etkileşimleriyle kurulmuştur. Sembolik etkileşimciliği (Meadci ve Mead-sonrası evreleriyle) sosyolojik fenomenolojiyle bağlayan da, bu öznelerarası içerikteki anlam nosyonudur.

Sosyolojik Fenomenoloji: Schutz ve Gündelik Yaşamın Gerçekliği

İradeci bir sosyolojik eylem teorisinin tarihsel gelişmesi içerisinde, Alfred Schutz'un çalışmaları Freud ile Mead'in çalışmaları kadar önemli bir yer tutmaktadır. Mead gibi Schutz da, öznenin yaratıcı ve aktif rol oynadığını, toplumsal gerçekliğin bireylerin gündelik eylemleriyle sürekli yeniden kurulan bir süreç olduğunu vurguluyordu. Schutz, sosyolojinin nesnesinin insan faillerin anlam katan eylemleri olduğu düşüncesini savunup, toplumsal ve kültürel yaşamın irdelenmesinin pozitivist yöntemlerini reddederken Weber'i izlemektedir.

Schutz'un ilk önemli çalışması olan ve 1932'de Almanya'da

yayınlanan (İngilizceye 1967'de çevrilmişti) *Toplumsal Dünyanın Fenomenolojisi,* toplumun incelenmesinde özgün bir fenomenolojik yaklaşım getirme iddiasıyla yola çıkmıştı. Schutz, çalışmalarında ağırlıklı olarak bilincin yapısına ve öznellik ile bilimsel yöntem arasındaki ilişkiye yer veren Edmund Husserl'in (1859-1938) fenomenolojik felsefesinden etkilenmişti. Husserl, çeşitli yazılarında, tüm bilimlerin temelinin ortak bir insanlığın bilim-öncesi dünyasında (*Lebenswelt*) yattığı argümanını ortaya atmıştı. Husserl'e göre, gerçeklik, insan öznenin bilincini nesnelere yöneltmesi anlamında "yönelimsel"di. Deneyim daima yönelimseldi ve tüm bilinç biçimleri nesnelerin bilincini içeriyordu: Nesneler, bir yapıya ve bir anlama bilincin etkinliğiyle kavuşacaklardı. O halde, bir nesnenin anlamı, nesnenin kendisinde içkin değildi, öznenin iç yaşamına yerleşmişti. Ancak öznel yaşam dünyası, bilinç, anlama sürecini engelleyen önvarsayımlar ile çeşitli birikmiş deneyimlerden oluşmaktaydı. Husserl böylece, bilincin dış dünya ve ondaki nesnelerle ilgili tüm fikirlerden vazgeçtiği "fenomenolojik indirgeme" yöntemini savunmuş oluyordu. Bilinç saf bir bilinç olacaktı. Bu açıdan toplum, kültür ve tarih "parantez içine alınmış", o haliyle devre dışı bırakılmıştı. Bilgi, "saf bilincin yönelimselliği"nin ürünüydü.

Husserl bu işleme, deneyim nesnelerine inanmaktan geri durulması anlamında *epokhe* adını vermiştir: Ondan geriye kalan şey, "aşkın ego", kendi "gerçek" anlamını, özünü keşfetmekte özgür olan saf bilinçtir. Schutz'un sözleriyle: Husserl'in "aşkın fenomenolojik indirgemesi, eskiden, doğal tavır içinde, basitçe varlık olarak kabul edilen dünyayı, bu kabul edilen varlıktan yoksun bırakmaktadır... *epokhe*'de kavranan şey, benim açımdan tüm nesnel dünyanın onda ve onun aracılığıyla varolduğu bilincin saf yaşamıdır... Ben bu dünyanın varlığına inanmaktan sakınıyor ve dikkatimi yalnızca benim dünyaya ilişkin bilincime çeviriyorum" (Schutz, 1978, s.124). Schutz'un bu fenomenolojik indirgemeyle ilgili sosyolojik versiyonu, toplumsal-tarihsel dünya hakkındaki tüm bilimsel önvarsayımları parantez içine almaktaydı: Sosyoloji, analiz yapma ve anlama görevine, "dışarıda duran" bir dünya anlayışından değil, gerçekli-

gi kurmaya ve anlamaya çalışan öznelerin eylemleri ve bilincinden başlamalıdır. Dolayısıyla anlam, pasif biçimde keşfedilmeyi beklemez. Anlam, aktif kurmayı gerektirmektedir.

Schutz "yaşam dünyası"nı kesintisiz bir deneyim ve eylem akışı diye tanımlamıştı. Aktör bu süreç üzerinde ender olarak kafa yoruyordu. Şimdi, Husserl tüm ampirik öğelerin bilincini saflaştırmaya çalışmış olduğu halde, Schutz'un bu deneyimlerden, gündelik yaşamdan, sağduyudan, sıradan bireylerin toplumsal eylemlerinden yola çıktığını söyleyebiliriz. Toplum biliminin başlangıcı, "doğal tutum içinde" kalan bireylerin belirgin karakteristik özelliği olan, toplumsal dünyanın "olduğu haliyle" apaçık doğasıdır. Doğal tutum, başka bir şey olabileceği doğrultusundaki tüm şüpheleri askıya alarak, gündelik dünyanın gerçekliğini kabul eden tutumdur. Toplum bilimci, bu alelade dünyayı anlamak için, bireylerin gerek kendi konumu ve eylemlerini (aktörün niyet ve amaçlarını) tanımlayıp onlar üzerinde düşünme, gerekse onun yapısını irdeleme yollarını açıklamak zorundadır.

Schutz'a göre, gündelik dünya öznelerarasıdır; Dünya özel değildir, başkalarıyla paylaşılır. Varlıklarıyla hepimizin gelişmesini etkileyen ve birbiriyle etkileşim halinde olan çok sayıda aktör bulunmaktadır. Toplumsal gerçeklik de toplumsal dünya içindeki tüm nesnelerle olayların toplamıdır. Ancak bu dünyanın, çeşitli iletişim biçimlerini gerektiren toplumsal ilişkiler etrafında kurulan bir yapısı vardır; yani, atomistik bir dünya değildir. Bir aktör, eylemin içeriğini yorumlamayı öğrenerek başkalarının eylemlerini anlamak zorundadır. Bunu yapmak da, bireyin toplumsal dünyayı ideal tipler ya da tipleştirmeler gibi "anlamlı dizilişler"e göre yapılandırmasını sağlayan bir ortak bilgi ve anlama birikimini gerektirir. Schutz, birinci sınıf tipleştirmeleri (örneğin, eylemi; postacıları, mektupları sınıflandıranları, vb. gerekli kılan özgül tiplerle ilgili bilgilere sahip olmayı öngören bir mektup postalama edimini), sosyoloğun gerçekliği analiz edip yeniden oluşturmak amacıyla kullandığı ikinci sınıf tipleştirmelerden ayırmaktadır.

Bilgi birikimi, zamanla "tortu halinde çöken", yaşam dün-

yasının kültürü içinde yoğunlaşan ve dil aracılığıyla iletilen bireysel deneyime dayalıdır, çünkü bu tür tüm bilgilerin ancak küçük bir kısmı tek bir insanın bilincinde bulunabilir. Aktörün bilgi birikimi, basitçe verilidir, pratiktir ve dünyanın nasıl işlediğiyle ilintilidir. Bunun için, gündelik dünyanın, büyük ölçüde, eylemin "sorgulanmayan klişeler şeklindeki otomatik alışkanlıklara indirgendiği" "yemek kitabı" ya da reçete bilgisiyle birleşen, kendine özgü yapısı vardır (Schutz, 1972, s.142-143). Schutz, bilgiyi, genellikle pratik nitelikteki, bir bireyin "tasarı"sıyla bağlantılı olan "çıkarlar"la tanımlamıştır. Dolayısıyla, yaşam dünyasının yapısı da, belirli grup birleşmelerini (evlilik, iş ortaklıkları, kulüpler) gösteren alanlar ya da "ilgili bölgeler"e dayanmaktadır. Bir projeye girişen aktör, projeye içkin olan ilintiler sistemiyle zorunlu olarak bağlı olacaktır. Nitekim bireyi seçmeye ve yorumlamaya götüren de bu süreçtir: "Tüm olgular başlangıçtan gelir; olgular zihnimizin faaliyetleriyle evrensel bir bağlamdan seçilir. Dolayısıyla bunlar daima yorumlanmış olgulardır." Birey böylece, yaşam dünyasının yapısını bilinçle kuracaktır: Bilgi birikimi, tipleştirmeler ve ilinti, bilincin gerçekliği düzenlemesini sağlayan kategorileri oluşturmaktadır. Anlaşılacağı üzere, Schutz'un formülasyonu, Kant'ın nedenselliği, zamanı ve mekânı, nesnenin içkin öğeleri olmaktan ziyade, dışsal malzemeyi düzenleyen zihnin içkin kategorileri olarak gören analizine benzemektedir.

Schutz'un yaşam dünyası tanımında vurgulanan nokta, paylaşılan anlamların önemi, dünyanın "benim" olmaktan çok "bizim" olduğu düşüncesi ve karşılıklı semboller aracılığıyla dilsel bir topluluğun varolmasıdır:

> Gündelik dünyamız, başlangıçtan beri, öznelerarası bir kültür dünyasıdır. Öznelerarası bir dünyadır, çünkü biz onda başka insanlarla yanyana yaşıyoruz; ortak etkiler ve çalışmalarla, başkalarını anlayarak ve başkaları için bir anlama nesnesi olarak onlara bağlıyız. Bir kültür dünyasıdır, çünkü, başından beri, yaşam dünyası bizim için bir anlamlamalar evreni, yani, yorumlamak zorunda olduğumuz bir anlam çerçevesi, bu yaşam dün-

> yasında yalnızca eylemlerimizle kurumsallaştırdığımız, birbiriyle ilişkili anlamlar çerçevesidir. Yine bir kültür dünyasıdır, çünkü onun, geleneklerde ve alışkanlıklarda karşımıza çıkan *tarihselliğinin* daima bilincindeyiz... İlişkide olduğumuz insanlar, benim türümde, benim arkadaşlarım ya da yabancılardır. Dil, benim açımdan felsefi ya da gramatik düşüncelerin bir alt katmanı değil, niyetlerimi ifade etmenin ya da Başkalarının niyetlerini anlamamın bir aracıdır. Başkalarıyla kurulan bu ilişki, özgül anlamına yalnızca bana başvurarak kavuşabilir ve ben bunu "Biz" sözcüğüyle adlandırıyorum (Schutz, 1978, s.134-135).

Gündelik yaşamın temel yapısını, işte bu "Biz" ilişkisi oluşturmaktadır; diğer tüm ilişkiler ona bağlıdır ve onunla ilintilidir. Schutz, bireyin etrafında yükselen toplumsal dünyanın, dolayımsız, kişisel ve tekil (aile ve arkadaşlar gibi *yakın* ilişkiler) olandan, dolaylı ve daha anonim "Onlar"a (*çağdaşlar, önceller* ve *ardıllarla* ilişkiler) kadar uzanan bir ilişkiler ağından meydana geldiği görüşündedir. Çağdaşlar hakkındaki bilgilerin kaynağı, büyük ölçüde, tekil özelliklerden çok, tipik özelliklere dayalı çıkarsama ve söylemlerdir. Oysa saf "Biz" ilişkisi, "birbirimizin varlığımızın farkında olmamızı, ayrıca hepimizin diğerlerinin farkında olduğunu bilmemizi gerektirmektedir" (Schutz, s.142-143, 168).

Öyleyse Schutz'a göre, toplum farklı "ilinti bölgeleri", çıkarlar, yakın ilişkiler, vb. etrafında birleşen "çok sayıdaki gerçeklik"in oluşturduğu bir yapıdır. Daha net konuşursak, bu bir nesneler dünyası değil, aktif öznenin kurduğu bir dünyadır. Schutz'un toplumsal dünyasında, belirsiz bir nosyon olan toplumsal düzen dışında, sabit bir merkez yoktur. Bu, dil, kurallar, roller ve statüler aracılığıyla anlam bulan bir toplumsal dünyadır. Ama istikrarlı ve uyumcu bir dünyadır da:

> Toplumsal grup içinde durduğum noktayı bulmak için, grubun toplumsal statünün göstergesi gözüyle baktığı, dolayısıyla toplumsal düzeyde ilintili görülerek onaylanan farklı giyinme ve davranma yollarını, çok yönlü simgeleri, amblemleri, aletleri, vb. bilmek ve tanımak zorundayım (Schutz, 1962-1966, Cilt 1; s.350).

Dolayısıyla, toplumsal dünya nesnel bir sistem ya da yapı değildir; toplumsal dünyanın kaynağı, farklı toplumsal gruplar ve topluluklar hakkındaki ortak varsayımlar ile hep birlikte paylaşılan bilgi birikimidir. Bununla beraber Schutz, anlamın etkileşim sürecinin ayrılmaz bir parçası oluşturduğunu iddia etmektedir ve bu kadarıyla onun sosyolojisi nesneldir: Bilinç ve eylem, toplumsal yapı ve kurumlarla ilişkileri içerisinde anlamlıdır.

Toplumsal Eylem ve Etkileşimcilik: Etnometodoloji

Parsons'un eylem teorisi, sembolik etkileşimcilik ve sosyolojik fenomenoloji, öznel temelde dolayımlanmış eylem açısından toplumsal bütünleşme probleminde odaklanmıştır. Mead'in başkalarıyla kurulan işbirliğine dayalı ilişkilerle özgül ihtiyaçları karşılayan toplumsal edimlere yaptığı vurgu ise, "mikro" düzeyde toplumsallaşma üzerinde durmaktadır: Çocuk "bir tutum takınarak" başkalarının jestlerini içselleştirdiği için, eylemde bulunmaya başlar. Parsons'un eylem teorisinde, aktör hem özgül kültürel değerleri hem de etkileşim sürecinde ötekinin kişiliğini içselleştirmiştir. Parsons, eylemi kendi bağlamını oluşturan koşullara indirgemesi yüzünden pozitivist iradeciliği reddediyordu. Kültürel değerleri içselleştirmişti, çünkü bunlar genelde toplumun bütünleşmesiyle bağlıydı ve evrensel -gündelik değil- pratik ilkelerde kök salmıştı. Toplumun ortak kültürü, birey açısından istenilir ve değerli olanı gösteriyordu; bu kültürel değerler aynı anda, hem toplumda ve onun alt sistemlerinde kurumsallaşırken, hem de kişilikler tarafından içselleştirilmekteydi. "Kültürün üst normatif boyutları," bireylerin, anlamları ampirik gündelik deneyimlerin ötesine geçen eylemle farkedilen toplumsal kurumlardaki tekil somutluklarını aşmalarını sağlıyordu (Parsons, 1989, s.577-582).

Bu durumda, Parsons'un, faili, tamamen toplumsal ve kültürel normların pasif, aşırı toplumsallaşmış bir ürünü olarak göstermediğini söylemeliyiz. Rasyonel bir fail ile kültür arasın-

da aktif bir ilişki vardır. Buna rağmen problemler ortadan kalkmış değildir. Parsons'un formülasyonu, failin, aktif olarak değer yaratmak yerine, zaten varolan değerleri yerine getirdiğini göstermektedir. Aktör ile sistem arasındaki bağ açıkça ifade edilmiştir, ancak evrensel kültürel değerleri gerçekleştirme eliminde, birey ile normatif kültür arasındaki bağlar derinleşmiştir. Parsons'un teorisinin, normatif düzen ile ampirik düzen arasında, üst gerçeklik ile alt gerçeklik arasında gerçekdışı bir ayrım yaptığı için eleştiriye uğrayan yönü burasıdır. Parsons'un faili, özerkliğe yapılan tüm vurgulara rağmen, eylemleri standart beklentilere uygun olan ve "ortak kültürün sağladığı önceden belirlenmiş ve meşru alternatiflere uygun biçimde hareket ederek, toplumun yerleşik özelliklerini sergileyen" "yargılama salağı" ya da "kültür salağı"na yakındır (Garfinkel, 1967, s.66-68).

Etnometodoloji, kendi önüne, ortodoks sosyolojik benlik kavramına meydan okuma görevini koymuştur. İlk önce 1960'lı yıllarda Harold Garfinkel tarafından geliştirilmiş olan etnometodoloji (burada etno, bireylerin erişebileceği ortak bilgi birikimini anlatırken; yöntem, eyleyen öznenin toplumsal dünyayı anlamasını ve anlam iletmeye çalışmasını sağlayan stratejileri göstermektedir), "gündelik yaşamın düzenli, ustalaşılmış pratiklerinin muhtemel başarıları olarak pratik eylemler"de odaklanıyordu (Garfinkel, 1967, s.11). Garfinkel'e göre, Parsons'un eylem teorisi aktörlerin bilgiyi nasıl aldıkları ve nasıl anladıklarını, "insanların kültürel normları nasıl keşfettikleri, yarattıkları ve sürekliliğini sağladıklarını" açıklayamıyordu. Aktörler, norm ve eylemler karşısında düşünceyle hareket eder. Şu ya da bu hedefin seçilmesinde, eylemin muhtemel sonuçlarının değerlendirilmesinde belirleyici olan, kesinlikle "üyeler"in (Garfinkel'in terimi) ampirik olağan bilgisidir. Parsons'un yaklaşımında eksik olan yön, üyelerin pratik akıl yürütmesidir. Fail, dünyayı, kendisinin katıldığı farklı eylem biçimlerini gözlemleme, bildirme ve yorumlamanın sonucunda dile getireceği "açıklama"yla anlayacaktır. Sosyolojik bir eylem teorisi, aktörün eylemine ilişkin kendi açıklamasına her zaman yer ayırmalıdır.

Görüyoruz ki, etnometodolojinin inceleme nesnesi, toplu-

mun sıradan üyelerinin sağduyulu faaliyetleridir. Etnometodolojiyi, sosyolojik fenomenoloji istisna sayılırsa, gündelik yaşamı büyük oranda ihmal etmiş olan geleneksel sosyolojiden ayıran özellik, bu faaliyetlerin "kendi başına" fenomenler olarak vurgulanmasıdır. Aslında etnometodoloji, gündelik yaşamın örtük kurallarını ve planlı doğasını su yüzüne çıkarmanın peşindeydi. Bu, çeşitli anlamları somutlaştıran düşünümsel toplumsal edimlerden meydana gelen bir dünyadır ve Garfinkel, anlamın bağlama bağlı doğasını anlatmak üzere "dizinsellik" terimini kullanmaktadır. Mead'in ve Parsons'un düşündüğü gibi bir nesnel anlam yoktur. Sıradan üyeler anlamı kurarak aslında "sosyoloji yapmaktadırlar"; meslekten olanların sosyolojisi ile meslekten olmayan insanların sosyolojisi arasında seçilecek fazla bir şey yoktur. Toplum biliminin kendisi pratik bir başarıdır.

Böylece, benliğin toplumla, failin yapıyla karmaşık ilişkisine temellenen bir sosyoloji için tüm umutlar yok edilmiş olmaktadır. Etnometodoloji denilen şey, iradeci sosyolojinin nihai olarak önemsizleştirilmesi, eylemin atomlaşmış bireylerin özgürce kurdukları anlamlara indirgenmesidir. Parsons'un kültürel değerler anlayışı (ne kadar tartışmalı olursa olsun), eylemi, dolayımsız bağlamına yerleştirmeyi ve onun ötesine taşımayı başarıyordu. Etnometodoloji pozitivist bir modele geri dönüş yapmıştır: Tüm değerler duruma bağlı değerler, tüm anlamlar duruma bağlı anlamlardır. Bunun için, Garfinkel'in aktardığı örneklerin birçoğu; kendi evlerinde pansiyoner gibi hareket eden öğrenciler, fiyatı belli olan mallar için teklifte bulunan başkaları, etkileşimin önceden yerleşmiş uzlaşımlarına meydan okuyan eylem; tüm bunlar, etkileşimin şu temel öğesini ortadan kaldırmaktadır: Kişinin kendi eyleminin, değerleri, anlamları, yorumları ve eylemleriyle diyaloğa girerek ve içselleştirme süreciyle başkası/başkaları tarafından dikkate alınması.

10
ELEŞTİREL TEORİ, İDEOLOJİ VE MODERN SOSYOLOJİ

On dokuzuncu yüzyıl sosyolojisine ve Marksizme asıl olarak iki tema hakimdi. Pozitivizme yöneltilen eleştirilerle, toplumsal eylem sorunu ve failin yapıyla ilişkisi gündeme getirilmişti; ahlaki ve normatif öğeler, gelişmekte olan kapitalist toplumların toplumsal bütünleşmesinde kritik bir rol oynuyordu. İkincisi, sanayileşme ve kentleşmenin hızlı gelişmesiyle birlikte, özgül kültürel sorunlar sosyoloji teorisinin ön cephesine çıkmıştı. Batı Marksizmi, fail sorununu, burjuva ideolojisinin yeni gelişmekte olan proleter devrimci bilinci üzerindeki gücüne vurgu yaparak çözmüştü. Birinci Dünya Savaşı'nın bitiminden sonra, Almanya ve Macaristan'daki başarısız devrimler ile 1917'deki Rus Devrimi'nde, bilinçli biçimde yönlendirilen ve ideolojide yapılanmış olan toplumsal dönüşüm sorunu, Marksizm ve sosyoloji içindeki başlıca sorunlardan birisi halini alıyordu. 1890-1914 döneminde Fransız ve Alman sosyolojisinin ayırt edici özelliğini oluşturan Marksistler ile sosyologlar arasındaki tartışma yeniden alevlenmişti. Weber'in kültür sosyolojisine duyduğu ilgi, özerk değer alanlarını ve hakim dünya görüşlerinin çöküşünü teorileştirmesi, yankısını Karl Mannheim (1893-1947) ile Max Scheler'in (1874-1928) çalışmalarında bulmuştu.

Birbirine rakip ideolojiler şeklinde parçalanmış ve değerlerin göreli olduğu bir toplumsal dünyada, bilgi sorunu tartışmalı bir nitelikteydi. Bilimsel bilgiye nasıl ulaşılabilirdi? Bilginin kollektif, toplumsal doğasını, onun kültürel kurumlar aracılığıy-

la yayılmasını ve kökenindeki toplumsal çıkarlar gerçekliğini açıklamak üzere bilgi sosyolojisi terimini bulan kişi Scheler'di. Scheler, tüm zihinsel edimler, "toplum yapısı tarafından... ister istemez sosyolojik bakımdan ortak biçimde koşullanmıştır" diye yazmıştı (Scheler, Curtis ve Petras, 1970, s.170-175).

Scheler'e göre, bilgi formlarının sosyolojik analizi, kendisinin ve çağdaşı olan diğer sosyologların, neo-Kantçılık, fenomenoloji, Marksizm, psikanaliz, dirimselcilik ve formalizm gibi çok çeşitli felsefe, sosyoloji ve psikolojilerin egemen olduğu bir dünyada "değerler" krizi diye tanımladıkları olguyu aydınlatmaya hizmet etmişti. Toplum teorisi alanında egemen olan akımlar, epistemolojide görelilik, metodolojide ise bilinemezcilikti. Öbür yandan, her biri hakikati kendisinin açıkladığını iddia eden sosyalizm, Marksizm, liberalizm ve faşizm gibi çok sayıda dünya görüşü ortaya çıkmıştı. Burada bilgi sosyolojisinin görevi, her dünya görüşündeki doğru, evrensel öğelerin seçilmesi ve bunların total bir anlayışta birleştirilmesiydi (Scheler, 1970). Scheler'in anti-pozitivizmi, Dilthey'ın "dünya görüşü" anlayışı ve Marx'ın ideoloji teorisi ile Mannheim'ın toplumsal ideoloji teorisinde biraraya getirilecekti.

Mannheim: İdeoloji Problemi

Mannheim, her şeyden önce kültürle ve insani değerlerle ilgilenen bir Macar entellektüelleri kuşağına aitti: O, Lukács, sanat tarihçisi Arnold Hauser, besteci Bela Bartok ile filozof Michael Polyani'den oluşan bir grubun üyesiydi. 1920'li yıllarda, farklı bilgi formlarının analizinde yorumcu bir sosyolojik açıklama getirmeye çalışırken, 1921-1929 döneminde, bir bilgi sosyolojisi olasılığını irdeleyen bir dizi deneme yazmıştı. Bu çalışmaların en önemlileri, "*Weltanschauung*'un Yorumu Üzerine" (1921), "Tarihsicilik" (1924), "Bir Bilgi Sosyolojisi Problemi" (1925), "Muhafazakâr Düşünce" (1926) ile *İdeoloji ve Ütopya*'ydı (1929'da yayınlanmış olan üç denemeden oluşan bir kitap). "Bilgi sosyolojisi," diye yazıyordu Mannheim, "... toplum-

sal yaşamda belirsiz bir güvensizlik ve kesinsizlik şeklinde bulunan şüphenin *sistemleştirilmesidir.*" Toplumsal yaşamın giderek yabancılaşması, dağınıklaşması ve anarşik bir hal almasıyla doğan bu durumun sorumlusu modern dünyaydı. Mannheim kasvetli bir dille, "çağımıza egemen olan entellektüel alacakaranlık", "modern düşüncenin dehşetengiz eğilimi" ile toplumsal ve entellektüel yaşamın sürüklenmiş olduğu karışıklıktan söz ediyordu (Mannheim, 1960, s.94).

Bu kötümser yorumlar, Mannheim'ın en önemli çalışmalarından birisi olan *İdeoloji ve Ütopya*'dan (1929) alınmıştır. Mannheim bu çalışmasında, Weber ile Lukács'ın birbirine taban tabana zıt biçimlerde gündeme getirdikleri nesnellik ve perspektif sorunlarını ele almıştı. Eğer nesnel bir gerçeklik yoksa, gerçeklik sadece değişik perspektiflerin toplamından ibaretse, o zaman tarihsel bilgi nasıl sağlanabilirdi? Mannheim, Weber'in kültürel göreliliğine ve kuşkucu sosyolojisine zıt bir çizgide, tarihsici bir çözüm önermiş, "dinamik bir doğru anlayışı", farklı perspektiflerin geçerliliğini değerlendirmeye yarayacak mutlak bir standart ortaya atmıştı. Mannheim, değişik bilgi türlerinin farklı toplumsal konumlanışlarla ilgisi olmasına rağmen, tarihsel gelişmenin akışı içerisinde ortaya çıkan her yeni perspektifin, tarihsel gerçekliğin doğası hakkında fiilen yeni ve değerli içgörüler taşıdığını ileri sürerek (nitekim, Marksizm sınıf mücadelesini, Faşizm toplumsal yaşamda eylem unsurunu, Liberalizm ise özerk bireyin önemini öne çıkarmıştı), totallik anlayışını benimsiyordu. Her yeni perspektif kendisinden önceki perspektiflerin bir sentezini yapmaktaydı: Farklı "düşünce tarzları" sürekli bir temelde ve kesintisiz biçimde birbiriyle kaynaşıyor ve birbirlerine nüfuz ediyorlardı. Bunun için modern toplum, yoğun bir parçalanma ve kutuplaşmayla ayırt edilmekle beraber, "total bir anlayışa doğru sürekli genişleyen bir dürtü"nün temelini atmıştı. Zira her yeni perspektif, tarihsel gerçekliğin yapısı içerisinde "daha geniş bir anlam yapısı"nın parçasını oluşturan "yaklaşık bir doğru"yu ortaya çıkanyordu. Tüm perspektifler doğal olarak kısmiydi, "çünkü tarihsel totallik her zaman için, kendisinden çıkan tek tek bakış açılarının herhangi biri ta-

rafından tamamen kavranamayacak ölçüde kapsamlıdır" (Mannheim, 1960, s.94-96, 134-135). Mannheim'ın "dinamik doğru anlayışı"nın anlamı budur. Örneğin "Tarihsicilik" başlıklı denemesinde, tek başına hiçbir sınıf ya da grubun kendisini tarihin totalleştirici hareketinin taşıyıcısı olarak sunamayacağını ileri sürmüştür. Bütün, ancak tüm perspektifleri, "tüm sesleri kapsayan kontrpuan modeli"ni dikkate alarak kavranabilir.

Mannheim böylece, Hegel'in, tarihsel sürecin içkin olarak ideolojik ve çıkarla bağlantılı düşünceyi nesnel doğruya çevirmesinin aracı olan "aklın hilesi"nin bir versiyonunu benimsemektedir. *İdeoloji ve Ütopya*'da Marx'ın ideoloji teorisi, sınıf çıkarları ile bilgi formları arasındaki bağı yakalaması nedeniyle övülmektedir. Oysa Marx, teorisini kendi düşüncesine uygulayamamış ve ideolojiyi "sosyalistlerin ayrıcalıklı bir kavram"ı olarak kavramıştı. Marksist anlayış, önceki teorilere kıyasla bir ilerlemeyi temsil etmekle birlikte, ideolojinin iki özgün anlamını birleştirmişti: psikolojik bir düzeyde gerçekleşen eylemlerin tekil kılıflarını ve rasyonalleştirilmesini gösteren basit (ya da tikel) anlayış ile bir toplumsal sınıf ya da çağın düşüncesini, düşünce tarzlarını gösteren total anlayış. Total anlam sosyolojiktir ve bu nedenle doğruya yaklaşmaktadır. Total ideoloji kavramı, yalnızca "zihinsel yapılar"ın özgül "yaşam durumları"yla ilişkisini aydınlatmanın peşinde olduğu için, değerlendirici bir içerik taşımaz; total ideoloji kavramı, bilgi sosyolojisinin, düşüncenin toplumsal belirleyicilerini keşfetmesini, doğruluk ve yanlışlık sorununu gündeme getirmesini sağlamaktadır (Mannheim, 1960, s.66-72).

Her türlü düşünce toplumsal düzeyde belirlenmiştir. Yine de Mannheim, matematik ile doğa bilimlerini, toplumsal nedenselliğe bağımlı olan şeylerin dışında tutmaktadır. Matematik ve doğa bilimleri, "varlığıyla belirlenen düşünceler"e karşı olarak, içkin faktörlerle belirlenmektedir; bunun için 2+2=4 formülünde, "düşüncenin kimden ve nerede çıktığını ortaya koyan bir gösterge yoktur." Çok sayıda eleştirmen, formel bilgi ile tarihsel bilgi arasında yapılan bu ayrımın zayıflığına işaret etmiştir: Eğer düşünce toplumsal düzeyde belirlenmişse, o zaman, insan ey-

lemi ve kültürünün ürünü olan bilim de aynı ölçüde belirlenmiş durumdadır. Mannheim genelde, politik, etik, tarihsel ve dinsel inançların gündelik değerler ve fikirlerle aynı olduğunu varsayarak, farklı bilgi türleri arasında açık bir ayrım yapamamıştı. Zira, bilgi eğer teorinin dışındaki faktörler tarafından belirlenmişse, mantık ve bilim ile politik felsefe ve epistemoloji de, taşıdıkları doğru içerikleri bakımından göreli bir konumda yer alacaklardı.

Mannheim ilk dönemki yazılarında, bilgi sosyolojisinin sınırlarını açıkça göstermesinden yola çıkarak, görecilik probleminin bilgi sosyolojisinin temel problemi olduğunu saptamıştı. Onun *İdeoloji ve Ütopya*'da ortaya attığı çözüm, *göreciliği* (tüm fikirlerin bir duruma bağlı olarak göreceli olması) *ilişkisellikten* (bilginin, özgül bağlamlarla ilişkili olmasına rağmen ve bundan dolayı, doğru ya da yanlış diye geçersiz kılınamaması) ayırmaktı. Fakat Mannheim, daha önce gördüğümüz gibi, son kertede Hegelci bir tarihsici bakış açısı benimsemişti. Buna göre, bilgi sosyoloğu özgül toplumsal konumlarda özgül düşünce formlarıyla ilişkili olmasına rağmen, farklı perspektiflerin içerdiği doğruluk, onların "tarih-üstü" gerçeklikle ilişkisine dayanıyordu.

Lukács *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde, tarihsel görecilik problemine radikal tarihsici bir çözüm önermişti: Optimum doğrunun kökeni, Marksist dünya görüşüyle totallik ve dolayısıyla tarihsel anlam ilkesini somutlaştıran, ontolojik ayrıcalığa sahip proletaryaydı. Lukács gibi Mannheim da, bazı toplumsal konumlanışların, tarihsel gerçekliği bir toplumsal grubun başkalarından daha derin bir düzeyde anlamasına olanak tanıdığını savunuyordu. Dolayısıyla, tüm perspektifler aynı ölçüde geçerli değildi. Lukács'ın hakikatin sınıfta özümlenmesi düşüncesini reddeden Mannheim, farklı perspektiflerin sentezini yapma işinin ayrıcalıklı bir toplumsal katmana, "başına buyruk entelijensiya"ya (*freischwebende Intelligenz*), özgül toplumsal çıkarlarla bağlı olmayan, bu nedenle entellektüel açıdan özerk sayılabilecek bir gruba düştüğü görüşündeydi. Marx'ın ideoloji teorisi, bilgi sosyolojisinde, ancak kapitalist toplumların ana kurumlarının dışında bir toplumsal konumda duran bu bağımsız entellektü-

ellerin eylemleriyle geliştirilebilirdi.

> Bir bakış açısını kısıtlayan sınırlamalar ve engeller, karşıt bakış açılarının çatışmasıyla düzeltilmeye eğilimli olduğu tarihsel sürece içkin görünmektedir. İdeolojinin görevi... her bakış açısının darlığını ve total toplumsal süreçte bu ayrı tutumlar arasındaki etkileşimi anlamaktır (Mannheim, 1960, s.72).

Yalnızca entellektüeller total bir perspektife ulaşabilirdi. Nitekim Mannheim da *İdeoloji ve Ütopya*'da, entelijensiyayı tarif ederken, Alfred Weber'in "*göreli olarak* sınıfsız bir katman" (vurguyu yapan Mannheim'ın kendisidir) terimini benimsemişti. Mannheim, oldukça farklılaşmış ve eğitim bağıyla birleşmiş olan bu katmanı, "toplumsal bağlılığı olmayan entelijensiya" (ruhbani görevliler, mühendisler, yazarlar, akademisyenler) ile "toplumsal bağlılığı olan entelijensiya" (Orta Çağ'daki Kilise'nin, içsel bağlarla güçlü biçimde birleşmiş, kapalı bir toplumsal katmanı oluşturduğu belirtilmektedir) diye ayırıyor; bu şekilde, özerk bilme faaliyetini yürütebilecek entellektüelleri, işlevi doğrudan çıkarlarla bağlı ve bu yüzden ideolojik nitelikte olan entellektüellerden ayırmayı deniyordu.

Modern entelijensiyanın gelişmesi, entellektüeli himaye altında olmaktan ve devlet kurumlarına tam bağımlılıktan fiilen kurtarıp, meslekleri, eğitimi, iletişimi ve sanayi toplumunun kültürel kurumlarını kapsayan geniş bir demokratikleşme sürecinin ürünüdür. Bu nedenle, modern entelijensiya açık bir katmandır, birleşik bir dünya görüşünden yoksundur, bakışı demokratik ve kuşkucudur. Marjinal toplumsal konumları modern entelijensiyayı, modern dünyanın politik ve kültürel parçalanmasına karşı son derece duyarlı bir zeminde tutmaktadır:

> Bağlılığı olmayan entellektüeller, tipik avukat filozoflar, hizmet ediyor olabilecekleri herhangi bir dava lehine argümanlar bulabilecek olan *ideologlardır*. Kendi toplumsal konumları onları herhangi bir davaya bağlamasa bile, tüm politik ve toplumsal akımlara karşı olağanüstü derecede incelmiş bir duyguyla yaklaşırlar (Mannheim, 1953, s.126-127).

Mannheim buna örnek olarak, özgül toplumsal grupların sözcülüğünü üstlenmiş durumdaki entellektüellerin geliştirdiği düşünce akımları olan Aydınlanma felsefesini ve Romantizmi göstermektedir. Entellektüeller aslında toplumsal grup ve sınıfların maddi çıkarlarına teorik bir ifade kazandırır ve bu eylemleriyle, onlara ait olmadan, bu tür sınıf ve grupların müttefikleri haline gelirler. Bu doğrultuda Mannheim, Fransız Devrimi'nin "içsel doğası"nı ifade eden Kant'ın eleştirel felsefesini, Kant devrimin politik hedefleriyle özdeşleşmiş olduğu için değil, "onun [Kant'ın] düşünce biçimi, Fransız devrimcilerinin arkasındaki dinamik güçle aynı damgayı taşıdığı için" aktarmaktadır (Mannheim, 1953, s.84).

Mannheim'ın sosyolojik yazıları, düşünce tarzlarının oluşmasında entellektüelin öz olarak pasif bir rol oynadığını vurgulamaya eğilimliydi: Mannheim'ın çalışmaları, yer yer, kaba Marksizme, özellikle entellektüellerin basitçe özgül bir toplumsal grup ya da sınıfın "doğru" düşüncesini ifade ettikleri tezine yaklaşıyordu. Bu gözlem, özellikle başlıca incelemelerinden birisi olan "Muhafazakâr Düşünce" (1925) için geçerlidir. Mannheim bu çalışmasında, "Muhafazakâr" düşünceyi "Geleneksel" düşünceden ayırmıştı. Çünkü, düşünümsel bir yapıya sahip olan "Muhafazakâr" düşünce, Fransız Devrimi'nin ve daha açık, sosyal düzeyde hareketli toplumların, yeni dünyevi felsefelerin yükselişe geçmesinin ve statik sanayi-öncesi dünya görüşünün dağılmasının akabinde, gerek bireyci kapitalizme gerekse yeni boy atmakta olan sosyalizmin kollektif felsefesine karşı bilinçli bir muhalefet biçimi olarak çıkmıştı. "Muhafazakâr" düşünce özel olarak da, toplumun organik doğasını, ailenin ve loncaların önemini vurguluyor; bu şekliyle, bireyin vazgeçilemez haklarını ve halk egemenliğinin değerlerini öne çıkaran Toplumsal Sözleşme felsefesinin atomistik felsefesine karşı duruyordu. İnsan yaşamı temelde irrasyoneldi ve tarihsel gelişme mekanik değil, organik bir süreç olarak kavranmaktaydı. Bu açıdan "Muhafazakâr" düşünce, sanayi kapitalizmine, bireyciliğe, liberalizme ve sosyalizme karşı çıkışı meşrulaştırmıştı.

On dokuzuncu yüzyılın başlarındaki yeni sanayi toplumu,

artık, olduğu haliyle geleneksel değerlere başvurarak meşruiyet kazanamazdı: Bu doğrultuda, kendi özgün çıkarlarını ifade edip özerk bir toplumsal konuma ulaşamayan "bağlılığı olmayan entelijensiya", Aydınlanma değerlerine karşı olan muhafazakâr tepkiyle özdeşleşmişti (Mannheim'ın analizi, asıl olarak, sanayi temeli zayıf, politik sistemi ise parçalanmış olan Almanya'yı temel alıyordu). İşte, entellektüeller tam da özgül maddi çıkarlara görece bağlı olmadıkları içindir ki, kendilerine ait bir ideolojileri olmuyor, mevcut toplumsal ve politik akımlara fazlasıyla duyarlı kalıyorlardı: "Bunlar kendi başlarına hiçbir şey bilmezler. Ama bir başkasının çıkarlarıyla özdeşleşmelerini sağlarsanız, bu durumu, çıkarları şeylerin doğasıyla, toplumsal konumlarıyla belirlenen kesimlerden daha iyi, gerçekten daha iyi kavrayacaklarına kuşku yoktur" (Mannheim, 1953, s.127).

Mannheim'ın daha sonraki çalışmalarında, entellektüellerin konumu özgül bir sınıfın pasif bir aracı olmakla sınırlı tutulmaz. *İdeoloji ve Ütopya*'da entellektüellerin görevi, farklı perspektiflerin sentezini yaparak (örneğin Lukács'ın proleter ve burjuva düşüncesi kavramlarında olduğu gibi, sınıfsal çıkarlarla bağıntılı olmayan bir süreçti bu), totallik kategorisine ışık tutmaktı. Ancak totalliğe yapılan bu vurgu, daha sonraki, 1930'larda kaleme alınmış olan (ve ölümünden sonraya kadar yayınlanmadan kalan) entelijensiya üzerine denemesinde, empatiyle yer değiştirecekti. Açık bir katman olarak görece özgür bir konumda olan entelijensiya, tarihsel deneyime çeşitli perspektiflerden katılıyordu; tek merkezli olmak yerine çok sayıda merkezi olan gerçeklik, sosyal hareketliliğin ve modern toplumun karmaşıklığının artmasının ürünüydü. Bu yüzden entellektüeller, başka bakış açılarına empatiyle yaklaşıyor ve "verimli bir kuşkuculuk" tutumu geliştiren eleştirel bir diyaloğa giriyorlardı. Nitekim, Mannheim'ın, modern çağı karakterize eden, birbiriyle çatışan ideolojilerden yararlanma aracı olarak saptadığı şey de, entelijensiyanın bu yapısal ve bilişsel açıklığıydı.

İdeoloji ve Ütopya

Mannheim bu argümanları ilk kez formüle ettiği *İdeoloji ve Ütopya*'da, ideolojiyi ütopyadan ayırıyordu. Ona göre ideoloji, egemen bir grubun düşüncesinin, kendi tahakkümünü kurma iddiasını temelden sarsabilecek olguların varolduğunu kavramasını engelleyecek kadar çıkarlara bağlı kılan süreçti. İdeoloji, "belirli durumlarda belirli grupların kollektif bilincinin, gerek kendilerinin gerekse başkalarının toplumun gerçek durumunu görmelerini engellediği ve buna bağlı olarak bu duruma kalıcılık kazandırdığı" düşüncesini içermekteydi. Ütopyacı düşünce ise, "verili durumda sadece onu yadsımaya eğilimli öğeleri" gören ezilen grupların, değişiklik arayışı içindeki mücadelelerinin ifadesiydi. Bu yüzden ütopyacı düşünce, verili durumlardaki muhtemelen negatif olan öğeleri kavramakla yetinerek, mevcut bir durumla ilgili geçerli bir analiz ortaya koyamıyordu: Mannheim, ütopyacı düşünceye örnekler olarak, hepsi de gerçekliğin mevcut durumuna "aykırı" düşen kavramlar etrafında yapılanmış olan Baptistlerin, liberal insanseverliğin ve komünist sosyalizmin bolluk vaadini aktarır. Farklı perspektiflerde geçerli olan öğelerin sentezini yapma yetenekleriyle tarihsel açıdan nesnel bilgiyi sağlayabilecek olan tek kesim, ayrıcalıklı gözlem noktalarından bakan entellektüellerdi. Hakikat, tarihsel ve bütüncüldü: Tarihsel bütünü ne ütopyacı düşünce ne de ideolojik düşünce kavrayabilirdi.

Mannheim *İdeoloji ve Ütopya*'da, saadet devriyle başlayıp sosyalist-hümanizmle noktalayarak, ütopyacı düşüncenin evrimsel gelişmesini ana hatlarıyla ortaya koymuştu. "Üstün sınıfların" ütopyalarının "genellikle... ideolojik öğelerle dolu olduğuna" dikkat çekip, ütopyacı ve ideolojik eylem tarzlarını ayırmakta karşılaşılan güçlükleri gösteriyordu. Bu doğrultuda, üstün konumda olan burjuvazinin dünya görüşü, ütopyacı bir ideal olan ve gerçekte tarihsel açıdan sergilendiğine göre ideolojik bir nitelik taşıyan insanın özgürlüğünü (feodal toplumun statik korporatist idealinin karşısında) kapsamaktaydı: Mannheim burjuva özgürlüğünü "göreli bir ütopya" şeklinde tanımlamıştı

(Mannheim, 1960, s.183-184). Onun temel argümanı kesinlikle tarihsici yöndeydi: "Fikirlerimiz ve varoluşumuz, muhafazakâr ve ilerici düşüncelerin bu sürecin türevleri olarak göründüğü, kapsamlı bir evrimci sürecin boyutlarıdır" (Mannheim, 1952, s.146). Sonuçta, ütopya ile ideoloji arasındaki ayrım *ex post facto* [geçmişe dönük olarak] yapılmıştır, çünkü burjuva özgürlüğünün burjuva toplumunda gerçekleşip gerçekleşemeyeceğini bilmek o dönemde kesinlikle olanaksızdı. Mannheim'ın argümanlarının çoğunda bu *ex post facto* karakterine rastlanmakta, nitekim bilgi/toplum ilişkisi üzerine sosyolojik teoremleri, "duruma uygun", "zamanın gerekliliklerivle uyum içinde", "asla tesadüf değildir" gibi terimlerle ifade edilmektedir (Merton, 1957, s.498-499). Aslında, doğruluk ölçütü, düşüncenin mevcut bir gerekliğe uygunluğu durumuna gelmiştir ve bu, tarihsici bir konumdan ziyade işlevselci bir bakış açısıdır.

Demek ki Mannheim'ın bilgi sosyolojisi, iki ayrı teorik konumu içeriyordu: Birincisi, düşünce tarzlarının toplumsal gruplar ve toplumsal konumlanışlarla ilintili olduğu, denklik ilişkisine dayalı bir bilgi teorisi; ikincisi, işlevselci "uygunluk" ve "ihtiyaçlar" düşüncesiyle gerilim içinde olan, tarihsici bir doğru anlayışı.

Kitle Toplumu Teorisi

Mannheim'ın tarihsiciliği, onu, özgün bir sosyolojik toplum teorisinden yoksun olan bir bilgi sosyolojisi geliştirmeye götürmüştü. Bilginin üretilmesini, onun toplumsal gruplar, toplumsal sınıflar ve toplumsal konumlanışla ilişkisi içinde tartışmasına rağmen, toplumsal yapının bu yönleri ile düşünce formları arasındaki bağları teorileştirmemişti. Mannheim, 1930'larda Almanya'dan sürgün edilmesinden sonra kaleme aldığı yazılarında, Marksist Frankfurt Okulu'nun ortaya koyduğuna yakın bir kitle toplumu teorisi geliştirecekti.

Frankfurt Okulu ismini, Almanya'da 1923'te kurulmuş olan Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nden alıyordu. Bu

okulun önde gelen üyeleri Theodore Adorno (1903-1970), Max Horkheimer (1895-1973) ile Herbert Marcuse'dü (1898-1978). Mannheim gibi bu isimler de Alman idealizmi, Simmel ile Weber'in kötümser kültür sosyolojisi ve Lukács ile Karl Korsch'un (1886-1961) felsefi yönelimli Marksizminden yoğun biçimde etkilenmişlerdi. Frankfurt Okulu'nun teorisyenleri, Mannheim'dan farklı olarak, Marksizmin genel argümanlarını benimsemekle birlikte, Marksizmin pozitivizme, evrimciliğe ve bilimciliğe yönelme eğilimini eleştiren Lukács'ı ve Korsch'u izlemişlerdi. Marksizm, ağırlıkla, kapitalist toplumun ve onun bilgi formlarının bir eleştirisiydi. Bu yüzden bilinç, *praksis* ve insani değerler vurgulanıyordu. Yalnız Frankfurt Okulu, Lukács ve Korsch'dan farklı olarak, proletaryanın kendi deyimleriyle "örgütlü kapitalizm"le bütünleşmiş olduğu, dolayısıyla devrimci tarihsel rolünü kaybettiği inancıyla, politikanın uzağında kalmayı tercih ediyordu.

Frankfurt Okulu'nun toplum teorisi kesinlikle kötümser içeriktedir. Zaten Mannheim da kötümser bir bakış açısını benimsemiş; totaliter yönetimlerin -komünist ve faşist- yükselişine bağlı olarak, modern toplumun tarihsel eğiliminin merkezileşmenin ve atomlaşmanın artması yönünde olduğunu savunmuştu: Demokratik bir toplum açısından asli önemde olan toplumsal ve politik kurumlar özerkliklerini giderek kaybediyordu. Bürokratikleşmenin kaçınılmaz tınmanışı, teknik "uzmanlar" ordusunun filizlenmesi, bilginin toplumsal düzenin çıkarları doğrultusunda manipüle edilebilecek bir metaya dönüşmesi; tüm bunlar, entellektüelin özerk rolünü fiilen yok etmekteydi. Entellektüeller merkezileşmiş, bürokratik devlet kurumlarında özümlendikçe, görece özgür konumdaki entelijensiyanın durumu da sarsılmaktaydı. Mannheim "Entelijensiya Problemi" adlı denemesinde şunları yazıyordu:

> Özgür irdeleme... bağımsız orta sınıfların (ki, eski tipteki görece bağımlılığı olmayan entelijensiyanın kaynağı bu kesimdi) gerilemesiyle, toplumsal temelini kaybetmekte. Bağımsız ve bağlılığı olmayan eleştirmenlerin sürekli varlığını sağlayacak

başka bir katman veya alternatif plan da görülmüyor (Mannheim, 1956, s.169).

Mannheim'ın tezi olan modern "kitle toplumu"nun zorunlu yükselişi ve güçlü, bağımsız sivil toplumun çöküşü, onu, tüm sınıfsal çıkarların ve modern toplumun insani özü boşaltıcı eğilimlerinin üstünde duran bir entellektüel görüşüne, "doğru" çalışmasıyla genelde toplumun ahlaki bekçiliğini üstlenen bir seçkinler grubuna götürmüştü.

Frankfurt Okulu da kitle toplumu ve kültürüne dayalı bir teori geliştirmişti: Kapitalizm giderek merkezileşirken, toplumsal yapısı adım adım "atomlaşmıştı." Burjuvazi on dokuzuncu yüzyılda "kamusal kurumları", yani, devletten ayrı olan, kendi işlerini yürütüp kültürlerini örgütleyen kurumların alanını genişletmişti. Ne var ki, merkezileşmiş bir ekonomi ve yönetimin gelişmesiyle, toplumsal sisteme uyum sağlamayı vurgulayan kollektivist ideolojiler ortaya çıkacaktı. Kamusal alan küçülüyor, toplumsal yapı artık, bireysel değerleri güvence altına alan güçlü, bağımsız kurumları barındırmıyordu. Özerk birey yok oluyordu. Bu süreçte bilim, önemli bir "araççı" rol oynamıştı: Burjuva biliminin bilimci, anti-hümanist ilkeleri bir bütün olarak topluma hakim oluyor, kaçınılmaz biçimde teknolojide ve bürokrasiside odaklanan yeni bir tahakküm tarzının zeminini hazırlıyordu. Bilinç ile kültür, insan eylemi, değerleri ve *praksisi* alanından çıkmış durumdaydı. Bireyler arasındaki ilişki giderek şeyler arasındaki bir ilişkiye dönüşmekteydi.

Eleştirel Teorinin Kökenleri

Horkheimer, 1930'da enstitünün müdürü olarak yaptığı konuşmada, tarihsel materyalizmi bilim olarak değil, "eleştiri" olarak yeniden tanımlamış ve felsefenin toplum bilimiyle bütünleşmesinden yana olduğunu açıklamıştı. Horkheimer daha sonra, Alman faşizminden kaçmış bir mülteci olarak ABD'de sürgün konumundayken, "eleştirel teori" terimini bulmuştu.

Gramsci'nin *praksis* felsefesi nosyonu gibi eleştirel teori de, bilmenin etkin rolünü vurgulayan ve "kopya"yı, yani yansımacı bilgi teorisini reddeden bir Marksizmi öngörüyordu: Teori özerk bir pratik olarak, toplumun ve kültürün köklü bir dönüşüm geçirmesinin eleştirel bir öğesi olarak yeniden tanımlanmaktaydı. Frankfurt Okulu'nun önde gelen simaları, Lukács'ın tarihsici bir yaklaşımla proletaryayı tarihsel doğruyla özdeşleştirmesini onaylamıyor, ama onun diğer argümanlarının pek çoğunu, örneğin şeyleşmenin kapitalizmin içindeki evrenselliğini, totallik, negatiflik, diyalektik ve dolayım gibi kategorilerin ideolojik ve kültürel biçimlerin analizindeki metodolojik önemini benimsiyorlardı.

Eleştirel teori asıl olarak hakikate ulaşmakla, evrensellik ve kurtuluşla ilgiliydi. Mannheim'ın bilginin toplumsal bakımdan özgül tarihsel konumlanışlarla ilintili olduğu yönündeki argümanı kabul görmüyor, çünkü bu, "gerçek" ile "yanlış" bilgi arasındaki can alıcı ayrımı ortadan kaldırıyordu. Frankfurt Okulu, sosyolojiyi pozitivizmle, bilinemezcilikle ve görecilikle özdeşleştirdiği için, bilgi sosyolojisi nosyonu karşısında tamamen kuşkuluydu. Bu anlamda bir sosyoloji olmayan Marksizm, o haliyle insani *praksisle*, anlamla ve kurtuluşla ilgiliydi. Tarihsel perspektifin açmış olduğu kısmi perspektiflerin başına buyruk entellektüeller tarafından bir doğruda sentez edilebileceğini ileri sürmek, doğruyla ilgili mekanik bir *Gestalt* teorisi ve metafizik bir totallik nosyonunu ortaya atmak demekti. Mannheim'ın bilgi sosyolojisi, insan bilincinde eksik biçimde yansıyan nesnel bir tarihsel gerçekliğin varlığını öngörüyordu: Frankfurt Okulu'nun yaklaşımına göre, gerçeklik, özne ile nesnenin diyalektik biçimde birleşmiş olduğu *praksis* aracılığıyla yaratılmıştı. Görüldüğü üzere, Frankfurt Okulu'nun epistemolojisinin temelinde, Hegelci totallik kavramı ile onun toplumun ve tarihin yasaları biçimindeki ifadesi bulunuyordu. Eleştirel teori farklı düşünce formlarını belirli toplumsal gruplarla ilişkilendirmiyor, tam tersine, "bu fenomenlerde yansıyan genel toplumsal eğilimleri deşifre etme"nin ve bu şekilde bireyin toplumla uyumsuzluğunu, negatifliği ve çelişkileri bilince çıkarmanın yollarını

araştırıyordu (Adorno, 1967, s.32).

Horkheimer "Eleştirel ve Geleneksel Teori" (1937) adlı denemesinde, burjuva, pozitivist bilimin hedefinin eylem değil, "saf" bilgi olduğunu iddia etmişti. Eleştirel teori *praksiste* temellendiği halde, geleneksel teori (yani, pozitivizm), tahayyül gücü karşısında gözlemin otoritesini kurarak ve toplumsal-kültürel fenomenlerin analizinde doğa bilimlerinin, özellikle biyolojinin yöntemlerini savunarak, düşünce ile eylemi birbirinden ayırmaktaydı. Bilgi böylece, insan eyleminin dışında ve üstünde duran bir şey olarak "fetişleşmiş" oluyordu. Ancak kapitalist, kitle toplumunun çerçevesi içinde bu tür kopuk araştırmaların yapılması olanaksızdı, zira bunun için özerk bir bireysel araştırmacının olması gerekiyordu. Oysa gerçeklikte, araştırmacının algısı, daima, modern toplum bağlamında şeyleşme anlamına gelen toplumsal kategorilerle dolayımlanmaktaydı. Toplum bilimi dahil olmak üzere burjuva bilimi, teknik denetim, teknolojik tahakküm ve aracın rasyonalliğiyle organik bağlarla bağlıydı. Horkheimer'e bakılırsa, öngörü (pozitivist bilimin ilkelerinin öngörülmesi) ancak şeyleşmiş olmayan, rasyonel bir dünyada mümkündü. Bu yüzden, eleştirel ve geleneksel teori arasındaki temel ayrım, eleştirel teorinin bir burjuva yanılgısı olan özerk bilimci düşüncesinin ve politik açıdan tarafsız bir nesnel bilgiye ulaşma hedefinin reddedilmesinde odaklanıyordu. Eleştirel teori, bilgi ile çıkarlar arasında kopmaz bir ilişki bulunduğu savını ortaya atıyordu. Ancak bilginin otomatik biçimde üretilmediği, entellektüellerin aktif müdahalesini gerektirdiği de açıktı. Bunun için Frankfurt Okulu, Mannheim'ın bilgi sosyolojisini reddettiği halde, başına buyruk entellektüel kavramının değişik bir versiyonunu gündeme getirmişti. Zira, toplum içinde etkili olan negatif ve çelişkili güçleri, eleştirel düşünceye ve "kurtuluşçu çıkarlar"a bağlılıklarıyla yalnızca entellektüeller bilinçli biçimde ortaya koyabilirdi.

Metodolojik bir açıdan bakıldığında, Frankfurt Okulu içkin eleştiriyle ilgili bir yaklaşım geliştirmişti: Frankfurt Okulu'nun yandaşları, toplum biliminin yöntemlerinin kendi nesnelerine "uygun" olması gerektiği görüşündeydiler. Nesneler ne statik

ne de dışsal olduğu, onun yerine insan eylemi aracılığıyla gerçekleştirilip insani değerler ve öznellikle dolayımlandığı için, toplum biliminin yöntemi, nesnenin görünüşleri ve yüzeysel gerçekliğinden değil, nesnenin kendi kavramları ve ilkelerinden yola çıkmalıydı. Bununla birlikte, kavramlar, gerek objenin içkin eğilimlerinin gerekse daha geniş kapsamlı bütünle ilişkisinin üzerindeki örtüyü kaldırmayı amaçladığı için nesnenin kendisiyle özdeş görülemezdi. Görülüyor ki hakikat, "doğru" pratiğin bir "uğrağı"nı oluşturmaktaydı. Peki ama, doğru pratik nasıl bir şeydi? Horkheimer'e göre, doğru eylem, sınıf ya da grup çıkarlarından evrensellikleri ve sahicilikleri nedeniyle ayırt edilmekte olan kurtuluşçu (emancipatory) çıkarlarla bağlı eylem demekti (Horkheimer, 1976).

Bununla birlikte, kurtuluş giderek tartışmalı bir hal almaktaydı. Adorno ile Horkheimer *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde (1944), proleter devriminin ileri kapitalist ülkelerdeki başarısızlığını, konformist bir kitle kültürüne ve toplumsal bilincin "kültür endüstrisi" aracılığıyla denetlenmesine bağlamışlardı. Adorno ile Horkheimer, Weber'in peşinden giderek, Batı kültürüne araççı (formel) rasyonalitenin egemen olduğunu, onun hedefinin, insani özü boşaltılmış bir bilim ve teknolojiye dayanarak insani eylem ve toplum üzerinde denetim kurmakta odaklandığını ileri sürmüşlerdi. Onlara göre, Aydınlanma, özgürlük, adalet ve benliğin özerkliği idealleri nasıl olur da konformizme, totaliter sistemler olan faşizm ile komünizme ve modern kapitalizmin yabancılaşmış bir temelde idare edilen dünyasına dayanan bir toplumsal dünyanın kapısını açardı? Bu sorunun yanıtı, Aydınlanma rasyonalizminin iç gerilimlinde; bireyleri mitolojinin ve akıldışının kısıtlamalarından kurtaran bilimin evrensel idealleri ile amprik bakımdan faydacılığın kültüründe gerçekleşmiş olan bilimin pozitivist, kantitatif ve pragmatik hedefleri arasındaki gerilimde yatıyordu. Bu gerilimin yansımasının burjuva toplumunun gelişmesinde görüldüğü açıktır: Hesap yapma ve sistem kurma ilkelerinin, kültürü rasyonalleştirme, bilimi ve aklı, özerk bireyin çöküşünü temsil eden teknolojik tahakküm amaçlarına dönüştürme gibi bir sonucu ortaya çıkmaktadır.

Aydınlanma Diyalektiği'nde görülen analizin büyük bölümünün Marksist toplum teorisiyle bağı gerçekten çok zayıftı. Horkheimer savaştan sonraki yıllarda Marksizmi tamamen terketmişken, Adorno da, "the whole was untrue"; bilimsel bilginin anahtarını oluşturmaktan uzak olan "bütünün, gerçekdışı olduğu" görüşünü savunarak totallik kavramını reddediyordu. Eleştirel teori, Marksizmin sınıf mücadelesi ve toplumsal değişimde işçi sınıfının öncü rolü gibi temel kavramlarından fiilen uzaklaşmıştı. Kapitalist toplumlar, her türlü fiili muhalefetin massedildiği ve politik açıdan nötralize edildiği kapalı sistemler şeklinde analiz edilmekteydi. Tüm toplumsal iletişim tarzları monologtu. Sistem, yapısal işlevselcilikte kullanılan modeller kadar kusursuz biçimde entegre edilmişti. Ayrıca, Marcuse (*Tek Boyutlu İnsan*, 1964) gibi eleştirel teorisyenler negatif ve muhalif güçleri potansiyel açıdan birbiriyle özdeş göstermekle birlikte, bunlar aslında toplumun geneli açısından büyük ölçüde marjinal konumdaydı (örneğin, öğrenciler ile siyahlar). Genel olarak bakıldığında, ilk eleştirel teorisyenler kuşağı modern toplum hakkında, bir sistem olarak kapitalizm ile kapitalizmin, Devlet'ten ayrı bir özerk alan olarak sivil toplumun ortaya çıkmasının sonucunda, yapısal bakımdan farklılaşması arasındaki ilişki konusunda yeterli bir sosyoloji geliştirememişlerdi. Bunun için, eleştirel sosyolojinin el attığı toplumsal bütünleşme sorunu, öznel açıdan dolayımlanmış, karmaşık bir etkileşim sürecinden ziyade, kültürel aşılamanın basit bir tek yönlü yolu şeklinde çözülmüştü. Toplum, diye yazıyordu Adorno, şeylerin insanı eylem üzerinde tahakküm kurması anlamını taşımaya başlamıştı; bunun için toplumun tarihsel gelişmesi de, insan faaliyetinin ürünü olmakla beraber, öznelerin, özneler olarak kendi bilinçlerine varmalarına engelliyordu: Özneler kendi kaderlerini, piyasa güçlerinin tahakkümüyle özdeşleştirmekteydi:

> Felsefenin tüm umutlarıyla alay eden özne ile nesne, nihai barışa kavuşmuş durumdadır. Bu süreci besleyen de, insanların kendi yaşamlarını başlarına gelen şeylere borçlu olmalarıdır... spor karşılaşmalarının kitlelere cazip gelmesi, tüketim malları-

nın fetişleşmesi, tüm bunlar bu eğilimin semptomlandır. Eskiden ideolojilerin yerine getirdiği çimento işlevi ii, artık, bir yanda dev toplumsal kurumları birarada tutan bu fenomenlerle, öbür yanda insanların psikolojik yapıları görmektedir (Adorno, 1989, s.274-275).

Habermas: Kriz Teorisi

Frankfurt Okulu'nun çalışmaları 1960'lı yıllarda yaygın biçimde bilinmeye ve toplum bilimlerinde etkili olmaya başlamıştı. Kültür endüstrisi ve tek boyutlu insan kavramları ile insani özü boşaltılmış bir rasyonalitenin egemenliğindeki modern kapitalizm teorisi, modern topluma ilişkin olarak, Leninist Marksizmin dogmatik reçetelerinden ve yapısal işlevselciliğin katı formülasyonlarından daha çarpıcı bir analiz ortaya koyar gibiydi. Ancak, yeni bir eleştirel teorisyenler kuşağının üyesi olan Jurgen Habermas'ın (1929-) gözlemlediği gibi, Frankfurt Okulu'nun Horkheimer ve Adorno tarafından belirlenmiş olan programı, kapitalist rasyonaliteye yönelttiği eleştirinin normatif temelini oluşturması açısından, tarihte nesnel bir teleoloji bulunduğunu öngörmüştü. Bu şekilde, gündelik dünyanın tarihsel açıdan karmaşık ve değişken pratikleri, göz ardı edilmiş ve merkezileşmiş kültür endüstrisinin ideolojik reflekslerine indirgenmiş oluyordu. Frankfurt Okulu'nun teorisinin başlıca temalarından birisine göre, tüm kapitalist toplumlar, kapitalist üretim tarzının ayrılmaz bir parçasını oluşturan merkezileşmiş bir devlet aygıtının egemenliğinde, benzer bir yapıya ve ideolojiye sahipti. Genelde, hem eleştirel teori hem de daha ortodoks Marksist çizgi, devlet yapısını, ekonomik sistemden türetilen kavramlara dayanarak analiz etmeye eğilimliydi. Buna göre, devlet, sermaye birikimi açısından gerekli olan toplumsal koşulları yeniden üretiyor ve egemen sınıfın uzun vadeli çıkarlarına göre hareket ediyordu.

Çalışmalarında Frankfurt Okulu'nun devletin düzenlediği bir kapitalizm görüşüne çok şey borçlu olan Habermas, işte bu

tür bir indirgemeciliğe meydan okumuştu. Onun modern toplum analizinde, eleştirel teorinin kavramlarının birçoğu birleştiriliyordu: Bilgi, çıkarlarla bağlıydı; bilim ve teknoloji giderek üretim ve idarenin denetimine girmişti; toplumsal bilinç teknokratik bir hal almış ve araççı akıla dayalı bir yapıya sahip olmuştu. Aklın kurtarıcı rolü, amaçları değil, araçları temel alan teknik etkinliğe dönüşmüştü ve bu, formel rasyonalitenin tözsel rasyonalite karşısındaki zaferini temsil ediyordu. Araççı rasyonalite, karar alma mekanizmasının açık, kamuya dönük tartışmalardan, uzmanlardan oluşan hiyerarşik yapılara devredilmesi sonucunda, kişisel olmayan otorite biçimlerinin zeminini hazırlıyordu.

Habermas'a göre, kapitalist toplum, ileri derecede merkezileşmiş ve düzenlenmiş bir yapısı olan devlet kapitalizmi sistemine dönmüştür. On dokuzuncu yüzyıl kapitalizminde toplum ile devlet arasında aracılık yapan kamusal alan, teknolojinin ve bürokrasinin yükselişe geçmesiyle birlikte çökmüştür. Olağan koşullarda kamuoyunun düşüncelerini dile getirmeyi ve iletmeyi sağlayan kurumlar ticarileşerek depolitize olmuştur. Tüm bunların sonucu, atomlaşmış bir kitle toplumudur.

Habermas'ın odaklandığı noktalar, kriz eğilimleri ile devletin ya da "geç" kapitalizmin meşruiyet sorunlarıdır. Habermas kendi analizinde, modern sistem teorisinden Marx, Freud, Mead, Piaget ve Parsons'a kadar geniş bir yelpazeyi kapsayan çeşitli entellektüel kaynaklardan derlenmiş olan kategorilere yer vermektedir. Ona göre, sosyolojik teori, hem eylemi hem sistemi, hem özneyi hem yapıyı birarada vurgulamalıdır. Meşruiyet alanı, gerek devlet ve ekonomi, gerekse motivasyon ve iletişim modelleri gibi nesnel yapıları kapsamaktadır. "Hegel'den Freud'a ve Piaget'e kadar geliştirilmiş düşünceye göre, özne ile nesne karşılıklı biçimde oluşturulmuştur ve özne kendini yalnızca nesnel bir dünyanın kurulması bağlamında ve ona bağlı olarak kavrayabilir. Bu yüzden toplumsal sistemler, toplumsallaşmış kişilikleri ve konuşan özneleri kapsayan "iletişimci eylemler ağı"dır (Habermas, 1979, s.98-100). Habermas krizi, toplumsal sistem ve toplumsallaşmış aktör düzeyinde tanımlamıştır:

> Toplum bilimsel açıdan doğru olan bir kriz kavramı, sistemin bütünleşmesi ile toplumsal bütünleşme arasındaki bağı kavramak zorundadır. "Toplumsal bütünleşme" ve "sistem bütünleşmesi" ifadeleri farklı teorik geleneklerden gelmektedir. Biz toplumsal bütünleşmeden, konuşan ve eyleyen öznenin toplumsal düzeyde ilişkili olduğu kurumların oluşturduğu sistemlerle bağ kurarak söz ediyoruz. Toplumsal sistemler, burada, sembolik bir yapısı olan *yaşam dünyaları* olarak görülmektedir. Sistem bütünleşmesinden söz ederken ise, kendi kendini düzenlemiş bir *sistemin* kendine özgü faaliyetini dikkate alıyoruz... İki paradigma da, yani yaşam dünyası da sistem de önemlidir. Buradaki sorun, onların birbirine bağlı olduğunu ortaya koymakta yatar (Habermas, 1976, s.4).

Habermas, toplumun aynı anda hem sistem hem de yaşam dünyası olarak kavranması gerektiğini ileri sürerek, yaşam dünyasını, kültürün, kişiliğin, anlamın ve sembollerin (bunların hepsi de iletişimin temelini oluşturur: özneler, konuşmada ve eylemde somutlaşmış olan tözsel akıl aracılığıyla birbirlerini anlamaya çalışırlar) yer aldığı alan olarak görmektedir. Buna karşılık, araççı akılla bağlı olan eylem, toplumsal sistem ve onun alt sistemlerinde etkilidir. Habermas'a göre, modern toplumun ayırt edici özelliği, yaşam dünyasının sistemden (ilkel toplumda, akrabalık bağları büyük ölçüde ekonomik güçlerden ayrılamazken; modern toplumda, ekonomik kurumlar akrabalığa dayalı kurumlardan farklılaşmıştır) "koparılması", onunla beraber toplumsal bütünleşmenin sistem bütünleşmesinden "koparılması"dır. Piyasa öğeleriyle etkili olan bütünleşme büyük oranda kendiliğinden bir hale gelmiştir. Ancak modern toplum evrim geçirdikçe, yaşam dünyası aracılığıyla toplumsal bütünleşme olasılığı da gelişecektir (tabii, sistemin buyruklarına dayanarak değil, öznel düzlemde dolayımlanmış iletişim temelinde). Bununla birlikte, bürokratikleşmeye ve monetarizasyona temellenen sistemin zorunlulukları, yaşam dünyasını durmadan "kolonileştirme" yönünde tehdit etmektedir. Bunun sonucunda yaşam dünyası ile sistem arasında sürekli bir gerilim doğmuştur (Habermas, 1989, s.116-119).

Demek ki Habermas, eleştirel teorinin alanı içinde kalmasına rağmen, Adorno-Horkheimer-Marcuse çizgisinde, tüm anlamlı yapısal çelişkilerden ve muhalefetten kurtulmuş bir toplumsal sistem yaklaşımını reddetmektedir. Yaşam dünyası, bürokratik açıdan kapalı iletişim tarzlarından ziyade, özgür, açık bir söylemle bağlı olarak yeni toplumsal hareketler (bilhassa, ekoloji ve barış hareketleri) biçiminde sistemin buyruklarıyla potansiyel çatışma kaynakları doğurmaktadır. Dahası Habermas, sosyolojik bir kriz kavramını eleştirel teori içinde bütünleştirmenin peşindedir.

Habermas üç alt sistem saptamıştır: ekonomik, politik-idari ve toplumsal-kültürel. Geç kapitalizm içindeki kriz eğilimleri toplumsal sistemde farklı noktalarda ortaya çıkabilir ve bunlar basitçe ekonomik nitelikte değildir. Habermas yine, dört muhtemel kriz eğiliminden oluşan bir tipoloji öngörmüştür (Habermas, 1976, s.45):

Çıkış Noktası
Ekonomik Sistem
Politik Sistem
Toplumsal-Kültürel Sistem

Sistem Krizi
Ekonomik Kriz
Rasyonalite Krizi

Kimlik Krizi
-
Meşruiyet Krizi
Motivasyon Krizi

Geç kapitalizm, motivasyon modelinde, kapitalist toplumun tarihsel gelişmesini karakterize eden bir değişime yol açmıştır. Toplumsal-kültürel sistem (emeğe yönelik değerler, vb.) artık bireyleri rollere, mesleklere ve kültürel kurumlara göre

sosyalleştirdiği zaman bir motivasyon krizi yaşanıyordur. Rasyonalite krizi ise, idari sistem "ekonomik sistemden gelen buyruklar", yani, emeğe karşı uygun ödüllerin dağıtılması (tüketimcilik) ve sermaye birikimi zorunluluğunu uzlaştıramadığı ve yerine getiremediği zaman ortaya çıkmaktadır. İşte, meşruiyet krizi de bu aşamada doğabilir. Toplumsal sistem, kurallarla yasaların yaygın biçimde kabul görmesine, normatif bütünleşme ve toplumsal kimlik modellerine bağlıdır ve bu şekilde öznelerin politik düzenin "değerliliği"ni farketmesini sağlamaktadır. Ancak kültür, tüketimci ideolojiye bağlı olarak "özelleşirse", özel tüketim nesnesine dönüşürse, toplumsallaşma sürecinden ayrılma tehlikesi başgösterir ve bu yüzden artık kişilik sistemini toplumsal sistemde bütünleştirmeyi başaramaz: "Kültürel sistem, politika, eğitim sistemi ve mesleki sistem adına doğru motivasyonları sağlamakta ne kadar yetersiz kalırsa, anlamın yerini de o kadar çok tüketilebilir değerler alacaktır." Meşruiyet, "ekonomik-politik sisteme artık ideolojik kaynak sağlayamayan, onun yerine, aşırı taleplerle karşı karşıya getiren esnek olmayan normatif yapılar"ın (Habermas, 1976, s.91-93) gelişmesiyle birlikte tartışmalı bir nitelik kazanmaktadır,

Habermas'ın kriz teoremleri sanki çekingen hipotezler gibi ortaya atılmıştır. Yine de Habermas, ileri, geç kapitalist toplumların genel eğilimlerini sergilemeye çalışırken, genel teorisini de Frankfurt Okulu'nun, kamusal alanın düşüş eğilimine girdiği, kamusal dünyanın depolitize olduğu argümanına dayandırmaktadır. Fakat kurumlar, merkezileşmiş bir devlet sisteminin gelişmesiyle, giderek merkezden denetlenip planlanmaya başlamıştır. Kültür özelleşmişse -ya da atomize olmuşsa-, idari-politik sistemi motivasyon değerleri yaratma göreviyle başbaşa bırakır ve tabii bu görev de yerine getirilemez. Devlet sistemi, mevcut yapıları meşru gösteren ideolojik değerler üretmektedir. Böylece problem kendisini gösterir: Geç kapitalizmin devlet aygıtları kaçınılmaz biçimde "uzun vadede çözümsüz problemler"le karşılaşacaktır, zira devletin kendisi ideolojik değerlerin üreticisi kimliğiyle -toplumsal bütünleşmenin kaynağı olarak- ortaya çıkıyorsa, bir meşruiyet krizi gelişmektedir: "Meşru-

iyet krizi... motivasyon krizine, yani, bir yanda devletin eğitim sisteminin ve meslek sisteminin açıkladığı güdülere duyulan ihtiyaç ile öbür yanda toplumsal-kültürel sistemin sağladığı motivasyon arasındaki uyumsuzluğa dayanmak zorundadır" (Habermas, 1976, s.74-75).

Dolayısıyla sistem krizleri hem ekonomik hem de rasyonalite krizleri olurken, meşruiyet krizleri de toplumsal bütünleşmenin krizleridir. Sistem başarısız olarak algılanıyorsa, o zaman sistemin meşruiyeti baştan sona tartışmalıdır ve bunun arkasından bir motivasyon krizi gelecektir. Geç kapitalizmin meşruiyet sorunları, çeşitli alt sistemler ile toplumsal-kültürel alanın ekonomik alanın "ihtiyaçları" için uygun motivasyonu sağlayamaması arasındaki kopukluklarla kendini gösterir.

Habermas'ın modeli Parsonscu işlevselciliğe çarpıcı derecede benzemektedir: Sistem öznelerin dışında işlemekte; toplumsal sınıf ve grupların kıt kaynakların dağıtılması konusundaki kollektif eylemleriyle değil, sistemin buyruklarının gayri-kişisel mantığıyla bir kriz gelişmektedir. Gerçek dünyada, örneğin yaşam dünyası ekonomik buyruklar üzerindeki mücadele ve çatışma zemini olarak kalmaya devam eder: Sistem, onları ister istemez, gerek yaşam dünyasına gerekse sisteme bağlayan hedellerin (ekonomik, politik, kültürel) peşinde giderken örgütlenmiş failler aracılığıyla, yalnızca kollektif eylemle çalışacaktır. Habermas, eylem teorisinin sistemler teorisiyle ilişkisine, "bu iki kavramsal stratejinin... birbiriyle ilişkisinin nasıl kurulabileceği ve bütünleştirilebileceği sorunu"na ışık tutmaktan ziyade, bu ikisi arasındaki ayrılığı derinleştirmiştir (Mouzelis, 1991).

Kurtuluş ve İletişimsel Eylem

Habermas'ın eleştirel teorisinin özünde, determinist bir sistemler teorisi ile iradeci bir eylem teorisi arasındaki çelişki yatmaktadır. Yaşam dünyası, Adorno ile Horkheimer'ın göz ardı ettikleri ve bir olasılık olarak kalan "Aydınlanma projesi"nde dil ve iletişim aracılığıyla, insani eylem ve özerklik alanını oluştu-

rur. Bireyler kendi üzerinde düşünme, anlama ve bilme yeteneğine sahiptir. İletişim (üretim değil) modeli üzerine kurulmuş bir kurtuluş teorisi söz konusuyken, Habermas, "özgür yurttaşların konuşması"nı, "hakikat"e yönelik eylemi, çarpıtılmamış iletişimin ideal bir durumu olarak ortaya koymaktadır. Yaşam dünyası, özgür ve eşit söylemin, rasyonel anlama ile "katılımcıların kendilerinin işbirliğine dayalı yorumlama süreci"nden çıkan "normatif konsensüs"ün alanıdır. Yaşam dünyasının rasyonalizasyonu "iletişimsel eylemde içkin olan rasyonalite potansiyelinin dışavurumu"na işaret etmekte (Habermas, 1989, s.146) ve gerçek kurtuluşun yolunu açmaktadır. Ancak yaşam dünyası sürekli olarak, üretimi ve kârlılığı yönlendiren sistemin buyruklarının tehdidi altında olduğu için, dil aracılığıyla dolayımlanmış etkileşim, artık hakikatin rasyonel ve evrensel öğelerini somutlaştırmayan dilde çarpıtılmış olabilir. Yaşam dünyası sömürgeleşmişse, bunun sonucu, otoritenin gerilemesi ve pasifliğin artmasıyla kültürün merkezileşmesidir.

Habermas'ın "ideal söz toplulukları"nı ("müzakereyle varılan" bir konsensüs olasılığını doğuran bir iletişimsel rasyonallik) vurgulayarak dile getirdiği tarihsel materyalizmin "yeniden inşası" görüşü, aslında, toplumsal eylemi somutlaşmamış, tarihdışı kategoriler haline dönüştürerek, kollektif faili toplumsal ve kültürel üretimden ayırmaktadır: Çarpıtılmamış iletişimin bir zemini olarak modern yaşam dünyası kavramı, sosyolojik açıdan naif, tarihsel açıdan ise dayanaksızdır. Bahtin'in gösterniş olduğu gibi, Orta Çağ'da popüler kültürün iletişim yapısı içyüzü ortaya dökülmüş, yerleşik bir otorite yapısıyken (yaşam dünyası ile sistem içiçe geçerek kaynaşmamıştı), on dokuzuncu yüzyılda, dil ekonomik ve kültürel tahakkümün ayrılmaz bir parçasını oluşturuyordu (yaşam dünyası ile sistem ayrılığı söz konusu değildi).

11

YAPISALCILIK

1950'lerden sonra, işlevselciliğin ve Marksizmin bütüncül varsayımlarının pek çoğunu paylaşan yeni bir toplum teorisi ortaya çıkmıştır. Kökeni dillerin incelenmesine dayanan yapısalcılık, toplum bilimlerinde, bilhassa Lévi-Strauss (antropoloji), Roland Barthes, Julia Kristeva (semiyotik ve edebiyat kuramı), Althusser, Poulantzas (Marksizm ve sosyoloji), Godelier (iktisat), Foucault (felsefe ve bilim tarihi) ile Lacan'ın (psikanaliz) çalışmaları üzerinde müthiş bir etki yapmıştır. Bu teorisyenler yapısalcılığın kesin doğası konusunda bir görüş birliği içinde olmamakla beraber, yine de, insan toplumu ve kültürünün incelenmesine yapısalcı bir yaklaşımın, bütünler nosyonunu (bir yapı, öğelerin basit bir toplamı değildir), yapısal dönüşüm fikrini (yapılar statik değildir, dinamiktir ve yeni öğelerin yapıya girip değişmesinin usullerini belirleyen yasalarla yönlendirilmektedir) ve özdüzenleme kavramını (yapının anlamı, içsel yasaları ve kurallarıyla ilişkisi içinde kendinde içerilidir) içerdiği konusunda genel bir konsensüs söz konusudur. Yapısalcılığın işlevselcilikten ve pozitivist Marksizmden farklılaştığı nokta, nesnel toplumsal olgular ile toplumu nesnel, problematik olmayan bir dışsal veriler şeklinde gören anlayışını reddetmesidir. Toplumsal olguların bir anlamının olması isteniyorsa, teorik bir söylemde yeniden inşa edilmeleri gerekmektedir. Kısacası yapısalcılık, gerçekliği, şeyler ve toplumsal olgular temelinde değil, öğeler arasındaki ilişkilere dayanarak açıklar. Yapısalcılığın

temel ilkesi, gözlemlenebilir olan bir şeyin ancak temeldeki bir yapı ya da düzenle ilintili olduğu kadarıyla anlam taşımasıdır.

Yapısalcılığın Gelişmesi: Saussure

Modern yapısalcılığın kurucusu Ferdinand de Saussure'dü (1857-1913). 1881 ile 1891 yılları arasında Paris'te dersler veren İsviçreli dilbilimci Saussure'ün en önemli çalışması *Genel Dilbilim Dersleri* (1906-1911 yıllarında Cenevre Üniversitesi'nde verdiği konferanslara dayanan bir metin) kendisinin ölümünden sonra yayınlanmıştı. Hint-Avrupa dilleri konusunda uzman olan Saussure, 1890'lı yıllarda genel diller teorisi üzerinde çalışmıştı ve dilin toplumsal bir olgu örneği olduğu konusunda Durkheim'ın peşinden gidiyordu. Durkheim'a göre, toplumsal olgular elbette dışsal, doğalcı veriler değil, tam tersine, ahlakla ve kollektif temsillerle ilintili öğelerdi.

Saussure'le birlikte çalışmış olan Fransız dilbilimci Antoine Meillet, Durkheim'ın sosyolojisinin Saussure'ün dil teorisi açısından taşıdığı öneme dikkat çekiyordu. Saussure'ün kendisi de, Durkheim ile Tarde'ın sosyolojik yöntemin niteliği konusundaki tartışmalarını izlemişti (bu konuyu 4. Bölüm'de ele almıştık). Saussure, Tarde'ın metodolojik bireyciliğinin karşısında, Durkheim'ın metodolojik kollektivizmini savunuyordu: Bunun için, *dilin* kollektif karakteri ve *konuşmanın* bireyci kullanımından hareketle, dil (*langue*) ile konuşmayı (*parole*) birbirinden ayırmıştı. Saussure'e göre, dil kollektif bir temsili, somut dilin kullanımını yönlendiren dilbilimsel kuralların soyut bir sistemini, "kollektif zihin ile dilsel grupların" ürünü olan formel ve tutarlı bir yapıyı oluşturuyordu (Saussure, 1974, s.5). Saussure, tarihsel, psikolojik ve nedensel açıklamalara karşı çıkarak, on dokuzuncu yüzyılın dille ilgili indirgemeci açıklamalarını reddetmişti. Dil, konuşmacıların psikolojisine ya da toplumun tarihsel evrimine indirgenemezdi. Toplumsal bir olgu olarak bireyler üzerinde kısıtlayıcı etki yapan dil, sözleriyle bütünün eksik bir yansımasını sergileyen bireylerin konuşmalarından ba-

ğımsız biçimde varolan belirli bir sistem ya da yapıyı meydana getirmekteydi. Nasıl hiç kimse tüm hukuk sistemini bilemezse, hiç kimse bir dil sisteminin tümüne de hakim olamazdı: Hukuk gibi dil de, gündelik yaşamda bireylerin bilincinde vardı ve onların eylemlerini kısıtlıyor, somut biçimleri ancak bir bütün olarak, kollektif bir temsil olarak yapısıyla ilişkisi içinde anlam kazanıyordu.

Saussure, dilin eşzamanlı biçimde (bir sistem olarak işlemesi bakımından belirli bir andaki varlığı) kavranarak incelenmesi ile artzamanlı biçimde (zaman içinde, yani tarihsel açıdan gelişmesi) ele alınması arasında önemli bir ayrıma gitmişti. "Bu iki bakış açısı arasındaki karşıtlık mutlaktır ve hiçbir uzlaşmaya yer vermez" diyordu. Eşzamanlı dilbilim, "birarada varolan terimleri birbirine bağlayan ve konuşmacıların kollektif zihninde bir sistem oluşturan mantıksal ve psikolojik ilişkiler üzerinde dururken"; artzamanlı dilbilim, "kollektif zihnin algılamadığı, bir sistem oluşturmadan birbirinin yerini alan, ardışık terimleri birbirine bağlayan ilişkileri" incelemektedir (Saussure, 1974, s.99-100). Saussure burada "psikoloji" derken, bir dil psikolojisinin kesin doğası hakkında belirgin bir yaklaşım ortaya koyamamasına rağmen, bireysel psikolojiyi değil, kollektif psikolojiyi kastediyordu. Onun asıl odaklandığı konu eşzamanlı dilbilimdi ve Saussure bu konudaki çalışmalarını sık sık satranç oyunuyla karşılaştırıyordu.

Satranç belli ki yalnızca kendi iç kuralları, grameri ve tek bir taşın değerinin bütünle ilişkisine bağlı olduğu kendi ilişkiler ağı geçerli olduğu zaman bir anlam kazanabilir. Bir taşı oynatmak, diğer taşların bütünle ilişkisini değiştirecektir. Başka bir deyişle, satrancı anlamak için bir sistem olarak açıklamak zorunludur: "Nasıl her dilbilimsel terimin değeri diğer bütün terimler karşısındaki durumundan geliyorsa, taşların göreli değeri de satranç tahtasındaki konumlarına bağlıdır." Bir dilin eşzamanlı olguları, satrancın eşzamanlı olguları gibi, onların sistem içindeki niteliğiyle ayırt edilmektedir. Artzamanlı bir perspektif benimsemek dili bir sistem olarak değil, tam tersine, "onu değişikliğe uğratan bir dizi olay" olarak gözlemektir (Saussure,

1974, s.88-91). Artzamanlı, tarihsel dilbilimin olguları sistematik bir karakterden yoksundur ve bu nedenle dilin incelenmesinde tali bir önem taşımaktadır. Dil, tüm parçaların kendi eşzamanlı somutluğuyla ele alınabileceği ve alınması gereken bir sistemdir.

Bir dil sistemi oluşturan birimler, formel konumları, yerleri ve bütün içindeki işlevleriyle anlam kazanacaktır. Anlaşıldığı üzere, Saussure'ün temel argümanı, dilin toplumsal düzeyde, insan iradesi ve niyetlerinden bağımsız kollektif bir fenomen, tek tek sözlere indirgenemeyecek bir sistem olarak üretilmesiydi. Dolayısıyla, konuşma ve iletişim, temeldeki bir dilbilimsel koda, sözel edimlere anlam kazandıran kollektif normlardan oluşan bir sisteme bağlıydı. Saussure yapı kavramını kullanmamış olduğu halde, onun dil teorisi yapısaldır: Tekil bir sözü açıklamak ve anlamak için, işlevler, normlar ve kategorilerin "gizli" sistemiyle bağ kurmak gerekmektedir. Saussure böylece, bir sistem içindeki öğelerin konumu ve işlevinin eşzamanlı analizinden yana olarak, nedensel açıklamayı terketmiş oluyordu. Bu durumda dil kuralları, dilin aynı anda hem bilinmemesi hem de varolmasını, bir yandan insan eylemini şekillendirirken öbür yandan bilinçten gizli olmasını açıklıyordu.

Yapı Kavramı

Saussure'ün *Genel Dilbilim Dersleri* 1916'ya kadar yayınlanmamıştı. Onun kendi içine kapalı bir sistem olan ve artzamanlı analiz karşısında eşzamanlı analizi savunduğu dil anlayışı, değişik görüşteki dil incelemelerini, edebiyat analizini ve kültür teorisinin gelişmesini etkilemişti.

Yapısalcılığın gelişmesinde iki ayrı eğilim görülmektedir. Birinci eğilim, Saussure'ün eşzamanlı analizi artzamanlı analizden ayırmasını benimserken; diğer eğilim, daha tarihsel bir yaklaşım kurmanın peşindedir. Birinci eğilimin örneği Vladimir Propp'un masallarla ilgili incelemesidir (*Masalın Biçimbilimi*, 1928) ve daha sonra Claude Lévi-Strauss'un yapısal antropoloji-

sini etkilemiştir. Propp bu araştırmasında, masalları analiz ederken, daha sonra temel bir sistem ya da yapı şeklinde düzenlenebilecek sınırlı sayıda işlevler (otuz bir işlev) saptanabileceğini ileri sürerek, eşzamanlı öğenin genetik öğe karşısındaki önceliğini savunuyordu. Çok değişik kültürlerden çıkan hikâyeler de bu açıdan sınıflandırılabilirdi, çünkü karakterlerin çokluğu, karakterlerin öykünün akışı içinde yerine getirdikleri sınırlı sayıda işlevle tam bir karşıtlık içindeydi.

Rus sosyolog Mihail Bahtin (1895-1975), Propp'un eşzamanlı analizine karşıt biçimde, dile toplumsal iletişim gözüyle bakan tarihsel bir yapısalcılık geliştirmişti. Bahtin'e göre, dil (Saussure'in iddia etmiş olduğu gibi) soyut bir dilbilim sistemi değildi, öz olarak tarihsel bir nitelik taşıyor ve "somut sözlü iletişim"de canlı bir biçim kazanıyordu. Saussure'ün sözleri (*parole*) dilden (*langue*) ayırması, dilin, "konuşmacının bir işlevi" değil, bireylerin edilgen biçimde özümsediği bir ürün olduğu görüşünü gündeme getirmişti. Saussure'ün düalizmi kabul görmemişti. Aslında ortodoks dilbilimciler, diyalojik ilişkileri irdeleyememeleri, farklı konuşmacıların dilsel etkileşimleri üzerinde duramamaları nedeniyle eleştiriye uğruyorlardı. Saussure'ün "saf" bir dil ile "saf olmayan", tarihsel açıdan özgül sözleri karşı karşıya koyması, sözcüğün diyalojik biçimde tanımlanmasıyla aşılmıştı. Nitekim, Bahtin'in yapısalcı düşünceye yaptığı en önemli katkılardan birisi budur. Bahtin şöyle yazıyordu: "Dilin canlılığı, ancak ondan yararlananların diyalojik etkileşiminde görülür. Diyalojik etkileşim, diyalojik ilişkilerle içine sızdığı dilin yaşamının gerçek alanıdır," (Bahtin/Volosinov, 1973, s.102-103). Söylem olarak dil, etkin ve üretkendir; bu haliyle, bugünün ve geçmişin toplumsal değerlendirmeleri ile gelecekte içkin olan olasılıkları da kapsar. Dilin semantik ve mantıksal ilişkileri, söz haline gelene ve çeşitli konuşmacıların konumlarını somutlaştırana kadar diyalojik yönden eksik kalacaktır. Bunun için söylem, bireyleri bir iletişim zinciriyle birbirine bağlar: "Sözler birbiriyle ilgisiz olmadığı gibi, kendine yeterli de değildir; birbirinin farkındadır ve karşılıklı saygı görür. Her söz, konuşmaya dayalı iletişim alanının komünalliğiyle bağlı olduğu

diğer sözlerin yansımalanyla doludur... Her söz diğerlerini çürütür, olumlar, tamamlar ve onlara dayanır... ve onları bir şekilde dikkate alır" (Bahtin, 1986, s.91).

Bahtin'in dil teorisinde, sözün diyalojik karakteri, benliğin ötekiyle aktif, nihaileşmemiş bir ilişkisini; benliğin, konuşma türlerindeki dillerin (örneğin, oldukça esnek, ve çeşitli olan gündelik toplumsal konuşma biçimleri) pratik olarak edinilmesiyle, onun söylemsel eylemlerinin toplamı haline gelmesini kapsamaktadır. Her türlü söylem, dinleyen konuşmacı ile konuşan dinleyici arasında eşzamanlı bir anlamayı içerir:

> *Gerçek bir anlamanın doğası diyalojiktir.*
> Bir diyaloğun bir sonrakiyle bağlı olması gibi, anlama da sözle bağlıdır... anlam, ancak aktif, benimseyici bir anlama sürecinde gerçekleşen, konuşmacılar arasında yerini alan bir söze aittir... Anlam, konuşmacı ile dinleyicinin, tikel bir ses yapısının somutluğu aracılığıyla kurdukları etkileşimin sonucudur (Bahtin, 1973, s.102-103).

Bahtin'in diyalojizm teorisi, başkalık nosyonu etrafında kurulmuştur: Toplumsal benliğin özerkliği ve bireyselliği, başkalarıyla diyaloğa girerek bir kimlik arayıp, aynı zamanda bireysel farklılıkları da muhafaza ederek, "öteki"yle kurduğu zorunlu ilişkiden çıkmaktadır. Benliğin toplumsal üretimi, eylemi ve performansı, açık uçlu pratiklerin ürünü olarak bireyselliği kapsar. Bahtin'in sözleriyle, benlik, ötekinin toplumsal açıdan üretken pratik şeklinde söylemde ve söylem aracılığıyla oluşmuş olan "yeteneği"dir.

Bahtin bu kavramları, özgül bir çağın dil çokluğunu, böylece anlamlı olduğunu iddia eden tüm toplumsal ve ideolojik "sesler"i temsil etmeye çalışan edebi tür şeklinde tanımladığı roman incelemesine uygulamıştı. Özellikle de, kültürel biçimler ile popüler kültürün daha geniş yapısı arasındaki ilişkiyi analiz etmeye ilgi duyuyordu. *Rabelais ve Dünyası* (1940) adlı en önemli sosyolojik incelemelerinden birinde, Boccaccio, Cervantes, Shakespeare ve Rabelais gibi yazarların kendi sanatsal

teknik ve vizyonlarını, tarihsel düzlemde, "yüzyıllar içinde şekillenmiş, halkın resmi-olmayan biçimlerdeki, sözel ifadelerdeki ya da seyirlik gösterilerdeki yaratıcılığını savunmuş olan" bir halk kültürünün derinliklerinden geliştirdikleri düşüncesini ortaya atmıştı. Bahtin, halk festivalleri ve karnavallarının "resmi olmayan kültür"üyle bağıntılı olan "popüler-festival imgeleri"nin, Rabelais'in "grotesk gerçekçi" edebi formuyla organik ilişkisini zengin ayrıntılarla sergilemektedir:

> Popüler-festival imgeleri, bu süreç nedeniyle, gerçekliği kavramanın güçlü bir aracı haline gelmişti; sahici ve derin bir gerçekliğin temeli işlevini görüyorlardı. Popüler imgeler gerçekliğin doğalcı, gelip geçici, anlamsız ve dağınık yönünü değil, gerçekliğin olma sürecini, anlamını ve doğrultusunu yansıtıyordu (Bahtin, 1968, s.72).

Bahtin'in Rabelais'in *Gargantua ve Pantagruel* adlı romanı, onun sözlü imgeleri ve farklı parçalarının bütünle ilişkisi üzerine yaptığı olağanüstü analizi, anahtar öğe olan karnavalı temel almıştır. Sanayi öncesi halk kültüründeki kökeniyle kültürel sürekliliğin arkaik bir öğesi olan karnaval, ekonomik sisteme massedilemez ya da tarihsel bakımdan verili bir gerçekliğin bir yansıması ya da yeniden üretilmesi şeklinde açıklanamazdı: Karnavalesk edebiyat ideoloji yerine, popüler, demokratik kültür içindeki evrensel öğeleri gösterecektir. Karnaval, biçimleri tarihsel açıdan değişim göstermekle birlikte, insan kültürünün içkin bir öğesidir: Karnaval, dinsel ve politik kültleri ve törenlerinin zırhıyla resmi kültüre alternatif bir gerçeklik oluşturur:

> Sınırsız bir nükteli biçimler ve tezahürler dünyası, feodal kültürün... resmi ve ciddi tonuna karşıydı. Karnaval tipi halk festivalleri, komik merasimler ve kültler, palyaçolar ve budalalar, devler, cüceler ve hokkabazlar, muazzam ve çok yönlü parodi edebiyatı; bunların hepsi... halkın karnavaldaki nükte gücünün tek bir kültürüne aittir... (Bahtin, 1968, s.4).

Karnaval, insanlığı kurulu düzenden kurtarma görevi görüyordu; karnaval, "ölümsüzleşmiş ve tamamlanmış her şeye düşman olan... tüm hiyerarşik rütbe, ayrıcalık, kuram ve yasakların askıya alınması"ydı. Resmi olmayan popüler kültür insan ilişkilerinin eşitliğini vurguluyor, insanlığı dinamik -sabit değil- ve dünyevi bir temelde tanımlıyordu. Halkın kahkahası, tüm topluluğun kahkahasıyla özdeşleştiriliyor, aynı zamanda alaycı, muzaffer, gülünçleştirici, atak, reddedici, saklayıcı, canlandırıcı bir özellik atfediliyordu. Karnaval kalabalığının bir parçası olan birey, "sürekli büyüyen ve yenilenen bir halkın üyesi olduğunun farkındaydı" ve burada halk kahkahası, "doğaüstü yasalar... kutsal.. ölüm karşısında", ezici ve kısıtlayıcı olan her şey karşısında bir zaferi temsil ediyordu.

Bahtin'in analizinde, popüler kültür, bireyi dogmatizmden ve fanatizmden kurtaran canlı ve açık bir yapıyı oluşturmaktadır. Bahtin'in analizinin herhalde en çarpıcı özelliği, kahkahanın müphemliğine ve onun kültürdeki rolüne yaptığı vurgudur. Kahkaha, ciddiyetin yok olmasına göz yummayı reddetmekte, onun nihaileşmemiş ve açık biçimini muhafaza etmeye çalışmaktadır. Bunun için; insan topluluğunu karakterize eden birliğin, yukarıdan dayatılmadığı, organik olarak popüler ve demokratik bir kültürün derinliklerinden fışkırdığı söylenebilir. Bahtin'in çalışmalarının içeriği (kültürün ve dillerin daha geniş kapsamlı incelenmesi) açık uçlu, çoksesli bir kültürün modern toplumlar içindeki sürekliliğini düşündürmesine rağmen, kapitalizmin gelişmesi, bürokrasinin çoğalması ve kültürde rasyonalleşme eğilimi, popüler kültürü insan topluluğundan ayıran bir etki yapmaktadır.

Bahtin'in teorisinde yer alan, insan topluluğunun diyalojik, nihaileşmemiş doğası ile bu yapının bazı yazarların çalışmalarını haber veren karmaşık biçimleri, artzamanlı bir temele sahip olan yapısalcılığın gelişmesine yapılan en önemli katkılardan birini temsil etmektedir.

Lucien Goldmann'ın (1913-1970) genetik yapısalcılığı da Bahtin'in genel, hümanist perspektifini izlemiştir. Goldmann, Lukács'ın ilk yazılarından, özellikle *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nden

çok etkilenmiş; dünya görüşü, totallik, bilinç kavramlarını oradan almıştı. Ayrıca, anlamlı yapı, işlev ve yapılaştırma/yapıçözüm görüşlerini benimsediği İsviçreli psikolog Jean Piaget'in çalışmalarından etkilenmişti. Goldmann'ın sosyolojisinin temelinde, insanın faaliyetiyle yaratılıp köklü değişikliklere uğratılan bir yapı anlayışı yatıyordu. Yapılar, insan öznenin *praksisisin eseriydi*. Ancak özne, bir birey değil, kollektif bir kategori, yani kültürel yaratının gerçek kaynağını oluşturan bir toplumsal gruptu. Bu *kollektif özne*, kültürel yaratı gibi, anlamlı bir yapıydı. Belli başlı kültürel formların hepsi anlamlı bir yapının, anlamlı bir toplumsal grubun "kollektif bilinci"ni yansıtan bir dünya görüşünün somut ifadeleriydi. Dünya görüşü, bir kültürel formun çeşitli öğeleriyle düzeylerini bir birlik haline getirip tutarlılık kazandırıyordu. Bunun için Goldmann'ın edebiyat sosyolojisi, bir sanat eserinin -genel olarak çalışmanın- içkin yapısının analiziyle başlamakta ve daha sonra bunu bir toplumsal grupla ilişkilendirmektedir. Sanat eseri kollektif öznenin eğilimleri, eylemleri ve değerlerini ifade ettiği için, onunla işlevsel bir ilişki içindeydi. Toparlarsak, edebi bir eserin totalliğini anlamakta, onun grubun toplumsal yaşamındaki tarihsel kökenini açıklama zorunluluğu ortaya çıkmaktadır. Kültürel nesneler gerek eşzamanlı (genel olarak çalışma) gerekse artzamanlı (insan eyleminin ürünleri) biçimde analiz edilmiştir. Yapılar yalnızca insan eylemi ve iletişimle ilişkili olduğu zaman anlamlıdır. Goldmann'a göre, "sistemlerden ve yapılardan vazgeçen" salt artzamanlı inceleme, "bilimsel açıdan olanaksız olduğu gibi doğru da değildir"; zira gerçeklik, kesintisiz bir yapılaşma ve yapıçözüm sürecinden geçmektedir:

> Tarih, yapılaştırma süreçlerinin nesnesidir ve bu süreçler eğer elde yerleşik modeller yoksa incelenemez. Oysa, yapılar sadece geçicidir, insanların, kendilerini verili yapılar içinde dönüştürdükleri belirli ve somut durumlardaki davranışlarının sonucudur. Bu açıdan yeni yapılar yaratırlar (Goldmann, 1980, s.50).

Goldmann'ın yapının yaratıcı, insani boyutunu vurgulaması, onun yaklaşımını çağdaşı Roland Barthes'ın (1915-1980) bakış açısından ayıran özelliktir. Goldmann'ın genetik yapısalcılığı dilbilim teorisine çok az şey borçluydu: Barthes ise 1967'de yapısalcılığı açıklarken, onun kökeninin dilbilimin ve semiyotiğin yöntemlerinde yattığını öne çıkarıyordu.

Barthes semiyolojiyi, insan eylemleri ve amaçlarının, bir gösterme sürecinin gerçekleşmesini sağlayan temeldeki bir kurallar ve farklılıklar sistemiyle ilişkisi çerçevesinde bilimsel olarak incelenmesi şeklinde tanımlamıştı. Kültür, fenomenlerin gösterilmesinden ibaretti ve Barthes bu içerikte olan iki gösteren fenomenini -moda ve yiyecek- işaret ediyordu. Barthes *Moda Sistemi* (1967) adlı çalışmasında, modayı, sistemin kendisinin dayandığı uzlaşımları doğallaştırma sonucunu doğuran bir sistem olarak açıklamıştı. Moda ve yiyeceğin sözünün *(parole)* temelinde, hangi giysinin belirli bir duruma ve yiyeceklere uygun düştüğünü gösteren özgün bir kod ya da *dil (langue)* bulunuyordu. Kültürel kod, farklı toplumsal grupların üyelerine anlam sunan ayrımlar ve uzlaşımlar sistemiydi.

Barthes'ın semiyotik analizindeki ilk çalışmalarından birisi, bir kitle kültürü incelemesi olan ve striptiz, arabaların, margarin, deterjanlar ve oyuncaklar gibi gösterme sistemlerini tartıştığı *Mitolojiler*'di (1957). Kitle kültürünün bu ürünlerinin "kollektif temsiller", gösterge-sistemleri olduğunu söyleyen Barthes, bunların işlevinin modern kapitalist toplumun gerçek doğasını "mistifiye etmek" olduğunu ileri sürmüştür. Bir anlamlama düzeyinde çorba yine çorba, Fransız şarabı iyi şaraptı; ama bunlar, göstergeler olarak tali anlamlar iletiyordu. Şarap yalnızca diğerleri gibi bir içecek değil, aynı zamanda, içmenin bir toplumsal dayanışma duygusu yaratan, ritüel, kollektif bir edim olduğu üstün Fransız yaşam tarzının bir göstergesiydi. Benzer şekilde Barthes da, *Paris-Match* dergisinin, Fransız üniforması içindeki siyah bir askerin Fransız bayrağını selamlama resminin yer aldığı kapağının analizini yapmıştı: İlk anlamlama düzeyi ulusal bayrağı selamlayan bir Fransız askeridir, fakat ikinci anlam düzeyi, siyah askerin, sözde sömürgeci efendilerine şevkle hizmet

etmesinde örneklenen erdemleri taşıyan, ırk ayrımı yapmayan Fransız İmparatorluğu'dur. "Bu yüzden... daha geniş bir semiyolojik sistemle karşı karşıyayım. Önceki bir sistemle zaten oluşmuş olan bir gösteren vardır (*siyah bir asker Fransız bayrağına selam vermektedir*); bir gösterilen vardır (burada Fransız olmak ile asker olmanın kasıtlı bir karışımı görülür); son olarak, gösterilenin gösteren aracılığıyla varlığı söz konusudur (Barthes, 1973, s.116). İkinci anlamlama düzeyinde, nesne ya da olay, kendi üzlaşımlarını (örneğin, fotoğraf, yiyecek ve moda şeklinde) doğal veriler olarak sunmaya çalışarak, mite dönüşmektedir. Bu niteliğiyle moda, giyimdeki önemsiz, küçük farklılıkların kültürel önemini gösterir, ama bir anlam katma sistemi olarak da, tali ve ideolojik anlamlar iletecektir.

Barthes'a göre, burjuva kültürü, doğal olgular gibi görünen normlar üreten bu mitsel, ideolojik anlamlar etrafında kurulmuştur:

> Fransa'nın tamamı bu anonim ideolojiye batmıştır: Bizim basınımız... filmler... tiyatro oyunları... giydiğimiz giyecekler, kısacası gündelik yaşama ait olan her şey, burjuvazinin *sahip olduğu ve bizi de sahip kıldığı* insan-dünya ilişkilerinin temsiline bağlıdır. Bu "normalleşmiş" biçimler, kökenlerinin kolayca kaybolduğu, genişleyen doğaları gereği fazla dikkat çekmez... burjuva normları doğal bir düzenin apaçık yasaları şeklinde yaşanır (Barthes, 1973, s.140).

Demek ki bir iletişim aracı olarak mit, kendi anlamlarını üreten bir dildir. Anlam, kod içine kapanmış ve nihaileşmiş; ayrıca, öznelerin söylemsel pratikleriyle ilişkisi koparılmıştır. Barthes'ın anti-tarihsel, anti-genetik ve anti-hümanist semiyotiği, sistemin özne karşısındaki zaferini sergilemektedir.

Marksizm ve Yapısalcılık

1960'lı yıllarda Fransa'da Marksist yapısalcılığın kesinlikle

anti-hümanist çizgide olan özgün bir biçimi ortaya çıkmıştı. Bu çizginin başlıca teorisyeni, Komünist Parti filozofu olan Louis Althusser'di. Althusser, bir dizi deneme ve analizde, Marx'ın radikal biçimde yeni, bilimsel bir "okuma"sını önermişti. Yapısal dilbilimden ve Gaston Bachelard'ın bilimsel rasyonalizminden etkilenmiş olan Althusser, gerek pozitivist/ampirist Marksizmin tüm biçimlerini, gerekse Lukács'ın idealist, hümanist merkezli yaklaşımını, Frankfurt Okulu'nu ve Marksizmi *praksis* felsefesi olarak gören Sartre gibi çağdaş Marksistleri, bunların hepsini eleştiriyordu.

Althusser'e göre, Marksizm toplumsal formasyonların bilimi, onların iç mantığının, çeşitli düzeyleri ya da yapıları arasındaki ilişkilerinin incelenmesiydi. Bir toplumsal formasyonun - kapitalizm, sosyalizm, vb.- özgül doğası, ekonomik, politik-hukuksal ve ideolojik "pratikler"den meydana gelen karmaşık bir totalliğin, "insanları, araçları ve teknik yöntemi... harekete geçiren" "dönüştürücü emek" perspektifiyle analiz edilmişti. Althusser, özcü bir toplum nosyonunu varsayması, toplumsal totalliğin tek bir egemen öğeyi, emek-sermaye ilişkisini ya da insanlığın yabancılaşmasını *ifade ettiğini* öngörmesi nedeniyle ortodoks Marksizmin temel-üstyapı modelini reddediyordu. Bu "açımlayıcı totallik" son kertede Hegelciydi, çünkü tek bir özden doğmuş olan birlik nosyonunu taşıyordu. Oysa Althusser'in totallik kavramında, ekonomik, politik ve ideolojik yapıların çokluğu, bunların göreli özerkliği ve -Freud'dan alınmış bir kavramla- *üstbelirlenmesi* vurgulanmaktadır. Dolayısıyla en temel çelişki olan emek-sermaye çelişkisi, "asla basit değildir, tam tersine ve her zaman, üstyapı formlarının (Devlet, egemen ideoloji, din...) etkileyip belirlediği, tarihsel açıdan somut biçimler ve koşullarla; ayrıca, iç ve dış tarihsel durumla belirlenir." Çelişkiler saf olmadığı gibi üstbelirlenmiştir, yani "bir ve aynı hareket içinde" belirlenmiş ve belirlenmektedir. Egemen olan tek bir çelişki yoktur; birbirini etkileyen çok sayıda çelişki vardır. Görüldüğü üzere, Hegelci felsefe ile hümanist Marksizm, "tarihsel bakımdan verili bir toplum"un karmaşık çeşitliliğini, toplumsal bütünün kendisini olduğu kadar tüm diğer öğe-

lerini de belirleyen tek bir tözde ya da öğede yedirmeye eğilimliydi (Althusser, 1969, s.106-113).

Yapı kavramı, göreli özerklik taşıyan düzeylerin bir toplumsal formasyonun "yapısal karmaşıklığı"nda birleşmesinin yollarını göstermektedir. Nedensellik, çizgisel değil, yapısaldır. Althusser bu süreci, 1917 Rus Devrimi'ni analiz ederek örneklemiştir. Devrimin gelişmesi tek bir çelişkinin değil, "yirminci yüzyılın şafağındaki bir feodal sömürü rejimi"ni karakterize eden biçimler gibi çok sayıda çelişkinin ürünüydü: Şehirlerdeki kapitalist üretimin ileri yöntemleri ile kırsal bölgelerdeki orta çağ koşulları arasındaki çelişkiler; burjuvazi ile proletarya, liberal burjuvazi ile feodal toprak sahipleri arasındaki çelişkiler; Çarlığın politik sistemi ile emekleme devresinde olan politik demokrasi arasındaki çelişkiler (Althusser, 1969, s.96). Demek ki, bir toplumsal formasyonun çeşitli düzeyleri arasında eşitsiz bir gelişme söz konusuydu. Yapı ve onun etkileri birbirini belirlerken, totallik de bu sonuçlara göre tanımlanıyordu. Toplumsal formasyonların yapıları bakımından asimetrikti. Peki, ekonomi ile üstyapı arasında nasıl bir ilişki vardı? Ekonomi yalnızca diğerleri gibi bir yapı mı, yoksa Marx, Engels ve diğer Marksistlerin inandığı gibi egemen olan yapı mıydı? Althusser, toplumsal formasyonların göreli özerklik taşıyan düzeyleri kapsadığını düşünmesine rağmen, "son kertede" ekonomik düzeyin belirleyici olduğu ve dolayısıyla hakim konumda kaldığı görüşündeydi. İşte bu "egemen yapı" nosyonu, Althusser'in, aynı zamanda çoğulcu bir toplumsal formasyon anlayışını savunmakla birlikte, ekonomik düzeyin önceliğine yapılan geleneksel Marksist vurguyu korumasına neden olmaktaydı.

Althusser'in çalışmalarının sonuçlarından birisi, Marksist teoride üretim tarzı kavramının ve onun üstyapıyla, ayrıca ideoloji teorisiyle ilişkisinin vurgulanmasına giderek daha çok ağırlık verilmesiydi. Althusser'e göre, üretim tarzı, ekonomik olan dahil olmak üzere, çeşitli farklı yapılardan oluşuyordu. Bir üretim tarzını başka bir üretim tarzından farklılaştıran şey, bu yapıların birleşme şekliydi. Örneğin, kapitalist üretim tarzı özgül bir ekonomik yapı (emekçi, üretim araçları, vb.) ile üstyapı-

nın bir parçası olan rasyonel, hukuksal bir sistemden oluşmaktadır. Ekonomik yapı, mülkiyet ve sözleşmeyle bağlı olan çeşitli yasaların özgüllüğünü belirler. Sosyalist bir üretim tarzında ise ekonomi ile hukukun farklı bir kombinasyonu görülür: Farklı bir modele dayanan hukuksal ilkeler ile hakları, toplumsallaşmış ekonomik ilişkiler belirlemektedir. Bununla birlikte, bir ideoloji yapısı olarak hukuksal sistem, göreli bir özerklik taşır ve toplumsal formasyonun apayrı bir düzeyini meydana getirir. Fakat, Althusser hakkındaki geniş kapsamlı eleştiri metninde E.P. Thompson'un işaret ettiği gibi, böyle formel, eşzamanlı bir yaklaşım, hukukun -tarihsel bir fenomen olarak- ayrı bir düzeyin parçası olmadığını, daima, "dinle... politika silahıyla... üretim tarzı ve üretim ilişkileri içinde... üstüste bindiğini, [ve] kendi özerk mantığının katı kurallarına tabi bir akademik disiplin olduğunu" kavrayamamaktadır (Thompson, 1978, s.288). Althusser'in yapısalcılığı insan özneyi ve insan eylemini yapılardan ayırdığı için, bu sürecin sonuçlarından birisi, toplumsal formasyonun ve onun düzeylerinin şeyleşmesi, sistemin birey karşısındaki egemenliği ve sistemin kapalı kalma eğiliminin, tüm diyalojik iletişim ilişkilerini koparmış olmasıdır. Ne de olsa yapılar yasaları yapmaz ya da onları değiştirmezler.

Althusser'in Marksizminin katılığı ideoloji analizinde özellikle belirgin biçimde görülmektedir. İdeolojiyi "yanlış bilinç" olarak gören (Marx'ın ilk çalışmalarında, özellikle *Alman İdeolojisi*'nde örtük bir şekilde ifade edilmiştir), dışsal dünyanın çarpıtılmış (yanılsamalı ve gerçekdışı) bir resmi sayan geleneksel Marksist tanımı, bilimsel-olmayan hümanizmi nedeniyle reddetmiştir. Bu tür bir ideoloji teorisinin temeli, "kurucu özne" düşüncesi ile insan bilincinde şekillenip yansıyan bilginin yalnızca bu öznenin deneyimlerinde geliştiği varsayımıdır. İdeolojinin gerçek kaynağı, deneyim ya da özne değil, nesnel, maddi gerçekliktir; nesnel bir ideolojik yapı olarak ideoloji, öznenin eylemleri ve bilincine indirgenemez. Anlaşıldığı üzere, burada "bir temsiller sistemi"ne, toplumsal sınıflara kendilerini yapılar olarak empoze eden "imgeler ve kavramlar"a dayalı bir ideoloji tanımı söz konusudur. Althusser, "gerçek nesneler" ile "bilgi-

nin nesneleri" arasında bir ayrım yaparak, ideolojiyi, toplumsal totalliğin bir "kerte"sini oluşturan gerçek bir nesne konumuna, ekonomik ya da politik düzeylere indirgenemeyen ve kısmen özerk bir yapı temeline oturtmuştur. Demek ki ideoloji, bireylerin toplumsal bir varlık halinde varolmasını sağlayan bir sistem, birey ile dünya arasında "yaşanılan" bir ilişkidir:

> yalnızca *bilinçdışı* olması koşuluyla "*bilinç*" olarak görünen bir ilişkidir... basit bir ilişki değil, ilişkiler arasındaki bir ilişki, tali düzeyde bir ilişkidir. İdeolojide insanlar aslında, kendileri ile varoluş koşulları arasındaki ilişkiyi değil, kendileri ile varoluş koşulları arasındaki ilişkinin yaşanma *biçimini* ifade ederler; Bu da, hem gerçek bir ilişkiyi hem de "hayali, yaşanan" bir ilişkiyi öngerektirmektedir (Althusser, 1969, s.233).

Bireylerin kendi varoluşlarının "gerçek" koşullarıyla "hayali" ilişkilerini temsil eden ideoloji, tüm toplumsal formasyonların (sosyalizm ve komünizm dahil olmak üzere) asli bir öğesini oluşturmaktadır, çünkü toplumsal birlik sadece ideolojinin "pratik-toplumsal" işlevleriyle mümkündür. Althusser bu noktada bilimi ideolojiden ayrı tutmuştur: Bilim "teorik bilgi", bir kavramlar sistemi, bilginin nesnelerini üreten ve nihai aşamada bilimsel genelliklerin çerçevelendirilmesinin zeminini hazırlayan bir söylemdir. Görülüyor ki, teorik bilgi ile dışsal dünyanın bilgisi arasında önemli bir farklılık vardır: Teorik bilginin, hep teorik kalması nedeniyle, geçerli olması için dışsal kanıtlara gerek duyulmazken, dışsal dünyanın bilgisi ideolojiyle ilgilidir ve buna bağlı olarak teorik işlev, pratik-toplumsal işleve bağlıdır.

Dolayısıyla ideoloji, öznelerin niyetleriyle değil, kurumlarla, yani modern kapitalizmde giderek devlet organlarına dönüşen özgül aygıtlarla üretilmektedir. Althusser "İdeoloji ve İdeolojik Devlet Aygıtları" (1971) adlı denemesinde, Marksist çizgideki kendi ideoloji teorisinin sınıf mücadelesinin rolünü küçümsediği yönündeki eleştirilere karşılık verirken, ideolojinin sınıf çatışmasının "zemini"ni oluşturduğunu savunuyordu. İde-

olojik Devlet Aygıtları (dinsel, eğitsel ve kültürel kurumların yanı sıra politik partileri de kapsıyordu) ile Baskıcı Devlet Aygıtları'nı (ordu, polis, mahkemeler gibi baskı kurumlarını kapsıyordu) birbirinden ayıran Althusser'e göre, İdeolojik Devlet Aygıtları "büyük ölçüde, baskıcı Devlet aygıtını bir 'kalkan' olarak kullanarak, üretim ilişkilerinin özgül biçimde yeniden üretilmesini sağlıyordu." Pre-kapitalist toplumlarda egemen ideolojik aygıt işlevini kilise görürken, modern kapitalizmde eğitim kurumları egemen ideolojik aygıt haline gelmişti:

> Sistem, her sınıftan okul çağındaki çocuğu alır ve sonra yıllarca, çocuğun en savunmasız olduğu yıllarda, aile Devlet aygıtı ile eğitsel Devlet aygıtı arasında sıkar, onları zorla, ister yeni ister eski yöntemler kullansın, hakim ideolojiyle (Fransızca, aritmetik, doğa tarihi, bilimler, edebiyat) ya da basitçe saf durumundaki hakim ideolojiyle (etik, yurttaşlık eğitimi, felsefe) sarılmış olan belirli bir miktardaki "know-how"un kalıbına sokar (Althusser, 1971).

Althusser'e göre, ideolojik devlet aygıtları, üretim ilişkilerini üreterek yerleşik düzene boyun eğişi kalıcılaştırmaktadır. Ancak Althusser'in bu formülasyonda önerdiği toplum modeli, egemen bir ideolojiye tam bir ideolojik beyin yıkama sürecinin hem atomize bir nüfusun pasifliği hem de alternatif yapıların olmamasıyla gerçekleştirildiği bir totaliter sisteme yakındır. Althusser'in yapısalcı ideoloji kavramı tarihsel ve sosyolojik bakımdan uygun değildir: İdeolojik devlet aygıtının parçasını oluşturan "özel" kurumların merkezi sivil toplumdur ve Althusser'in düşündüğü biçimlerde devletin uygulamalarıyla birleştirilemez. Kapitalist toplumda eğitime yön verenler, hem ideolojik varsayımlar ve pratikler hem de onun kendine özgü yasaları ve değerleridir. Öyleyse eğitim, hem üretim tarzına ve sınıfsal yapıya bağımlıdır, hem de içkin özellikleri bakımından kısmi özerkliğini korumaktadır.

Althusser'in eğitimi kapitalist toplumların örgütlenmesi ve disipline edilmesi açısından vazgeçilmez görerek vurgulaması,

yine kendi savunduğu yapısal nedensellik ilkesiyle birleştiğinde, diyalektik olmaktan ziyade işlevselci bir Marksist açıklamayı akla getirmektedir. İşlevselci analiz, Marksist teori açısından meşru görülerek savunulmuş olmasına rağmen (Cohen, 1978, s.283-285), aktif, bilgili failler ile toplumsal yapı arasındaki karmaşık etkileşimi, temeldeki tarihsel-olmayan ve determinist bir süreçte özümsemeye eğilimlidir. Althusser'in yapısalcılığı, işlevselciliğe benzer biçimde, sosyolojik düşüncenin diyalojik, hümanist geleneğini ortadan kaldırmaktadır: İnsanlar yapıların basit destekleri haline gelmiştir. Örneğin Rus Devrimi'ni açıklayan yazılarında, Rus sosyalist hareketinin kendi içindeki çelişkilerini (burjuva cumhuriyeti aracılığıyla evrimci bir yolu savunanlar -Plehanov- ile burjuva aşamayı atlayarak sosyalizme doğrudan geçilmesinden yana olanlar -Lenin, Troçki- arasında görülen, *teori* içindeki ilişkiler), devrimin kökeninin kritik faktörlerinden biri arasına almaz. Gerek bireysel gerekse kollektif fail, bu teorik farklılıkların çözülmesinde, devrimin gelişmesinde "iradeci" bir faktör haline gelecek şekilde can alıcı bir rol oynanmıştır; buna benzer biçimde, işçi sınıfının eylemleri ve kültüründen çıkan, entellektüel bakımdan, Marksist söylemdeki teorik formülasyonundan bağımsız, adem-i merkeziyetçi, avam bir demokrasi biçimi olan İşçi Konseyleri ya da Sovyetleri anlayışı da çok önemlidir. Bu anlayış da kurum da sosyolojik açıdan yalnızca, kollektif bir faili tercihleri ve olasılıkları kapsayan tarihsel bir çerçeve içine oturtarak kavranabilir.

Faillik ve Yapı Sorunu: Yapılaşma Teorisi

Yapısalcılığın vaadi, sosyal bilimlerde daha katı bir yöntem (hümanizm, özcülük ve tarihsicilikten arınmış bir yöntem) önerilerine bağlıydı. Yapısalcılığın savunucuları onun anti-burjuva, anti-bireyci yaklaşımından oldukça yararlanmışlardı. Anlam, yaratıcı bir öznenin eylemlerine değil, "özneyi merkezinden koparan" bir sürece içkindi. Ancak yapısalcı analiz, söylem, dil ve tarihteki yapısal dönüşümlerde odaklanırken, aslında araştır-

manın kendi nesnesi durumuna gelen kavramlar incelemesi halini almıştı. Toplum ile tarih, anlaşılması zor ve bulanık kavramlar olmuştu. Yapısalcılık, Goldmann'ı ve Bahtin'i istisna sayarsak, toplumsal yapıların karmaşık, tarihsel doğasını, onların çelişkilerinin, çatışkılarının ve kollektif faillerin eylemleriyle köklü dönüşümler geçirmelerini çözümleyememişti. Öznenin merkezini kaybetmesi seçim yapma problemini, alternatif eylem olasılığı ile iradeciliği, toplumsal yapılarla tarihsel süreçlerin iradeci boyutunu yok ediyordu.

Anthony Giddens'ın çalışmaları, sosyolojinin içinden çıkan, fazla yapısalcı teorinin kısırlığını aşmaya yönelik bir girişimi temsil etmektedir. Giddens, öznenin merkezini kaybetmesinin önemini kabul etmekle birlikte, failin önceliğini tekrar kabul ettirmeye çalışmakta, zira aktörler toplumsal sistemleri yaratmamakta, "*praksisin* kesintisiz sürekliliğinde zaten ortaya çıkmış olan şeyleri yeniden yaparak onları yeniden üretmekte ya da köklü bir biçimde dönüştürmektedirler" (Giddens, 1984, s.171). Aktörler de, hiçbir zaman kendi seçimlerinin ürünü olmayan, daima tarihsel bağlamlar ve durumlarla (rutinler, kısıtlamalar, güç) kısıtlanmış durumdaki eylemlerinin asla tam anlamıyla farkında olmamalarına rağmen, hem "bilgili" hem de "hünerli"dir.

Giddens yapıyı, toplumsal sistemlerin özellikleri olarak düzenlenmiş "kurallar ve kaynaklar" ya da "dönüştürücü ilişkiler dizisi" şeklinde tanımlanmıştır. Burada "sistem"le kastedilen şey, yapısal özelliklerin aynı anda hem "sürekli biçimde düzenlenen pratiklerin aracı" hem "sonucu" olduğu "toplumsal pratiklerle ilişkilerin örgütlenmesi ve yeniden üretilmesi"dir. Bu "yapı ikiliği"nin anlamı, yapının bireyler açısından dışsal bir öğe olmaması, pratiklerden doğmasıdır ve temeli, pratikte -söylemsel bilinçte değil-, "eylemin düşünümsel biçimde gözlenmesi"yle "gerçekleşen" rutinler ve karşılaşmalardadır (Giddens, 1984).

Bu formülasyonlar yapısalcılık ile işlevselciliğe dinamik bir alternatif çıkarıyor gibi görünmekle birlikte, yapılaşma teorisi belli belirsiz bir öznelliğe de eğilimlidir: Fail, yapıların dönüş-

mesini sağlayan kendi pratikleriyle, belirsiz ve önemsiz kalırken, yapı eylemde dağılmıştır. Bu Weberci bakış açısı, belirlenimli bir dışsal yapı olarak toplumu faillerin pratiklerine indirgemektedir. Ancak failler toplumu ve toplumsal kurumları, onları anlamaya, birlikte çalışmaya ve mümkünse dönüştürmeye yönelik dışsal öğeler şeklinde görürler. Giddens'ın analizinde, bir oturmamışlık, bir yontulmamışlık vardır ve tarihsel açıdan özgül -kollektif ve bireysel- eylem formlarını, gerek toplumsal ortamlardaki gizil açıklığı ve olanaklarla, gerekse kurumların baskıcı özelliklerinde somutlaşmış olan egemen dışsallık biçimleriyle ilişkisi içerisinde teorileştirmeyi başaramamıştır.

12

MODERNLİK, SANAYİLEŞME VE SOSYOLOJİ TEORİSİ

Bu kitapta sosyolojinin kökeninin on sekizinci yüzyılın felsefesi, politik ekonomisi ve kültür tarihine dayandığını ileri sürüyorum. On sekizinci yüzyılın toplum teorisi, hem iradeci bir kutbu (örneğin, Vico), hem de determinist, sistemci bir perspektifi (Montesquieu) kapsıyordu. İnsan toplumunun incelenmesinde görülen bu iki yaklaşım biçimi arasındaki gerilim, sosyolojik pozitivizm ile Marksizmin daha sonraki gelişmesine damgasını vuracaktı. Yalnız burada, sosyoloji teorisinin temellerini Vico, Montesquieu, Ferguson ve Millar atmış olmasına rağmen, onların eserlerinin sosyoloji olmadığının vurgulanması da gerekmektedir: Eylem ile yapı arasındaki karmaşık toplumsal-tarihsel ilişki henüz teorileştirilmemişti. Ferguson'un insan eyleminin niyet edilmeyen sonuçlarıyla ilgili görüşü, bir sistem olarak toplum nosyonuyla asla bütünleşmemişti: Ferguson'daki iradeci öğeyi totalliğin organik bir parçasına taşıyan da Hegelci felsefeydi. Daha sonra Marx, bu negatif ve çelişkili nosyonları ele alarak, onlardan, nesnel değişim yasalarına temellenmiş olan kapitalist sistem ile kollektif bilinç ve politik örgütlenmede yapılanmış sınıf unsuru ekseninde bir dikotomi çıkarmıştı. Marx'ın çağdaşları olan Comte ile Spencer de aynı şekilde, toplumu organik bir bütün olarak kavrıyorlardı. Toplumun yapısı evrimin özgül yasalarıyla belirlenirken, eylem unsuru son kertede sisteme ve bütüne tabiydi.

Comte, Marx ve Spencer'in toplum anlayışları, tarihsel açıdan ve kaçınılmaz olarak karmaşık sınai yapılara doğru evrim

geçiren dinamik bir sisteme oturuyordu. Gerçi bu yazarların modern kapitalist toplum analizleri birbirlerinden keskin çizgilerle ayrılıyordu ama, paylaştıkları ortak bir tema da vardı: Sanayi toplumu, toplumun örgütlenmesinin, devlet ile sivil toplumun ayrılması üstünde kurulan yeni bir biçimiydi. Sanayileşme sanayi toplumunun kurumlarını genişletmiş, böylece bireylerin, farklı toplumsal kollektiflerin (eğitim, iletişim araçları, politik örgütlenme, sendikalar, vb. yapılarla bağlantılı oluşumlardı bunlar) üyeleri olarak, toplumu değiştirmelerini sağlayan kurumsal çerçeveyi doğurmuştu. Yine de erken sosyologlar, burjuva toplumuna derin bir kuşkuyla yaklaşıyorlardı: Gelgelelim, burjuva kültürü hakkında kötümser bir teoriyi ortaya atan da, yabancılaşma, kentleşme, anomi, rasyonalizasyon, bürokratikleşme, şeyleşme ve mekanikleşme gibi temalarıyla klasik sosyolojiydi. Durkheim, Tönnies, Weber ve Simmel, akışkan, dinamik bir sınai ve eşitlikçi demokratik toplumun yükselişiyle ilgili oldukları kadar, eski, geleneksel toplumsal düzenlerin çöküşü ve dağılmasıyla da ilgiliydiler. Sanayileşme, insani kültürlere düşman bir kültür getireceğe benziyordu. Bu gerilimlerin en belirgin biçimde görüldüğü yer de, toplumsal değişimi hem nesnel yapıya hem de öznel insan eylemine dayanarak analiz etmeyi başaran, yine de, kötümser bir noktaya varıp, insanlığın yazgısının doğallıkla bürokratikleşmenin ve tahakkümün yukarıdan, uzmanlaşmış seçkinlerin eliyle artması olduğu sonucunu çıkaran Weber'in sosyolojisiydi.

Marksizm, Sanayileşme ve Modernlik

Sosyolojinin tarihi ile Marksizmin tarihi bu gelişmelerle doğrudan bağlantılıdır. Yirminci yüzyıla girilirken, Avrupa sosyolojisi, tam da gelişmekte olan sanayileşmenin çerçevesi içinde demokratik yapıların yeriyle ilgili sorunları gündeme getiren Marksizmle yoğun bir tartışmaya gömülmüştü. Klasik sosyolojinin kötümserliğinin kaynağı, büyük oranda, kapitalizmin tarihsel gelişmesi içerisinde önünü açmak zorunda olduğu ve açaca-

ğı muazzam demokratik enerjileri kavrayamamasıydı. Burada, klasik sosyolojinin diyalektik bir tarihsel değişim duygusundan yoksun olduğu ifade edilebilir. Toplumsal formasyonun yapısal karmaşıklığı, çok sık olarak, soyut biçimde kavranan bir evrensel sürece ya da evrensel tarihe (kültürün rasyonalizasyonu, topyekün şeyleşme, işlevsel konsensüs, kitle toplumu ve kitle kültürü) mal edilmişti.

Sosyolojinin sorunları neyse, Marksizmin sorunları da aynıydı. Marx bazı yazılarında, açık, adem-i merkezileşmiş, sosyalist bir toplumda aktif insan öznenin (*praksis*) oynadığı, can alıcı önem taşıyan ve yaratıcı rolü vurgulamıştı. Yine de Marksist düşüncenin temel eğilimi, determinist, ekonomik bir tarihsel değişimden yana olarak, bu tür özgürlükçü anlayışlardan uzaktı. İnsan eyleminin ancak, eski toplumun rahminden yeni doğmakta olan toplumsal düzende anlamlı olduğu öngörülüyordu: Bu nedenle, toplumsal kurumlar, toplumsal değişimi ve kültür, bunların hepsi egemen olan ekonomik sistemde özümsenebilirdi. İnsan özneler fiilen pasif nesnelere dönüşmüştü. Gerek kavramsal çerçevesi gerekse politik ideolojisiyle Marksizmin taşıdığı kollektivizm, (Michels'ın derinlikli analizine göre) Alman Sosyal Demokrasisi'nin evrimci, demokratik olmayan, seçkinci kollektivizmi, Leninist teorinin merkezileşmiş partisi ve Stalinizmin totaliter ideolojisinin yolunu hazırlamıştı. Marksist teorinin özü, onun sonullaştırma (tarihin belirli ve tek bir anlamı vardı) ideolojisinde ve kollektivist politik reçetelerinde (yükselen sınıf, özgül çıkarlarına bağlı olarak, toplumu merkezden, bir bütün halinde örgütlemeliydi) yatıyordu. Ne var ki buradaki problem, Marksist politik ve toplumsal sonullaştırmanın kapitalist sanayileşmenin tarihsel mantığıyla çelişmesiydi. Tek bir egemen merkez -çelişki ya da sınıfsal güç- etrafında yapılanmayan modern sanayi toplumları, giderek açık uçlu, merkezi olmayan toplumsal yapılar halinde gelişiyorlardı. Politik açıdan Marksizm, demokratik kurumlar etrafında örülmüş canlı ve aktif bir güç olarak sivil toplumun ortadan kaldırılmasının önünü açmaktaydı. Genel açıdan bakıldığında, yirminci yüzyıl Marksizminin ana eğilimleri, yani bir yanda öznenin yabancılaşması ve

insani özünün boşaltılmasına duyulan ilgiden hareket eden "hümanist" biçim, öbür yanda yapısalcılıkla bağlantılı olan ve "yapısal" adı verilen biçim, bunların ikisi de, insan öznenin toplumu demokratikleştirme, insanileştirme ve *aşağıdan gerçekleştirilen* kollektivist, demokratik değişim zorunluluğunu anlama yeteneğini küçümsemiştir. İki biçimde de örtük olarak, hem özneyle hem yapıyla ilgili sonullaşmış ideoloji olarak bir Marksist anlayış bulunmaktadır.

Bununla birlikte, Marksist sonullaştırma eğilimi ile klasik sosyolojinin kötümserliği arasında temel bir farklılık söz konusudur. Tönnies, Weber ve Simmel modern sanayi toplumunu negatif bir çerçevede açıklamışlar, ama sınai gelişmenin bağrında gizli olan olanakları da kavramışlardı. Klasik sosyoloji, Marksizmden farklı olarak, modern toplumun karmaşık belirsizliğini, onun açık yapılarını -hareketlilik, sınıf ilişkileri, demokratikleşme, diyalojik iletişim tarzlarının çoğalması- ve bunların yanı sıra kapanma eğilimini -kültürün rasyonalizasyonu, şeyleşme, cemaatin yok olması- vurguluyordu. Her iki eğilim de aynı anda vardı.

Sosyolojinin gelişmesi daha çok, ilk defa Simmel ile Weber tarafından teorileştirilen bir kavram olan modernlikle bağlıdır. Aydınlanma felsefesinde görüldüğü gibi klasik sosyoloji de, sanayileşme ile bilimin daha rasyonel, insancıl ve demokratik bir toplum olasılığını doğurduğunu varsayıyordu. Weber'in çalışmalarında, modernlik, sosyolojik açıdan, kurumların ve eylemin özerkliğini sağlayan toplumun ve kültürün -değer alanları- yapısal farklılaşmasına temellendirilmektedir. Weber'in yaklaşımındaki özneler aracılığıyla dolayımlanan etkileşim, failin rolünün giderek arttığını düşündürüyordu. Bunun için modernlik, iradeciliği, seçim yapmayı ve gittikçe artan bir maksatlılığı içermekteydi (Giddens, 1987, s.223).

Ancak Nietzsche'nin etkisi altında olan ilk modernlik teorisyenleri, gerek totalleştirici tarihe gerekse aklın özerkliğine karşıydılar. Nietzsche'ye göre, modern toplum yapısı değerlerin çokluğuyla, görecelilikle ve parçalanmışlıkla belirleniyordu ve bu, Weber'in rasyonalleşmenin "demir kafesi"ne, klasik sosyo-

lojinin özdeşleştirmiş olduğu modernliğin patolojilerine -anomi, dünyanın büyüsünün bozulması, şeyleşme, kitle toplumu- yansıyan bir kötümserlikti. Bu diyalektik modernlik görüşü, modern sosyolojik düşüncenin gelişmesi içinde, özellikle yapısal işlevselcilik biçiminde ortadan kalkmaya ya da kitle kültürünün tek boyutlu teorileriyle bağlantılı olan kötümserci sosyolojide marjinalleşmeye eğilimlidir (Mills, 1956). Sanayi toplumu ve kültürüyle ilgili yeni sosyolojik teoriler, kötümser modernlik görüşlerine, bilhassa post-endüstriyalizm teorisine kafa tutmuştur.

Post-endüstriyel Toplum Teorisi

1950'li yıllarda Daniel Bell, S.M. Lipset, Raymond Aron ve Ralf Dahrendorf gibi bir grup önde gelen sosyolog, bir post-endüstriyalizm kavramı (bu terim bir sosyologdan diğerine değişiklik sergilemesine rağmen -"post-kapitalist", "post-burjuva toplum", "teknolojik toplum", "bilgi toplumu"-, özünde teknoloji, bilim ve kültürün özel mülkiyet ve sınıf ayrımları karşısındaki önceliğini vurguluyordu) ortaya atarak, İşlevselciliğin statik, tarihsel olmayan yargıları ile Marksizmin eskimiş ideolojik tarihsiciliğine karşı çıkmışlardı. Toplumsal yapının dönüşmesi temel alınarak, post-endüstriyel toplum on dokuzuncu yüzyılın kapitalist toplumu ve yirminci yüzyılın sanayi toplumuyla karşı karşıya konuyordu: Post-endüstriyel toplum, özel mülkiyetin, sınıfsal çıkarların ve sınıfsal çatışmanın "eksen ilkeler" olarak merkezi önemlerini kaybettiği bir toplumsal formasyonu oluşturmaktaydı. Kapitalist ve sanayi toplumunun toplumsal yapısı, büyük ölçüde, özel mülkiyet ekseninde örgütlenirken; post-endüstriyel toplum "teorik bilgi" ekseninde düzenleniyordu. Bell *Post-Endüstriyel Toplumun Gelişi* (1973) adlı çalışmasında, modern toplumlara "enerji katan ilke"nin giderek eğitsel, bilimsel ve idari kurumlar içinde odaklanacağı görüşünü ileri sürüyordu. Geleneksel firma ile girişimcinin yerini bilimciler, ekonomistler ve mühendisler alıyordu. Yenilenmenin ve politika

oluşturmanın kaynağı artık işletmeler değil, üniversitelerdi.

Bell'in genel tezi, modern toplumun, birbiriyle ilişkili olmasına rağmen üç ayrı alanda -ekonomi, yönetim şekli ve kültür- örgütlendiği argümanına dayanmaktadır. Yönetim şekli gücün dağılımını ve toplumdaki farklı çıkarları düzenlerken; kendini gerçekleştirmenin alanı olan kültür, anlamı, sanatın ve ritüelin açıklayıcılığıyla kurar: Ekonomik alan toplumsal yapıyla ilişkilidir. İkisine de farklı ilkeler ekseninde yön verilir: Kültürde kendini gerçekleştirme, politikada eşitlik, ekonomide etkinlik. Şu halde, genel olarak toplum tek bir egemen öğe etrafında örgütlenmiş ya da tek bir sistemde bütünleşmiş değildir. Farklı alanlar arasında daima bir kopukluk vardır; örneğin kültür, ekonomik etkinlik ve rasyonallik ilkesini reddedip, geleneksel ve yerleşik kurumlara karşı çıkan irrasyonel, hedonist modernizmi benimseyebilir. Benzer biçimde, yönetim şeklinin ekseni problemi de "halkın katılımı ile bürokrasi arasındaki ilişkidir" (Bell, 1976, s.115). Bu alanların her birinin kendi iç mantığı ve çelişkili doğası vardır. Dolayısıyla, kültürel ve politik alanlarda öngörüde ve tahminde bulunmak genellikle tehlikelidir. Bell de asıl olarak ekonomik alanı öne çıkarmaktadır:

> Post-endüstriyel toplum kavramı, eksiksiz bir toplumsal düzenin resmi değildir; bu kavram, toplumsal yapının (ekonomi, teknoloji ve tabakalaşma sistemi olarak gösterilmiştir) eksenindeki bir değişmeyi tanımlayıp açıklamaya yönelik bir girişimdir. Ancak böyle bir değişim bir "temel" ile bir "üstyapı" arasındaki özel bir determinizmi içermez... post-endüstriyel bir aşamaya girmekte olan çeşitli toplumların farklı politik ve kültürel kümelenmelerinin olması daha muhtemeldir (Bell, 1976, s.119).

Diğer post-kapitalist tezlerde görüldüğü gibi Bell'in post-endüstriyel toplum kavramı da, kol emeği gerilerken, beyaz yakalı işlerin, hizmet endüstrilerinin, profesyonel grupların hızla büyümesini ve yüksek eğitime, araştırma ve geliştirme çalışmalarına daha fazla kaynak ayrılmasını varsaymaktadır. Toplum,

büyük ölçüde meta üretiminin egemen olduğu bir toplumdan teorik bilgi üretiminin egemen olduğu bir biçime doğru köklü bir dönüşüm geçirdikçe, yeni bir toplumsal yapı boy gösterecektir. Modern toplumlarda, bilim, ekonomi ve bilgisayar alanlarında teoriye ampirizm egemendir. Bilimci, matematikçi, bilgisayar teknoloğu ve iktisat kuramcısı, Bell'in deyişiyle özgün bir "bilgi sınıfı" oluşturacak şekilde ön plana çıkar. Post-endüstriyel toplumun kalbinde ise, topluluğa hizmet etme etiğinden alınmış bir toplumsal duyarlılığın normlarını somutlaştıran profesyonel bir sınıf vardır. Yeni filizlenmekte olan kurumlar ve üniversitelerde kâr dürtüsüne yer yoktur. Bu mesleki-bilimsel sınıf eninde sonunda toplumu kendi mesleki değerleriyle doyuracaktır: Bell, yeni sınıf tanımını bilgilerini genelde toplumun örgütlenmesine uygulayanlar şeklinde yaparak, kendi konumunu Saint-Simon gibi daha önceki yazarlardan ayırmaktadır. Bu, teknokratların güç kullanması sorunu değil, tam tersine, örgütlenmenin yeni değer ve ilkelerini üretme sorunudur.

Bell'in çalışmalarında, kendisi teorik bilginin özerkliğinin önemini abartmakla birlikte, modern sanayi toplumları içinde meydana gelen temel değişimlerin pek çoğuna dikkat çekilmektedir. Örneğin, modern sanayi toplumlarının pek çoğunda, Gayri Safi Mill Hasıla'nın yalnızca bilime ayrılan oranı, zaten yerleşik alanlardaki pratik araştırma ve geliştirme çalışmalarına kanalize edilen miktardan önemli ölçüde daha azdır. Araştırma ve geliştirme henüz teorik bilginin egemenliğinde değildir. Daha ilginci, bilime dayalı yeni mesleklerin kendi içkin değerlerini (kâra karşı olup toplumdan yana çıkan, tikel olmaktan ziyade evrensel nitelikteki değerler) oluşturduğu argümanının, hükümetin savunma projelerinde ve dış politika hedeflerinde akademik entellektüellerin sık sık rol alması karşısında geçerliliğinin pek kalmadığıdır. Post-endüstriyel toplum tezi bundan başka, piyasa güçlerinin örgütlenme ve değişim eksenini eninde sonunda kaybedeceğini öngörmektedir: Yine de son yirmi yılda saf ekonomi teorisinin gelişmesine yapılan en önemli katkılardan birisi olan monetarizm, bir yandan demokratik bir sistemin oluşmasında piyasa güçlerinin merkezi bir rol oynamasın-

da, öbür yandan hükümetin ve merkezileşmiş otorite ile bürokrasinin ekonominin yönetime karışmaması gerektiğinde odaklanmıştır.

Post-endüstriyel toplum tezine yöneltilen pek çok eleştirinin ağırlık noktası, sınıfsal eşitsizliğin kalıcılığı, sınıf çatışması, ekonomik kaynakların birkaç elde yoğunlaşması, beyaz yakalı işlerin vasıfsız niteliği ve tüm mesleklerde profesyonelleşme eğiliminin görülmesi, böylece profesyonelleşme normunun sulandırılmasıdır. Ancak Bell'in teorisinin en önemli yönü, planlı, merkezileşmiş, rasyonalleşmiş ve bürokratikleşmiş bir toplumsal sistemi tarihsel açıdan kaçınılmaz görerek savunmasıdır. Bu durumda, post-endüstriyel toplum teorisinin, klasik sosyolojiyle bir sürekliliği koruduğu görülmektedir. Oysa sanayileşmenin mantığı, Bell'in ve diğerlerinin iddia ettiği gibi, ekonomik alanı politik ve kültürel alanlardan ayırma, böylece otoritenin yönetim yapısı içinde merkezileşmesi ve özerkleşmesini sağlama yönünde işliyordu: Sanayileşmenin mantığı, hem toplumu merkezileştirmek hem de demokratik adem-i merkezileşmenin olanaklarını yaratmaktı. Bell'in seçkinci ve sonullaşmış bir post-endüstriyalizm nosyonunda özümsemiş olduğu şey, işte bu karşılıklı ilişkidir. Bell'in teorisinde, kültürün, yönetim yapısının ya da ekonominin şekillenmesinde insan fail hiçbir rol oynamaz. Politik kararlarını teorik bilgiye ve bir meslek *ethosu*na dayandıran planlamacılar ile teknokratlar, aslında popüler demokratik biçimler ile aktif politik kurumları nötralize etmektedirler. Yönetenler ile yönetilenler arasında görülen, bürokratik, idari bir ilişkidir: Yani, post-endüstriyel toplumun mantığı, diyalojik iletişim tarzlarını ve insan söylemi ile eyleminin belirsizliğini ortadan kaldırmak doğrultusundadır.

Modernlik ve Post-modernlik

Sosyolojik işlevselciliğin çökerek, Batı sosyolojisinin başlıca paradigması özelliğini kaybetmesinden bu yana, yalnızca çe-

şitli biçimleriyle Marksizm ile kitle toplumu tezinde total bir sanayi toplumu teorisi kurmaya yönelik girişimlere rastlanmaktadır. Post-endüstriyel toplum teorisi bu konuda tek istisnayı oluşturmakla birlikte, yine de, Parsonscu işlevselcilik ya da Marksizmle karşılaştırılabilecek düzeyde bir genel sosyoloji teorisi olması için daha da geliştirilmelidir. Daha önce ifade ettiğim gibi, Habermas'ın çalışmaları totalleştirici bir toplum bilimi anlayışı getiriyor ve pek çok bakımdan "büyük teori"ye geri dönüşü simgeliyordu. Parsons gibi Habermas da, sistemik, bütüncül yaklaşım (Marksizme ve Parsonscu sistemler teorisine dayanan) ile dinamik, iradeci bir etkileşimci insan eylemi teorisini (Mead, Freud, Piaget ve Goldmann'ın çalışmalarına dayanan) özümlemeye çalışmaktadır. Habermas, 1930'lu yıllardaki Parsons gibi, sosyoloji teorisinde bir yöndeşmeden yanaydı. Ancak Parsons'tan ayrılan özelliğiyle, sosyolojik işlevselciliğin on dokuzuncu yüzyılın büyük teorisinin ayırt edici özelliği olan bilimci nesnelciliği ve statükonun benimsenmesini reddediyor, bu doğrultuda toplum teorisinin "kurtuluşçu" rolünü vurguluyordu. Kendisinin Frankfurt Okulu'nun fikirleriyle bir süreklilik içinde olduğuna dikkat çeken Habermas, sistemik yapısal analizin *praksisle* sentezini yapmaya girişmişti.

Anlaşılacağı üzere, Habermas'ta modern sosyoloji teorisi "Aydınlanma projesi"nin gerçekleşmemiş potansiyelinin yenilenmesini temsil etmektedir. Modernliğin "imzası" maksatlı eylemde ve "dilin, anlamaya yönelik olarak kullanılmasından çıkan bir iletişimci akıl kavramında"dır. Habermas'ın modernlik anlayışının temeli, adım adım rasyonalleşen bir yaşam dünyasının, sistem içindeki ekonomi ve devlet idaresi alanlarından "koparılması"dır. Yaşam dünyası ile sistem arasındaki gerilim, hem potansiyel krizin hem de kurtuluşun bir göstergesidir (Habermas, 1989, s.303-306) Ancak 10. Bölüm'de tartıştığımız gibi, Habermas'ın sistem anlayışı, eylemin sistemin buyruklarının insani özü boşaltan mantığına tabi olması özelliğiyle, Parsonscu işlevselciliğin önerdiği kadar kapalıdır. İletişimci rasyonalite, diyalojik etkileşimde açık, sonullaşmamış tarzlarıyla, gerçek tarihsel unsurları doğru biçimde ele alamamaktadır.

Hebarmas'ın modernlik teorisi, onun sosyolojik karakterini öne çıkarır: Post-modernliği ise, öznellik, görelilik ve akıldışı tepkici felsefi temeli nedeniyle reddeder. Post-modernlik kavramı, tarihsel açıdan, sanayi üretimi, sınıfsal yapıyla çıkarların gerilemesini, bunun karşılığında tüketimcilik, teknolojik iletişim tarzları ve farklılaşmış statü yapısını vurgulayan post-endüstriyel toplum teziyle bağlantılıdır. Modernlik kültürel alanı toplumsal alandan ayırdığı ve kitle kültürü ile eleştirel, "yüksek" kültür arasında temel bir ayrılığa yol açtığı halde; post-modernlik, popüler/kitlesel "meta" kültürünü modernist estetiğin biçimleriyle birleştirmektedir. Modernlik içinde etkili olan yıkıcı, eleştirel ilke, ne merkezi ne de yapısı olan şekilsiz, çoğulcu bir kültürde özümsenmiştir.

Sosyolojinin inceleme nesnesi olan toplum, hem yapı hem eylemdir: Sosyolojinin kurtuluşçu bir işlevi varsa, bunun nedeni, toplumun sanayi-öncesi, ileri derecede merkezileşmiş sistemlerden, merkezi olmayan, karmaşık sanayi sistemlerine (bu sistemler, toplumsal grup ve toplulukların başkalarına karşı kendi özgül çıkarlarını tanımlayıp söze dökmesini ve genel olarak toplumu genişletmesini sağlayan özerk kurumların büyümesiyle karakterize edilir) doğru gelişimi içerisinde, gerçek bir tarihsel gelişmeyi doğru biçimde teorileştirmesidir.

Sosyoloji hem bir hümanizm hem bir bilimdir ve toplumu insanın eylemiyle yaratılan nesnel bir yapı olarak kavrar. Toplumsal-tarihsel bağlamın etkisinden hiçbir zaman tamamen kaçamaz. Yine de bu, öznelliği içermemelidir. Sosyoloji, toplumsal eylemin, bir yapısı olmasına rağmen hiçbir zaman doğru biçimde öngörülemeyecek sonuçları üzerinde durduğu için, sosyoloji teorisi insan toplumunun yapısı ve gelişmesini açıklayıp kavrama girişimlerinde sabit bir konumda kalmamak zorundadır. Ancak sosyolojinin bir insan bilimi olarak geleceği, ister Batı toplumları daha merkezileşirken sivil toplum zayıflasın, ister Sovyet toplumları çökerken yeniden zindeleşmiş bir sivil toplum boy göstersin, sanayi toplumunun yazgısına bağlıdır. Bunlar modernliğin, post-modernliğin göz ardı ettiği sorunlarıdır. Sosyolojinin tarihi, aktif özne ve insan yapısı nosyonlarında ör-

tük biçimde bulunan diyalojik açıklığı özümsemeye çalışan demokrasi mücadelesinin ve sanayileşmenin tarihidir.

EK OKUMA ÖNERİLERİ

1. Sosyolojinin Kökenleri

Sosyoloji tarihi üzerine en kapsamlı çalışmalardan birisi (Szacki, 1979), sosyolojik düşüncenin gelişmesini Platon ve Aristoteles felsefesi, Rönesans düşüncesi ve Vico'daki entellektüel kökenlerinden alıp, Mead, Mannheim ve Parsons gibi modern toplum teorisyenlerine kadar izlemektedir. Mauss (1962), Nisbet (1967), Fletcher (1972, 1973) ile Hawthorn (1976) genel tarihçeler ve özgün yorumlar sunarlarken, Aron (1965, 1968) Montesquieu'den Weber'e kadar belli başlı sosyolojik simaları incelemektedir. Coser (1971) özellikle sosyoloji teorisini toplumsal bağlam ve biyografiyle ilişkilendirmesi nedeniyle değerlidir.

Shils (1980) sosyolojideki temel geleneeklerin geniş kapsamlı bir yorumunu sunarken, sosyoloji tarihi üzerine denemelerin değerli bir derlemesini Bottomore ve Nisbet'de (1979) bulabilirsiniz.

Aydınlanma felsefesi ve onun toplumsal düşünceyle, Montesquieu ve Ferguson gibi erken dönem sosyologlarla ilişkisi hakkındaki en kapsamlı çalışma Gay'in (1967, 1970) çalışmasıdır.

Vico'nun başlıca yapıtı İngilizceye çevrilmiştir (Vico, 1948). Bununla ilgili iyi bir tartışmayı Berlin'de (1976) bulabilirsiniz. Cahnman (1981) ise Vico, Hobbes ve Tönnies arasındaki ilişki üzerinde durmaktadır.

Montesquieu (1949), F. Neumann'ın derinlikli bir sunuş yazısıyla sunulmaktadır.

Chitnis (1977) İskoç Aydınlanması'na ilişkin genel bir değerlendirme içerirken, Swingewood (1970) ile Therborn (1976) özgün olarak sosyolojik boyutları analiz etmektedirler. Ferguson'un *Essay*'i yeniden yayınlanmışken (1966), Millar'ın *Mertebe Farklarının*

Kökeni Lehmann'ın (1960) derlemesi içinde yer almaktadır. Ferguson'ın sosyolojiye katkısı üzerine iyi bir tartışma için Kettler (1965) ile MacRae'ye (1969) bakabilirsiniz. Ferguson, Kames, Robertson ve Millar'ınkiler dahil olmak üzere çeşitli yazıların yararlı bir derlemesi de Schneider'indir (1967).

2. Sanayileşme ve Sosyolojik Pozitivizmin Yükselişi

Pozitivizme ilişkin yararlı tarih çalışmaları arasında Simon (1963), Giddens (1977, 1. Bölüm) ve Halfpenny'ninkiler (1982) sayılabilir. Fransız Devrimi'nin sosyolojinin gelişmesiyle ilişkisi Nisbet (1967) ile Gouldner'de (1971) tartışılmaktadır. Nisbet'in sosyolojiyi muhafazakâr düşünceyle özdeşleştiren tezinin bir eleştirisi Giddens'ta (1977, 6. Bölüm) yapılmaktadır.

Saint-Simon'un toplum teorisiyle ilgili yazıları iki derlemede (Ionescu, 1976; Taylor, 1975) çevrilmiştir. Saint-Simon'un gerek on dokuzuncu yüzyıl sosyolojisiyle gerekse sosyalizmle ilişkisini Durkheim (1958), Aydınlanma'yla ilişkisini ise Manuel (1962) irdelemiştir. Hayek (1955) Saint-Simon'un ve Comte'un çalışmalarının modern totalitarizmin ve metodolojik kollektivizmin temellerini attığı yorumunu getirirken, Bell (1976) de Saint-Simon bağlamında sanayi toplumu kavramının kaynakları üzerinde durmaktadır.

Comte'un çalışmaları on dokuzuncu yüzyılda İngilizceye çevrilmiştir (Comte, 1896, 1877). Onun ilk denemeleri de yakın bir zamanda yayınlanmıştır (Fletcher, 1974). Comte'un sosyolojik ve felsefi yazılarını kapsayan iki yararlı seçki Andreski (1978) ile Thompson'un (1976) derlemeleridir. Fletcher (1972) sempati duyan bir görüşü benimserken, Marcuse (1954) Comte'un sosyolojisi karşısında eleştirel bir Marksist perspektif geliştirmektedir. J.S. Mill'in çalışması da hâlâ okunmaya değerdir (Mill, 1961). Comte'un on dokuzuncu yüzyıl istatistiği ve toplumsal araştırmalarla ilişkisini ortaya koyan kısa ve anlaşılır bir metin Halfpenny'nin (1982) çalışmasıdır.

J.S. Mill için Fletcher (1972) ile Feuer'e (1976) bakabilirsiniz. Mill'in *Mantık Sistemi* kolayca bulunabilir ve onun iyi, yakın zamandaki bir baskısını Fletcher (Mill, 1976) yayına hazırlamıştır.

Spencer'ın hacimli çalışmalarını en özlü biçimde tanıtan metin, popüler olmuş olan *Sosyoloji İncelemesi*'dir (Spencer, 1965). Spencer'ın kollektivizme karşı çıkışı, toplum biliminde organizma analojisini savunuşu en iyi şekilde denemeleriyle ortaya konmaktadır (Spencer, 1969a). Spencer'ın çalışmalarından seçmeler, Carneiro (1967), Andreski (1971) ve Peel'de (1972) bulunabilir. Spencer'ın çalışmalarıyla ilgili olan ve onu konformist olmayan İngiliz bağlamına yerleştiren en kapsamlı tartışma Peel'dedir (1971). Evrimcilik üzerine daha geniş bir tartışma Burrow'un (1966) metniyken, Hirst (1976) de evrimciliği eleştirel bir açıdan değerlendirmektedir.

3. Marksizm: Kapitalist Gelişmeye İlişkin Pozitif Bir Bilim

Marx ve Engels'in toplu çalışmaları şimdilerde yayınlanmaktadır (Marx-Engels, 1975), ancak, *Komünist Manifesto, Fransa'da İç Savaş* ve *Louis Bonaparte'ın On Sekizinci Brumaire*'i dahil olmak üzere en önemli yazılarının birçoğunu içeren iki ciltlik yararlı bir baskı (Marx ve Engels, 1962) daha önce de kitap haline getirilmiştir. *Kapital* (Marx, 1976-1980), *Grundrisse* (Marx, 1973) ve politik yazıların (Marx, 1974-1976) Penguin baskıları da hararetle tavsiye edilebilir.

Marx'ın ve Engels'in yazılarından seçmeleri Bottomore'da (1964a), ilk çalışmalarının seçmelerini de Bottomore ve Rubel (1961) ile McLennan'da (1980a) bulabilirsiniz.

Marksizmle ilgili en derinlikli ve uyarıcı çalışma Kolakowski'nin (1981), daha sempatiyle yaklaşan bir dizi deneme de McLellan'ındır (1983). Hegelci, hümanist Marx'ı en iyi savunan çalışmalardan birisi olarak Avineri'yi (1968) gösterebiliriz. Cohen (1978), Marx'ın bilimsel projesinin temelini yabancılaşmadan ziyade üretim tarzı gibi kavramların oluşturduğunu ileri sürerek Marksizmin hümanist özünü reddetmekte; fikirlerin ve öznenin rolünü en aza indirerek toplumsal gelişmede teknolojinin rolünü vurgulamaktadır. Diğer anti-hümanist yorumlar Althusser (1969, 1971) ile Hindess ve Hirst'dür (1975). Bu yapıtlar, *Grundrisse*'in ve onun önceki ve sonraki çalışmalarla ilişkisi üzerine kapsamlı bir analizi içeren

Rosdolsky'yle (1977) birlikte okunmalıdır.

Marx'ın sosyolojiyle ilişkisi için Gouldner (1980), Bottomore ve Nisbet (1979), Therborn (1976) ve Worsley'e (1982) bakabilirsiniz. Schumpeter (1961) de hâlâ okunmaya değerdir.

4. Pozitivizm Eleştirisi-I: Durkheim

Durkheim'ın sosyolojisinin gelişmesinin genel toplumsal ve entellektüel arkaplanı Lukes (1973) ile Clark'ta (1973) irdelenmektedir. Wolff'un (1964) derlemesinde ise Durkheim'ın sosyolojisini şekillendiren toplumsal ve politik bağlamla ilgili çeşitli denemeler yer almaktadır.

Durkheim'ın en önemli çalışmalarının hepsi İngilizceye çevrilmiştir. *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*'nın (Durkheim, 1982) yeni bir baskısında, onun metodoloji ve sosyoloji teorisi üzerine kaleme aldığı bazı makaleleri de vardır. Durkheim'ın diğer çalışmaları arasında, intihar incelemesi (Durkheim, 1952), felsefe ve toplum kuramındaki çalışmaları (Durkheim, 1953, 1964, 1965), ekonomik örgütlenme çalışması (Durkheim, 1964, yeni çeviri 1984), meslekler (Durkheim, 1957), din (Durkheim, 1961), sosyolojinin öncüleri (Durkheim, 1958, 1965) hakkındaki incelemeleri sayılabilir.

Durkheim'in çalışmalarından seçmeleri Giddens (1972b), Bellah (1973), Traugott (1978) ve Thompson'da (1985) bulabilirsiniz.

Durkheim'ın on dokuzuncu yüzyıl pozitivizmiyle ilişkisi üzerine en kapsamlı analiz hâlâ Parsons'un (1961a) çalışmasıdır. Değerli tartışmaları içeren diğer yapıtlar Coser (1971), Giddens (1971) ve Aron'unkilerdir (1968). Durkheim'in toplum teorisinin çağdaş bilimle ilişkisi Hirst'ün (1975), çağdaş Fransız Marksizmiyle ilişkisi Llobera'nın (1981) yapıtında tartışılmış, politik teorisi ise Giddens'ta (1977) çok iyi kavranmış biçimde analiz edilmiştir.

Douglas (1967), Durkheim'ın resmi Fransız intihar istatistiklerinden yararlanmasının fenomenolojik bir eleştirisini yapmıştır. Bu argüman Pope (1978) ve Taylor'la (1982) birlikte okunmalıdır.

5. Pozitivizm Eleştirisi-II: Toplumsal Eylem

Toplum teorisinde anlama (*verstehen*) geleneğinin iyi ve genel bir değerlendirmesi için Rickman'a (1967), on dokuzuncu yüzyılın sonları ile yirminci yüzyılın başlarındaki toplumsal düşüncede pozitivizme gösterilen tepkiye ilişkin uyarıcı bir tarihsel ve eleştirel yaklaşım için de Hughes'a (1959) bakabilirsiniz. Outhwaite'in (1975) metni kısa, anlaşılır ve eleştirel bir çalışmadır.

Dilthey (1976) yararlı bir seçkidir ve Gardiner'de (1959) önemli bir deneme yer almaktadır. Rickert'ın başlıca yapıtı da bulunabilmektedir (1962). Alman sosyolojisi için Aron'a (1964) bakabilirsiniz. Baumann (1978), Dilthey'dan Parsons'a kadar hermeneutik geleneği değerlendirmektedir.

Formel sosyolojinin gelişmesi Aron (1964) ve Szacki'de (1979, 12. Bölüm) tartışılmaktadır. Tönnies'in başlıca yapıtı kolayca bulunabilmektedir (Tönnies, 1963) ve onun çalışmalarıyla ilgili olarak iki de iyi seçki vardır (Tönnies, 1971, 1974).

Simmel'in metinlerinin pek çoğunun İngilizce çevirisi artık mevcuttur: Tarih üzerine ilk incelemesi (Simmel, 1977), yorumcu sosyoloji (Simmel, 1980), çatışma (Simmel, 1956), kültürün gelişmesinde paranın rolü (Simmel, 1978), modern kültür teorisi (Simmel, 1957) alanlarındaki çalışmaları ile denemelerinden hazırlanan seçkiler (Wolff, 1950, 1965). Simmel'le ilgili en yeni inceleme Frisby'nindir (1981). Sorokin (1928, s.501-505) onun hakkında olumsuz bir görüşü savunmaktadır. Durkheim'ın değerlendirmesine Coser'de (1965) yeniden yer verilmiştir.

Weber'in başlıca çalışmalarının hepsinin İngilizce çevirisi vardır: Yorumcu sosyoloji üzerine (Weber, 1968), metodolojik denemeler (Weber, 1949, 1975, 1977), uzmanlaşmış tarihler (Weber, 1923, 1976), din incelemeleri (Weber, 1968, 1951, 1952, 1958a). Runciman (1978) ile Gerth ve Mills (1948) Weber'in metinlerinden hazırlanan yararlı seçkilerdir. Bendix (1963), Giddens (1971), MacRae (1974), Stammler (1971), Wrong (1970), Parkin (1986) ve Albrow'da (1990) da Weber'in yapıtlarıyla ilgili genel tartışmaları bulabilirsiniz.

Protestan etiği üzerine eleştirel yayınlar müthiş derecede fazladır, ama iyi ve yakın zamanlarda yapılan bir inceleme olarak Mars-

hall'ı (1982) sayabiliriz. Samuelson (1961) bu konuda olumsuz bir argüman ileri sürmektedir.

Pareto'nun başlıca yapıtları dört cilt halinde İngilizceye çevrilmiştir (Pareto, 1963). Onun Durkheim ve Weber'le ilişkisini anlatan klasik çalışma, Pareto'nun sosyolojisini eylem teorisiyle ve iradecilikle zorla yakınlaştırmaya uğraşan Parsons'un (1961a) metnidir. Ona sempatiyle yaklaşan diğer metinler Sorokin (1928) ile Lopreato'nundur (1975, 1981).

6. Sınıf Sosyolojisi ve Tahakküm

Marx'ın tahakküm üzerine yazıları kolayca bulunabilir (Marx ve Engels, 1962, 1971). Marx'ın devlet üzerine ilk dönem yazıları ve Hegel eleştirisi için Bottomore'u (1964) incelemelisiniz. Marx'ın Bakunin'in *Devletçilik ve Anarşi* adlı kitabı üzerine yazıları onun *Politik Yazılar*'ının (Marx, 1974-1976) Penguin basımında yer almaktadır.

Kolakowski (1981, I. Cilt), Marx'ın merkezileşme kavramıyla ilgili iyi ve eleştirel bir analizdir. Ayrıca Therborn (1976) ile McLellan'ın (1983) çalışmaları da ilgiye değerdir.

Weber'in sınıf ve tahakküm konularındaki yazılarına kolayca ulaşabilirsiniz: Weber (1968), "Yeniden İnşa Edilmiş Bir Almanya'da Parlamento ve Yönetim" adlı önemli denemeyi de kapsayan üç ciltten oluşmaktadır. "Sosyalizm" ve "Bir Meslek Olarak Politika" adlı denemeleri de Gerth ve Mills'tedir (1948).

Mommsen (1974), Beetham (1974) ve Giddens'da (1972) Weber'in politikası ve tahakküm kavramı ayrıntılı biçimde tartışılmaktadır. Therborn (1976) Marksist bir eleştiri sunmaktadır. Weber'in Marksizmle ilişkisi çok çeşitli yerlerde tartışılmış olmakla birlikte, özellikle Lowith (1982), Aron (1968) ve Giddens (1971, 1977) bunlar içinde en iyileridir.

Seçkinler konusunda Mosca'ya (1939) ve Michels'e (1962) bakabilirsiniz.

7. Marksizm ve Sosyoloji

McLellan (1983), Marx'tan sonraki Marksizmin gelişmesi üzerine anlaşılır ve eleştirel bir metindir. Kolakowski'den (1981, 1. Cilt) hiçbir koşulda vazgeçilemez. Anderson (1976), kısa ve özgün bir metindir.

Bernstein (1963), revizyonist tartışmanın temel metnidir. Sorel'in belli başlı teorik yazılarının İngilizce çevirisi vardır (Sorel, 1950, 1969). Horowitz (1961), Marksizmin çözülmesini işleyen önemli bir denemedir. Horowitz'in Marksizm ve revizyonizm tartışması üzerine denemelerinin iyi bir seçkisi vardır (Sorel, 1976). Labriola'nın denemeleri de çevrilmiştir (1967, 1980) ve Kolakowski'de (1981, 2. Cilt, VIII. Bölüm) bununla ilgili iyi bir tartışma vardır.

Gramsci'nin yazılarının pek çoğu yakınlarda İngilizceye çevrilmiş ve üç cilt halinde yayınlanmış durumdadır (Gramsci, 1971, 1977, 1978). Bunlarda Buharin ve sosyoloji üzerine önemli bir eleştiriyi (1971), hegemonya formülasyonunun ilk defa ortaya atıldığı, Güney Sorunu üzerine denemesini (1978) bulabilirsiniz.

Lukács'ın Buharin eleştirisini de kapsayan ilk politik yazılarıyla (1972) diyalektik ve tarih üzerine zorlu denemelerine (1971) ulaşılabilir.

Gouldner (1973), pek eleştirmemekle birlikte, Lukács'ın kavramlarının modern sosyoloji açısından önemini; Kilminster (1979) ise Gramsci, Lukács ve Frankfurt Okulu'nun Marx'ın toplumsal düşüncesiyle ilişkisini tartışmaktadır.

Avusturyalı Marksistlerin yazılarından hazırlanmış yararlı bir seçki vardır (Bottomore ve Goode, 1978). Hilferding'in başlıca yapıtının da şimdi çevirisi mevcuttur (Hilferding, 1980). Bottomore'da (1975), Lukács, Gramsci ve Avusturyalı Marksistlere referanslarla Marksizm ile sosyoloji arasındaki ilişkinin kısa ve özlü bir anlatımını bulabilirsiniz.

8. İşlevselcilik

Malinowski (1922) ile Radcliffe-Brown (1952) işlevselci antro-

polojik formülasyonları temsil ederken, Merton (1957) sosyolojik bir yaklaşım sunmaktadır. Gouldner'de (1973) işlevselci teoride karşılıklılık ve özerklik üzerine vazgeçilmez bir metin yer almaktadır. Diğer yararlı tartışmalar için Cohen (1968), Mulkay (1975), Rex (1961), Strasser (1976), Sztompka (1974), Craib (1984) ve Alexander'a (1985) bakabilirsiniz.

Parsons'un yazılarına kolayca ulaşılabilir: Toplumsal sistemle ilgili zorlu inceleme (1951), daha rahat okunabilen ve kışkırtıcı nitelikte olan denemelerle (Parsons, 1954, 1961b, 1964, 1967) keskin bir zıtlık içindedir. İlk olarak 1960'da yayınlanmış olan değişkenler modeliyle ilgili anahtar makale (Parsons,1967) ile toplumsal sistemi özlü biçimde ele alan teorik görüş (Parsons, 1961b) ilginçtir. Parsons ve Shils (1962) ile Parsons ve Smelser (1956), eylemi sistemler teorisiyle uzlaştırmaya çalışan zorlu metinlerdir. Parsons ve Bales (1955) de çekirdek ailenin sanayileşmeyle ilişkisini tartışmaktadır.

Parsons 1960'larda evrimci bir perspektif geliştirmişti: "Evrimci evrensel öğeler"le ilgili ilk açıklamalardan birisi Parsons (1967)'de, başka argümanlar ise diğer metinlerde (Parsons, 1966, 1971) yer almaktadır. Parsons'un son açıklamalarından birisi, sistematik ve iradeci bir toplumsal teori geliştirme girişimini özetlemekte ve kendi düşüncesinde gerek Durkheim'ın gerekse Freud'un (Freud'un "üst-belirleme" kavramına dikkat çekilmelidir) ne kadar önemli olduğunu ortaya koymaktadır (Parsons, 1981).

Parsons'un çalışmalarıyla ilgili eleştirel tartışmalar Black (1961), Gouldner (1971, İkinci Kısım), Menzies (1977), Mills (1959), Rocher (1974) ve Bourricaud'dur (1981).

Demerath ve Peterson (1967), işlevselciliği ve çatışmayı tartışan denemelerden oluşan değerli bir derlemedir. Coser (1956, 1967) çatışma sosyolojisi ile işlevselciliğin bir sentezini yapmaya girişirken, Lockwood (1964) zorlu ama oldukça yararlı bir denemede sistemi toplumsal bütünleşmeden ayırmaktadır.

İşlevselci katmanlaşma teorisi üzerine Aberle vd.'nin klasik bir metni Demerath ve Peterson'da (1967) yeniden basılmıştır. Davis'in ilk açıklamaları da bulunabilmektedir (Davis, 1949). Wrong (1976) ve Tumin (1968) bütün tartışmayı eleştirel bir bakış açısıyla ele almaktadırlar.

9. Benlik, Toplum ve Gündelik Yaşamın Sosyolojisi

Eylem teorisiyle ilgili başlıca metin Parsons'undur (1961a): Parsons'un daha kısa bir metni de vardır (1961b). Parsons (1978) daha genel bir bakışı yansıtmaktadır. Parsons'un psikolojiyi eylem teorisiyle bütünleştirme girişimi için onun Freud üzerine denemesine (Parsons, 1971b), psikolojik ve toplumsal yapıyla ilgili denemelerine (Parsons, 1964) bakabilirsiniz. Parsons'un kişilik teorisiyle ilgili yararlı tartışmalar ise Rocher (1974) ile Dawe'dedir (1979).

Freud'un yapıtları hem standart baskı (1953-) hem de Penguin baskısı (1977-) olarak bulunabilmektedir. Freud'un teorilerini en iyi biçimde sunan, herhalde giriş dersleri (Freud, 1977, 1. Cilt) ile cinsellik üzerine üç denemesidir (Freud, 1977, 7. Cilt). Bocock (1983) sosyolojik bir tartışmadır. Brown (1961) özlü bir sunuş içerirken, Wollheim (1971) ile Rieff (1965) de diğer yararlı tartışmalardır. Marcuse (1962) Marksist yorumu getirir. Jay (1973) ile Held (1980), Freud'un teorileri ile Frankfurt Okulu arasındaki ilişkiyi tartışmaktadırlar.

Cooley'in yazıları toplumsal etkileşim alanı konusunda önemli bir kaynaktır (Cooley, 1902, 1956) ve Coser'de (1971) etraflı biçimde tartışılmaktadır. Polonya köylülerini ele alan başlıca inceleme sosyoloji teorisi açısından çok değerlidir (Thomas ve Znaneicki, 1927). Mead'in çalışmaları kolayca bulunabilir (Mead, 1934, 1936, 1938) ve onlardan hazırlanan yararlı bir seçkide (Mead, 1964) Cooley üzerine yazdığı denemeyi de bulabilirsiniz.

Rock (1979), Simmel, Alman İdealizmi, Amerikan Pragmatizmi ile sembolik etkileşimciliğin oluşumu arasındaki karmaşık ilişkiyi irdeleyen değerli bir çalışmadır. Gouldner (1973, 11. Bölüm), Chicago sosyolojisinin büyük ölçüde romantik, sezgisel ve anti-rasyonalist olduğunu ileri sürmektedir. Goff (1980), Mead'in Marx konusundaki görüşlerini irdeleyen yakın dönemin bir analizidir. Blumer (1981) kısa ve iyi bir özettir.

Schutz'un başlıca metni İngilizcede mevcuttur (Schutz, 1972). Denemelerinden oluşan üç cilt (Schutz, 1962-1966) ile yaşam-dünyası ve anlam yapılarını konu alan iki incelemesi (Schutz, 1974, 1982) vardır. Outhwaite (1975) ile Heeran (1971), denemelerden oluşan kapsamlı birer derlemedir. Etnometodoloji konusunda ise

Garfinkel (1967), Heritage (1984), Giddens (1976) ile Sharrock ve Anderson'a (1986) bakabilirsiniz.

10. Eleştirel Teori, İdeoloji ve Modern Toplum

Mannheim'ın temel düşüncelerini en kolay bulabileceğiniz metin, muhafazakâr düşünce üzerine denemesinin (Mannheim, 1953) arkasından gelen ideoloji incelemesidir (Mannheim, 1960). Onun ilk denemeleri mevcuttur (Mannheim, 1952). Ayrıca çalışmalarından hazırlanan, Lukács'ın *Roman Teorisi*'nin değerlendirilmesini de kapsayan iyi bir seçkisi vardır (Wolff, 1971). Onun çalışmaları üzerine en rahat okunabilir metin olan Merton (1957), aynı zamanda Mannheim'ın yaklaşımını çok felsefi ve spekülatif bularak oldukça ağır biçimde eleştirmeye eğilimlidir. Daha ayrıntılı eleştirilerde Mannheim'ın epistemoloji eleştirisinin önemi vurgulanmaktadır (Simmonds, 1978). Popper (1963, 2. Cilt) ona karşı düşmanca bir tutumu benimsemektedir.

Scheler'in bazı yazılarının İngilizce çevirisi vardır (Curtis ve Petras, 1970). Scheler (1980) genel bir açıklama metnidir.

Mannheim'ın entellektüeller teorisine ilişkin iyi bir metin Heeran'ındır (1971). Simmonds (1978) ile Coser (1971)'de yararlı yorumlar vardır. Mannheim'ın entellektüeller üzerine ilk metinlerinden birisi (1960), 1933 yılında kaleme aldığı daha sonraki denemesiyle (Mannheim, 1956) birlikte okunmalıdır.

Frankfurt Okulu için Jay (1973, 1988), Kellner (1988), Slater (1977) ve Held'in (1980) metinlerine bakabilirsiniz. Connerton (1976) ile Bonner ve Kellner (1989) denemelerden oluşan iyi birer seçkidir. Horkheimer (1972, 1976) pozitivizm eleştirisini geliştirmiştir. Mannheim'ın demokratikleşme incelemesi (1956) de Frankfurt Okulu'nun kitle toplumu teorisi kapsamında okunmaya değerdir. Shils'in (1972) Frankfurt Okulu üzerine görüşleri düşmancadır.

Habermas'ın yazılarının İngilizce çevirileri kolayca bulunabilir: Bunlar, felsefi ve teorik incelemeler (Habermas, 1971), modern devlet ve kamusal alan teorisi çalışmaları (Habermas, 1976, 1974, 1979a) ile dil, iletişim ve tarihsel materyalizm çerçevesindeki incelemeleridir (Habermas, 1979b, 1984, 1989). Held (1980) Haber-

mas'ın düşüncesiyle ilgili mükemmel bir girişi oluştururken, Wellmer (1974) de Habermas'ın Frankfurt Okulu'nun eleştirel teorisini yeniden işleyişinin çıkardığı felsefi ve epistemolojik sorunları tartışmaktadır. Thompson ve Held (1982), Habermas'ın düşüncesinin bütün yönlerini tartışan denemelerden oluşan bir derlemedir.

11. Yapısalcılık

Piaget'in (1971) çalışması yapısalcılığa kısa ve anlaşılır bir giriş niteliğindedir. Saussure'ün konuşma metinleri de hemen her yerde bulunabilir (Saussure, 1974). Saussure'ün çalışmalarının ve onun toplum teorisi açısından öneminin iyi bir anlatımı Culler'de (1976) izlenebilir.

En önemli ilk yapısalcı çalışmaların İngilizce çevirileri vardır: Propp (1968), Bahtin (1968, 1973).

Kolayca bulunabilen Barthes'ın yazılarında kitle kültürü (Barthes, 1973) ve semiyolojinin (1967) ilk analizleri yer almaktadır. Culler (1983), Barthes'ın düşüncesini anlatan bilgilendirici bir çalışmadır. Goldmann'ın yapısalcılığa yaklaşımının en iyi ortaya konduğu metinler onun metodoloji ve teoriyle ilgili erken dönem incelemesi (Goldmann, 1969) ile Racine ve Pascal eksenindeki çalışmasıdır (Goldmann, 1964).

Althusser hakkında onun Marx üzerine ilk denemelerine (Althusser, 1969), *Kapital*'i çok titiz bir okumasına (Althusser, 1970), ideoloji ve devlet aygıtları üzerine denemelerine (Althusser, 1971, 1972, 1976) bakabilirsiniz. Althusserciliğin en geniş eleştirisi Thompson'da (1978), diğer analizler ise Kolakowski (1981, 3. Cilt) ile Lorraine'dedir (1979). Sınıfsal yapıyı irdeleyen diğer yapısalcı çalışmalar Poulantzas (1973, 1975) ile Hindess ve Hirst'dür (1975).

12. Modernlik, Sanayileşme ve Sosyoloji Teorisi

Ekonomik ve politik yapılara, teknolojiye ve bilime ilişkin olarak sanayi-sonrası toplum teorisini geliştiren Bell'dir (1976). Bell'in kitabı, Saint-Simon, Marx, Weber ve Sombart'ın çalışmalarında ortaya çıktığı biçimiyle sanayi toplumu kavramı üzerine değerli bir

analizi içermektedir. Sanayi-sonrası ve sanayi toplumunda kültür tartışması da daha sonraki uyarıcı bir kitapta (Bell, 1979) geliştirilmiştir. Eleştiriler için Ross'a (1974) ve mükemmel bir kaynakçası bulunan Kumar'a (1978) bakabilirsiniz. Sanayi-sonrası toplumuyla ilgili diğer çalışmalar Touraine (1971) ile Dahrendorf'undur (1959). Modernlik ve post-modernlik üzerine tartışmalar için Habermas (1990) ve Frisby (1985) yararlı başvuru kaynaklarıdır.

KAYNAKÇA

Adorno, T.W. (1989), "Society", Bonner ve Kellner'de.

Adorno, T.W. ve **Horkheimer** (1973), *Dialectic of Enlightenment* (Londra: Allen Lane). [Aydınlanmanın Diyalektiği I-II, çev. Oğuz Özügül, İstanbul: Kabalcı, 1995-1996]

Albrow, M. (1990), *Max Weber and the Construction of Social Theory* (Londra: Macmillan).

Alexander, J. (der.) (1985), *Neo-Functionalism* (Londra: Sage).

Althusser, L. (1969), *For Marx* (Londra: Allen Lane).

Althusser, L. (1970), *Reading Capital* (E. Balibar'la birlikte) (Londra: New Left Books). [Kapital'i Okumak, çev. Celal A. Kanat, İstanbul: Belge, 1995]

Althusser, L. (1971), *Lenin and Philosophy* (Londra: New Left Books). [Lenin ve Felsefe, çev. B. Aksoy v.d., İstanbul: İletişim, 1989]

Althusser, L. (1972), *Politics and History* (Londra: New Left Books).

Althusser, L. (1976) *Essays in Self-Criticism* (Londra: New Left Books).

Anderson, P. (1976), *Considerations on Western Marxism* (Londra: New Left Books).

Andreski, S. (der) (1971), *Herbert Spencer: Structure, Function and Evolution* (Londra: Nelson).

Andreski, S. (der) (1978), *The Essential Comte* (Londra: Croom Helm).

Aron, R. (1964), *German Sociology* (New York: Free Press).

Aron, R. (1965, 1968), *Main Currents in Sociological Thought*. 2 cilt (Londra: Weidenfeld and Nicolson). [Sosyolojik Düşüncenin Evreleri, çev. Korkmaz Alemdar, Ankara: Bilgi, 1986]

Avineri S. (1968), *The Social and Political Thought of Karl Marx* (Cambridge: Cambridge University Press).

Bahtin, M.M. (1968), *Rabelais and His World* (Londra: MIT Press).
Bahtin, M.M. (1973), *Marxism and Philosophy of Language* (V. Volosinov ismiyle yayınlanmıştır) (Londra: Academic Press).
Bahtin, M.M. (1986), *Speech Genres and Other Late Essays* (Austin: University of Texas Press).
Bales, R.F. ve **Shils, E.** (der.) (1962), *Working Papers in the Theory of Action* (New York: Harper Torchbooks).
Barthes, R. (1967), *Elements of Semiology* (Londra: Cape).
Barthes, R. (1973), *Mythologies* (Londra: Paladin Books). [Çağdaş Söylenler, çev. Tahsin Yücel, İstanbul: HVY, 1990]
Baumann, Z. (1978), *Hermeneutics and Social Science* (Londra: Hutchinson).
Beetham, D. (1974), *Max Weber and the Theory of Modern Politics* (Londra: Allen and Unwin).
Bell, D. (1976), *The Coming of Post-Industrial Society* (Harmondsworth: Penguin Books).
Bell, D. (1979), *The Cultural Contradictions of Capitalism* (Londra: Heinemann).
Bellah, R. (der.) (1973). *Emile Durkheim on Morality and Society* (Chicago: University of Chicago Press).
Bendix, R. (1963), *Max Weber: An Intellectual Portrait* (Londra: Heinemann).
Bendix, R. ve **Roth, G.** (der.) (1971), *Scholarship and Partisanship: Essays on Max Weber* (Los Angeles: University of California Press).
Benton, T. (1977), *Philosophical Foundations of the Three Sociologies* (Londra: Routledge).
Berlin, I. (1976), *Vico and Herder* (Oxford: Oxford University Press).
Bernstein, E. (1963), *Evolutionary Socialism* (New York: Schoken Books).
Black, M. (der.) (1961), *The Social Theories of Talcott Parsons* (New Jersey: Prentice-Hall).
Blumer, H. (1969), *Symbolic Interactionism* (New Jersey: Prentice-Hall).
Blumer, H. (1981), "George Herbert Mead", Rhea (1981) içinde.
Bocock, R. (1976), *Freud and Modern Sociology* (Londra: Nelson).
Bocock, R. (1983), *Sigmund Freud* (Londra: Meuthen).
Bonner, S.E. ve **Kellner, D.** (der.) (1989), *Critical Theory and Society* (Londra: Routledge).
Bottomore, T.B. (der) (1964), *Marx: Early Writings* (Londra: Watts).

Bottomore, T.B. (1975), *Marxist Sociology* (Londra: Macmillan).
Bottomore, T.B. ve **Goode, P.** (der.) (1978), *Austro-Marxism* (Oxford: Oxford University Press).
Bottomore, T.B. ve **Nisbet, R.** (der.) (1979), *A History of Sociological Analysis* (Londra: Heinemann). [Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi, yay. haz. Mete Tunçay-Aydın Uğur, Ankara: Ayraç, 1997]
Bottomore, T.B. ve **Rubel, M.** (der.) (1961), *Karl Marx: Selected Writings in Sociology and Social Philosophy* (Harmondsworth: Penguin Books).
Bottomore, T.B. (1984), *The Frankfurt School* (Londra: Routledge). [Frankfurt Okulu, çev. Ahmet Çiğdem, Ankara: Vadi, 1997]
Bourricaud, F. (1981), *The Sociology of Talcott Parsons* (Londra: University of Chicago Press).
Bramson, L. (1961), *The Political Context of Sociology* (Princeton: Princeton University Press).
Brown, J.A.C. (1961), *Freud and the Post-Freudians* (Harmondsworth: Penguin Books).
Buci-Glucksmann, C. (1981), *Gramsci and the State* (Londra: Lawrence and Wishart).
Buckley, W. (1967), *Sociology and Modern Systems Theory* (New Jersey: Prentice-Hall).
Buharin, N. (1969), *Historical Materialism* (Ann Arbor: University of Michigan Press).
Burrow, J.W. (1966), *Evolution and Society* (Cambridge: Cambridge University Press).
Cahnman, W. (der.) (1973), *Ferdinand Tönnies: A New Evaluation* (Leiden: Brill).
Cahnman, W. (1981), "Hobbes, Toennies, Vico: Starting Points in Sociology," Rhea (1981) içinde.
Carnerio, R.L. (der.) (1967), *Herbert Spencer: The Evolution of Society* (Chicago: University of Chicago Press).
Cassirer, E. (1951), *The Philosophy of the Enlightenment* (Boston: Beacon Press).
Chitnis, A. (1977), *The Scottish Enlightenment* (Londra: Croom Helm).
Clarke, T.N. (1973), *Prophets and Patrons: The French University and the Emergence of the Social Science* (Cambridge: Harvard University Press).
Cohen, G.A. (1978), *Karl Marx's Theory of History: A Defence* (Ox-

ford: Oxford University Press).
Cohen, P. (1968), *Modern Social Theory* (Londra: Heinemann).
Comte, A. (1877), *System of Positive Polity* (Londra: Longmans Green).
Comte, A. (1896), *The Positive Philosophy* (Londra: Bell and Sons).
Connerton, P. (der.) (1976), *Critical Sociology* (Harmondsworth: Penguin Books).
Connerton, P. (1980), *The Tragedy of Enlightenment: An Essay on the Frankfurt School* (Cambridge: Cambridge University Press).
Cooley, C.H. (1902), *Human Nature and the Social Order* (New York: Charles Scribners).
Cooley, C.H. (1956), *Social Organisation* (New York: Schocken).
Coser, L.A. (1956), *The Functions of Social Conflict* (Londra: Routledge).
Coser, L.A. (der.) (1965), *George Simmel* (New Jersey: Prentice-Hall).
Coser, L.A. (1967), *Continuities in the Study of Social Conflict* (New York: Free Press).
Coser, L.A. (1971), *Masters of Sociological Thought* (New York: Harcourt Brace Jovanovich).
Craib, I. (1984), *Modern Social Theory* (Brighton: Harvester Press).
Croce, B. (1913), *Historical Materialism and the Economics of Karl Marx* (Londra: Howard Latimer).
Culler, J. (1976), *Saussure* (Londra: Fontana). [Saussure, çev. Berke Vardar, İstanbul: Afa, 1986]
Curtis, J.E. ve **Petras, J.** (der.) (1970), *The Sociology of Knowledge: A Reader* (Londra: Duckworth).
Dahrendorf, R. (1959), *Class and Class Conflict in Industrial Society* (Londra: Routledge).
Davis, K. (1949), *Human Society* (Londra: Routledge and Kegan Paul).
Davis, K. ve **Moore, W.** (1969), "Some Principles of Stratification," Heller, C. *Structured Social Inequality* (Londra: Collier-Macmillan) içinde.
Dawe, A. (1970), "The Two Sociologies," *British Journal of Sociology*, XXI, No:2 (Haziran).
Dawe, A. (1979), "Theories of Social Action," Bottomore ve Nisbet (1979) içinde.
Demerath, N. ve **Peterson, R.** (der.) (1967), *System, Change and Conflict* (New York: Free Press).

Dilthey, W. (1976), *Selected Writings* (Cambridge: Cambridge University Press).
Douglas, J. (1967), *The Social Meanings of Suicide* (Princeton: Princeton University Press).
Douglas, J. (der.) (1973), *Understanding Everyday Life* (Londra: Routledge).
Durkheim, E. (1952), *Suicide* (Londra: Routledge and Kegan Paul). [İntihar, çev. Özer Ozankaya, Ankara: TTK, 1986]
Durkheim, E. (1953), *Sociology and Philosophy* (Londra: Cohen and West).
Durkheim, E. (1957), *Professional Ethics and Civic Morals* (Londra: Routledge).
Durkheim, E. (1958), *Saint-Simon and Socialism* (Londra: Routledge).
Durkheim, E. (1961), *The Elementary Forms of the Religious Life* (Londra: Allen and Unwin).
Durkheim, E. (1964), *The Division of Labour* (New York: Free Press). Durkheim, E. (1965), *Montesquieu and Rousseau* (Ann Arbor: University of Michigan Press).
Durkheim, E. (1982), *The Rules of Sociological Method* (Londra: Macmillan). [Toplumbilimsel Yöntemin Kuralları, çev. Cemal Bali Akal, İstanbul: B/F/S, 1985]
Durkheim, E. ve **Mauss, M.** (1967), *Primitive Classification* (Londra: Routledge).
Easton, L.D. ve **Guddatt, K.** (der.) (1967), *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society* (New York: Anchor Books).
Engels, F. (1942), *The Origin of the Family, Private Property and State* (New York: International Publishers). [Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni, çev. Kenan Somer, Ankara: Sol, 1975]
Engels, F. (1954), *Anti-Duhring* (Londra: Lawrence and Wishart). [Anti-Dühring, çev. Kenar Somer, Ankara: Sol, 1975]
Ferguson, A. (1966), *An Essay on the History of Civil Society* (Edinburgh: Edinburgh University Press).
Feuer, L.S. (1976), "John Stuart Mill as a Sociologist," Robson J. ve Laine, M. (der.) *James and John Stuart Mill* (Toronto: University of Toronto Press) içinde.
Feuerbach, L. (1969), "Preliminary Theses on the Reform of Philosophy," *Arena*, No: 19.
Finer, S.E. (der.) (1966), *Vilfredo Pareto: Sociological Writings* (Lond-

ra: Pall Mall Press).
Fisher B.M. ve **Strauss, A.L.** (1979), "Interactionism," Bottomore ve Nisbet (1979) içinde.
Fletcher, R. (1972, 1973), *The Making of Sociology* (Londra: Nelson), 3 Cilt.
Fletcher, R. (der.) (1974), *The Crisis of Industrial Society: The Early Essays of Comte* (Londra: Heinemann).
Freud, S. (1953-), *Complete Works,* der. Strachey, J. (Londra: Hogarth Press).
Freud, S. (1977-), *Selected Works* (Harmondsworth: Penguin Books).
Frisby, D. (1981), *Sociological Impressionism: A Reassement of George Simmel's Social Theory* (Londra: Heinemann).
Frisby, D. (1985), *Fragments of Modernity* (Oxford: Polity Press).
Gane, M. (1988), *On Durkheim's Rules of Sociological Method* (Londra: Routledge).
Gardiner, P. (der.) (1959), *Theories of History* (New York: Free Press).
Garfinkel, H. (1967), *Studies in Ethnomethodology* (New Jersey: Prentice-Hall).
Gay, P. (1967, 1970), *The Enlightenment: An Interpretation* (Londra: Weidenfeld and Nicolson).
Gerth H.H. ve **Mills, C.W.** (der.) (1948), *From Max Weber* (Londra: Routledge). [Sosyoloji Yazıları, çev. Taha Parla, İstanbul: HVY, 1987]
Giddens, A. (1971), *Capitalism and Modern Social Theory* (Cambridge: Cambridge University Press).
Giddens, A. (1972a), *Politics and Sociology in the Thought of Max Weber* (Londra: Macmillan). [Max Weber Düşüncesinde Siyaset ve Sosyoloji, çev. Ahmet Çiğdem, Ankara: Vadi, 1992]
Giddens, A. (1972b), *Emile Durkheim: Selected Writings* (Cambridge: Cambridge University Press).
Giddens, A. (1976), *New Rules of Sociological Method* (Londra: Hutchinson).
Giddens, A. (1977), *Studies in Social and Political Theory* (Londra: Hutchinson).
Giddens, A. (1984), *The Constitution of Society* (Oxford: Polity Press).[Toplumun Kuruluşu, çev. Hüseyin Özel, Ankara: Bilim ve Sanat, 1988 içinde yayımlanacak]
Giddens, A. ve **Turner, J.** (der.) (1987), *Social Theory Today* (Oxford: Polity Press).

Giddens, A. (1987), *Social Theory and Modern Sociology* (Oxford: Polity Press).
Goff, T.W. (1980), *Marx and Mead* (Londra: Routledge).
Goldman, L. (1964), *The Hidden God* (Londra: Routledge).
Goldman, L. (1969), *The Human Sciences and Philosophy* (Londra: Cape).
Gouldner, A. (1971), *The Coming Crisis of Western Sociology* (Londra: Heinemann).
Gouldner, A. (1973), *For Sociology* (Londra: Allen Lane).
Gouldner, A. (1980), *The Two Marxisms* (Londra: Macmillan).
Gramsci, A. (1971), *Selections from the Prison Notebooks* (Londra: Lawrence and Wishart). [Hapishane Defterleri, çev. Adnan Cemgil, İstanbul: Belge, 1986]
Gramsci, A. (1977, 1978), *Selections from the Political Writings* (Londra: Lawrence and Wishart).
Habermas, J. (1971), *Knowledge and Human Interests* (Londra: Heinemann). [Bilgi ve İnsansal İlgiler, çev. Celal A. Kanat, İstanbul: Küyerel, 1997]
Habermas, J. (1976), *Legitimation Crisis* (Londra: Heinemann).
Habermas, J. (1979), *Communication and the Evolution of Society* (Londra: Heinemann).
Habermas, J. (1984, 1989), *The Theory of Communicative Action*, 2 Cilt (Oxford: Polity Press).
Habermas, J. (1990), *The Philosophical Discourse of Modernity* (Oxford: Polity Press).
Halbwachs, M. (1970), *The Causes of Suicide* (Londra: Routledge).
Halfpenny, P. (1982), *Positivism and Sociology* (Londra: Allen and Unwin).
Hawthorn, G. (1976), *Enlightenment and Despair: A History of Sociology* (Cambridge: Cambridge University Press).
Hayek, F. (1955), *The Counter-Revolution of Science* (New York: Free Press).
Heeran, J. (1971), "Karl Mannheim and the Intellectual Elite," *British Journal of Sociology*, Cilt 22, No:1 (Mart).
Heeran, J. (1973), "Alfred Schutz and the Sociology of Common-sense Knowledge," Douglas (1973) içinde.
Held, D. (1980), *Introduction to Critical Theory* (Londra: Hutchinson).
Heritage, J. (1984), *Garfinkel and Ethnomethodology* (Oxford: Polity

Press).
Hilferding, R. (1980), *Finance Capital* (Londra: Routledge). [Finans Kapital, çev. Yılmaz Öner, İstanbul: Belge, 1995]
Hindess, B. ve **Hirst, P.** (1975), *Pre-Capitalist Economic Formations* (Londra: Routledge).
Hirst, P.Q. (1975), *Durkheim, Bernard and Epistemology* (Londra: Routledge).
Hirst, P.Q. (1976), *Social Evolution and Sociological Categories* (Londra: Allen and Unwin).
Horkheimer, M. (1972), *Critical Theory* (New York: Seabury Press).
Horkheimer, M. (1976), "Traditional and Critical Theory," Connerton (1976) içinde.
Horowitz, I.L. (1961), *Radicalism and the Revolt against Reason* (Londra: Routledge).
Horton, J. (1964), "The De-humanisation of Alienation and Anomie," *British Journal of Sociology*, Cilt XV, No:4 (Aralık).
Hughes, H.S. (1959), *Consciousness and Society* (Londra: MacGibbon and Kee).
Ionescu, G. (der.) (1976), *The Political Thought of Saint-Simon* (Oxford: Oxford University Press).
Jay, M. (1973), *The Dialectical Imagination* (Londra: Heinemann). [Diyalektik İmgelem, çev. Ünsal Oskay, İstanbul: Ara, 1989]
Jay, M. (1988), *Fin-De-Siècle Socialism* (Londra: Routledge).
Kahn, J.S. ve **Llobera, J.** (der.) (1981), *The Anthropology of Pre-Capitalist Societies* (Londra: Macmillan).
Kautsky, K. (1983), *Selected Political Writings* (Londra: Macmillan).
Kellner, D. (1989), *Critical Theory, Marxism and Modernity* (Oxford: Polity Press).
Kettler, D. (1965), *The Social and Political Thought of Adam Ferguson* (Columbus: University of Ohio Press).
Kilminster, R. (1979), *Praxis and Method: A Sociological Dialogue with Lukács, Gramsci and the Early Frankfurt School* (Londra: Routledge and Kegan Paul).
Kolakowski, L. (1981), *Main Currents in Marxism*, 3 Cilt (Oxford: Oxford University Press).
Kolko, G. (1960), "Max Weber on America," *History and Theory*, 1.
Krygier, M. (1979), "Saint-Simon, Marx and the Non-Governed Society," Brown, R. (der.) *Bureaucracy* (Londra: Arnold).
Kumar, K. (1978), *Prophecy and Progress* (Harmondsworth: Penguin

Books).
Labriola, A. (1967), *Essays on the Materialist Conception of History* (New York: Monthly Review Press).
Labriola, A. (1980), *Socialism and Philosophy* (Washington: Telos Press).
Lash, S. (1990), *Sociology of Postmodernism* (Londra: Routledge).
Lehmann, W. (der.) (1960), *John Millar of Glasgow* (Glasgow: Glasgow University Press).
Levine, D. (der.) (1971), *Simmel: On Individuality and Social Forms* (Chicago: University of Chicago Press).
Levine, D. (1981), "Sociology's Quest for the Classics: The Case of Simmel," Rhea (1981) içinde.
Lévi-Strauss, C. (1968, 1977), *Structural Anthropology* (Londra: Allen Lane).
Lively, J. (der.), *The Works of Joseph de Maistre* (Londra: Allen and Unwin).
Llobera, J. (1981), "Durkheim, the Durkheimians and their Collective Misrepresentation of Marx," Kahn ve Llobera (1981) içinde.
Lockwood, D. "Social Integration and System Integration," Zollschan ve Hirsch (1964) içinde.
Lopreato, J. (1975), *The Sociology of Pareto* (Morristown: General Learning Press).
Lopreato, J. (1981), "Vilfredo Pareto: Socio-Biology, System and Revolution," Rhea (1981) içinde.
Lorraine, J. (1979), *The Concept of Ideology* (Londra: Hutchinson).
Lowith, K. (1982), *Karl Marx and Max Weber* (Londra: Allen and Unwin).
Luckmann, T. (der.) (1978), *Phenomenology and Sociology* (Harmondsworth: Penguin Books).
Lukács, G. (1971), *History and Class Consciousness* (Londra: Merlin Press).
Lukács, G. (1972), *Political Writings: 1919-1929* (Londra: New Left Books).
Lukes, S. (1973), *Emile Durkheim: His Life and Work* (Londra: Allen Lane).
Lukes, S. (1977), *Essays in Social Theory* (Londra: Macmillan).
MacRae, D.G. (1969), "Adam Ferguson," Raison (1969) içinde.
MacRae, D.G. (1974), *Weber* (Londra: Fontana). [Weber, çev. Nur Vergin, İstanbul: Afa, 1985]

Malinowski, E. (1922), *Argonauts of the Western Pacific* (New York: Dutton).
Mannheim, K. (1952), *Essays in the Sociology of Knowledge* (Londra: Routledge).
Mannheim, K. (1953), *Essays in Sociology and Social Psychology* (Londra: Routledge).
Mannheim, K. (1956), *Essays in the Sociology of Culture* (Londra: Routledge).
Mannheim, K. (1960), *Ideology and Utopia* (Londra: Routledge).
Mannheim, K. (1982), *Structures of Thinking* (Londra: Routledge).
Manuel, F. (1962), *The Prophets of Paris* (New York: Harper).
Marcuse, H. (1954), *Reason and Revolution* (New York: Humanities Press). [Us ve Devrim, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 1989]
Marcuse, H. (1962), *Eros and Civilisation* (New York: Vintage Books). [Eros ve Uygarlık, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 1985]
Marcuse, H. (1964), *One Dimensional Man* (Londra: Routledge). [Tek Boyutlu İnsan, çev Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 1986]
Marshall, G. (1982), *In Search of the Spirit of Capitalism* (Londra: Hutchinson).
Martindale, D. (1960), *The Nature and Types of Sociological Theory* (Londra: Routledge).
Marx, K. (1957, 1958, 1962), *Capital* (Londra: Lawrence and Wishart). [Kapital, çev. Alaattin Bilgi, Ankara: Sol, 1975]
Marx, K. (1961), *The Poverty of Philosophy* (Londra: Lawrence and Wishart). [Felsefenin Sefaleti, çev. Ahmet Kardam, Ankara: Sol, 1975]
Marx, K. (1963), *Economic and Philosophical Manuscripts* (Londra: Lawrence and Wishart). [1844 Elyazmaları, çev. Kenan Somer, Ankara: Sol, 1993]
Marx, K. (1964-1972), *Theories of Surplus Value,* 3 Cilt (Londra: Lawrence and Wishart).
Marx, K. (1971), *A Contribution to the Critique of Political Economy* (Londra: Lawrence and Wishart).
Marx, K. (1973), *Grundrisse* (Harmondsworth: Penguin Books). [Grundrisse, çev. Sevan Nişanyan, İstanbul: Birikim, 1979]
Marx, K. (1974-1976), *Marx: Political Writings,* 3 Cilt (Harmondsworth: Penguin Books).
Marx, K. (1976-1980), *Capital,* 3 Cilt (Harmondsworth: Penguin Books).
Marx ve **Engels** (1956), *The Holy Family* (Londra: Lawrence and Wis-

hart).
Marx ve **Engels** (1962), *Selected Works* (Londra: Lawrence and Wishart). Bu, iki ciltlik bir baskıdır.
Marx ve **Engels** (1964), *The German Ideology* (Londra: Lawrence and Wishart). [Alman İdeolojisi, çev. Hüseyin Boz, İstanbul: Taban, 1976]
Marx ve **Engels** (1971), *On The Paris Commune* (Londra: Lawrence and Wishart).
Marx ve **Engels** (1975-), *Collected Works* (Londra: Lawrence and Wishart). Marx ve Engels'in toplu yapıtlarının bu, ilk eksiksiz İngilizce basımı içinde *Capital* de yer alacak ve tamamlandığında 50 cilt olacaktır.
Marx ve **Engels** (tarihsiz), *Selected Correspondence* (Londra: Lawrence and Wishart).
Mauss, H. (1962), *A Short History of Sociology* (Londra: Routledge).
McLellan, D. (1969), *The Young Hegelians and Karl Marx* (Londra: Macmillan).
McLellan, D. (1973), *Karl Marx: His Life and Thought* (Londra: Macmillan).
McLellan, D. (der.) (1980a), *The Thought of Karl Marx* (Londra: Macmillan).
McLellan, D. (1980b), *Marxism after Marx* (Londra: Macmillan).
McLellan, D. (der.) (1983), *Marx: The First Hundred Years* (Londra: Fontana).
Mead, G.H. (1934), *Mind, Self and Society* (Chicago: University of Chicago Press).
Mead, G.H. (1936), *Movements of Thought in the Nineteenth Century* (Chicago: University of Chicago Press).
Mead, G.H. (1938), *The Philosophy of the Act* (Chicago: University of Chicago Press).
Mead, G.H. (1964), *On Social Psychology* (Chicago: University of Chicago Press).
Meisel, J.H. (1962), *The Myth of the Ruling Class: Gaetano Mosca and the Elite* (Ann Arbor: University of Michigan Press).
Meisel, J.H. (der.) (1965), *Pareto and Mosca* (New Jersey: Prentice-Hall).
Menzies, K. (1977), *Talcott Parsons and the Social Image of Man* (Londra: Routledge and Kegan Paul).
Merleau-Ponty, M. (1973), *The Adventures of the Dialectic* (Londra: Heinemann).

Merton, R.K. (1957), *Social Theory and Social Structure* (New York: Free Press).
Michels, R. (1962), *Political Parties* (New York: Collier-Macmillan).
Mill, J.S. (1961), *Auguste Comte and Positivism* (Ann Arbor: University of Michigan Press).
Mill, J.S. (1976), *A System of Logic* (der. Fletcher, R.) (Londra: Nelson).
Mills, C.W. (1956), *The Power Elite* (New York: Oxford University Press). [İktidar Seçkinleri, çev. Ünsal Oskay, Ankara: Bilgi, 1987]
Mills, C.W. (1959), *The Sociological Imagination* (New York: Oxford University Press).
Montesquieu (1949), *The Spirit of the Laws* (New York: Haffner).
Montesquieu (1965), *Considerations on the Greatness of the Romans and their Decline* (New York: Free Press).
Mommsen, W. (1974), *The Age of Bureaucracy: Perspectives on the Political Sociology of Max Weber* (Oxford: Blackwell).
Mosca, G. (1939), *The Ruling Class* (New York: McGraw Hill).
Mouffe, C. (der.) (1978), *Gramsci and Marxist Theory* (Londra: Routledge).
Mouzelis, N.P. (1991), *Back to Sociological Theory* (Londra: Macmillan).
Mulkay, M. (1975), *Functionalism, Exchange and Theoretical Strategy* (Londra: Routledge and Kegan Paul).
Munch, R. (1987), *Theory of Action* (Londra: Routledge).
Munch, R. (1988), *Understanding Modernity* (Londra: Routledge).
Oberschall, A. (der.) (1972), *Empirical Social Research in Germany 1848-1914* (New York: Harper and Row).
Ollman, B. (1971), *Alienation: Marx's Theory of Man in Capitalist Society* (Cambridge: Cambridge University Press).
Outhwaite, W. (1975), *Understanding Social Life: The Method called Verstehen* (Londra: Allen and Unwin).
Pareto, V. (1963), *The Mind and Society: A Treatise on General Sociology* (New York: Dover).
Pareto, V. (1965), *The Rise and Fall of Elites* (Towata: Bedminster Press) (ilk kez 1901'de yayınlanmıştır).
Parkin, F. (1982), *Max Weber* (Londra: Routledge).
Parsons, T. (1951), *The Social System* (New York: Free Press).
Parsons, T. (1954), *Essays in Sociological Theory* (New York: Free Press).

Parsons, T. (1955), *Family, Socialisation and Interaction Process* (Bales, R.F. ile birlikte) (Londra: Routledge and Kegan Paul).
Parsons, T. (1961a), *The Structure of Social Action* (New York: Free Press).
Parsons, T. (1961b), *Structure and Process in Modern Societies* (New York: Free Press).
Parsons, T. (der.) (1961c), *Theories of Society* (New York: Free Press).
Parsons, T. (1961d), "The Point of View of the Author," Black (der.) (1961) içinde.
Parsons, T. (1964), *Social Structure and Personality* (New York: Free Press).
Parsons, T. (1966), *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives* (New Jersey: Prentice-Hall).
Parsons, T. (1967), *Sociological Theory and Modern Society* (New York: Free Press).
Parsons, T. (1971a), *The System of Modern Societies* (New Jersey: Prentice-Hall).
Parsons, T. (1971b), "The Interpretation of Dreams by Sigmund Freud," *Daedalus,* Cilt 103, s.91-96.
Parsons, T. (1978), *Action Theory and the Human Condition* (New York: Free Press).
Parsons, T. (1981), "Revisiting the Classics," Rhea (der.) (1981) içinde.
Parsons, T. (1989), "A Tentative Outline of American Values," *Theory, Culture and Society,* Cilt 6, No:4.
Parsons, T. ve **Shils, E.** (1962), *Toward a General Theory of Action* (New York: Harper).
Parsons, T. ve **Smelser, N.** (1956), *Economy and Society* (New York: Free Press).
Peel, J.D.Y. (1971), *Herbert Spencer: The Evolution of a Sociologist* (Londra: Heinemann).
Peel, J.D.Y. (der.) (1972), *Herbert Spencer on Social Evolution* (Chicago: University of Chicago Press).
Piaget, J. (1971), *Structuralism* (Londra: Routledge). [Yapısalcılık, çev. Füsun Akatlı, Ankara: Dost, 1982]
Pope, W. (1978), *Durkheim's Suicide* (Chicago: University of Chicago Press).
Popper, K. (1963), *The Open Society and its Enemies,* 2 Cilt (Londra: Routledge). [Açık Toplum ve Düşmanları, 2 cilt, çev. Mete

Tunçay/Harun Rızatepe, İstanbul: Remzi, 1989]
Poulantzas, N. (1973), *Political Power and Social Classes* (Londra: New Left Books). [Siyasal İktidar ve Toplumsal Sınıflar, çev. Şen Süer-L. Fevzi Topaçoğlu, İstanbul: Belge, 1992]
Poulantzas, N. (1975), *Classes in Contemporary Socialism* (Londra: New Left Books).
Propp, V. (1968), *Morphology of the Fairy Tale* (Austin: University of Texas Press). [Masalın Biçimbilimi, çev. Mehmet Rifat-Sema Rifat, İstanbul: B/F/S, 1985]
Radcliffe-Brown, A.R. (1952), *Structure and Function in Primitive Society* (Londra: Routledge).
Raison, T. (der.) (1969), *Founding Fathers of Social Science* (Harmondsworth: Penguin Books).
Rex, J. (1961), *Key Problems of Sociological Theory* (Londra: Routledge).
Rhea, B. (der.) (1981), *The Future of the Sociological Classics* (Londra: Allen and Unwin).
Rickert, H. (1962), *Science and History* (New York: Van Nostrand).
Rickman, H.R. (1967), *Understanding and the Human Sciences* (Londra: Heinemann).
Rieff, P. (1965), *Freud: The Mind of a Moralist* (Londra: Methuen).
Ringer, F. (1969), *The Decline of the German Mandarins: The German Academic Community 1890-1933* (Cambridge: Harvard University Press).
Rocher, G. (1974), *Talcott Parsons and American Sociology* (Londra: Nelson).
Rock, P. (1979), *The Making of Symbolic Interactionism* (Londra: Macmillan).
Rosdolsky, R. (1977), *The Making of Marx's Capital* (Londra: Pluto Press).
Runciman, W. (der.) (1978), *Weber: A Selection* (Cambridge: Cambridge University Press).
Sahay, A. (der.) (1971), *Max Weber and Modern Sociology* (Londra: Routledge).
Salamon, L. (1981), *The Sociology of Political Praxis* (Londra: Routledge).
Samuelson, K. (1961), *Religion and Economic Action* (Londra: Heinemann).
Saussure, F. (1974), *Course in General Linguistics* (Londra: Fontana).

[Genel Dilbilim Dersleri, çev. Berke Vardar, Ankara: Birey ve Toplum, 1985]

Sayer, D. (1978), *Marx's Method* (Hassocks: Harvester Press).

Scheler, M. (1980), *Problems of a Sociology of Knowledge* (Londra: Routledge).

Schneider, L. (der.) (1967), *The Scottish Moralists on Human Nature and Society* (Chicago: University of Chicago Press).

Schumpeter, J. (1961), *Capitalism, Socialism and Democracy* (Londra: Allen and Unwin).

Schutz, A. (1962-1966), *Collected Papers,* 3 Cilt (The Hangue: Mouton).

Schutz, A. (1972), *Phenomenology of the Social World* (Londra: Heinemann).

Schutz, A. (1974), *The Structures of Life World* (T. Luckmann'la birlikte) (Londra: Heinemann).

Schutz, A. (1978), "Phenomenology and the Social Sciences," "Some Structures of the Life World," Luckmann (der.) (1978) içinde.

Schutz, A. (1982), *Life Forms and Meaning Structures* (Londra: Routledge).

Schwendinger, H. ve **H.**, *The Sociologists of the Chair* (New York: Basic Books).

Sharrock, W. ve **Anderson, B.** (1986), *The Ethnomethodologists* (Londra: Routledge).

Shils, E. (1972), *The Intellectuals and the Powers* (Chicago: University of Chicago Press).

Shils, E. (1975), *Centre and Periphery* (Chicago: University of Chicago Press).

Shils, E. (1980), *The Calling of Sociology* (Chicago: University of Chicago Press).

Simmel, G. (1956), *Conflict and the Web of Group Affiliations* (New York: Free Press).

Simmel, G. (1957), *Philosophic Culture* (New York: Putnam).

Simmel, G. (1968), *The Conflict in Modern Culture and Other Essays* (New York: Columbia University Press).

Simmel, G. (1977), *The Problems of a Philosophy of History* (New York: Free Press).

Simmel, G. (1978), *The Philosophy of Money* (Londra: Routledge).

Simmel, G. (1980), *Essays in Interpretation in the Social Sciences* (Manchester: Manchester University Press).

Simmonds, A.P. (1978), *Karl Mannheim's Sociology of Knowledge* (Oxford: Oxford University Press).
Simon, W.M. (1963), *European Positivism in the Nineteenth Century* (New York: Cornell University Press).
Slater, P. (1977), *The Origin and Significance of the Frankfurt School* (Londra: Routledge). [Frankfurt Okulu: Kökeni ve Önemi; çev. Ahmet Özden, İstanbul: B/F/S, 1989]
Smith, A. (1976), *Theory of Moral Sentiments* (Glasgow: Glasgow University Press).
Smith, A. (1970), *Wealth of Nations* (Harmondsworth: Penguin Books).
Sombart, W. (1967), *Luxury and Capitalism* (Ann Arbor: University of Michigan Press). [Aşk, Lüks ve Kapitalizm, çev. Necati Açа, Ankara: Bilim ve Sanat, 1998]
Sorel, G. (1950), *Reflections on Violence* (New York: Free Press).
Sorel, G. (1969), *The Illusions of Progress* (New York: Cornell University Press) (Berkeley: University of Califomia Press).
Sorel, G. (1976), *From George Sorel: Essays in Socialism and Philosophy* (New York: Oxford University Press).
Sorokin, P. (1928), *Contemporary Sociological Theories* (New York: Harper and Row).
Spencer, H. (1965), *The Study of Sociology* (New York: Free Press).
Spencer, H. (1969a), *Man versus the State* (Harmondsworth: Penguin Books).
Spencer, H. (1969b), *Principles of Sociology* (der. Andreski) (New York: Macmillan).
Stammler, O. (der.) (1971), *Max Weber and Sociology Today* (Oxford: Blackwell).
Strasser, H. (1976), *The Normative Structure of Sociology* (Londra: Routledge).
Swingewood, A. (1970), "The Origins of Sociology: The Case of the Scottish Enlightenment," *British Journal of Sociology* (Haziran).
Szacki, J. (1979), *History of Sociological Thought* (Londra: Aldwych).
Sztompka, P. (1974), *System and Function* (New York: Academic Press).
Tagliocozzo, G. (1983), *Vico and Marx* (Londra: Macmillan).
Tawney, R.H. (1926), *Religion and the Rise of Capitalism* (Londra: Allen and Unwin).
Taylor, K. (der.) (1975), *Saint-Simon: Selected Writings on Science,*

Industry and Social Organisation (Londra: Croom Helm).
Taylor, S. (1982), *Durkheim and the Study of Suicide* (Londra: Macmillan).
Therborn, G. (1976), *Science, Class and Society* (Londra: New Left Books).
Thomas, W.I. ve **Znaniecki, F.** (1927), *The Polish Peasant in Europe and America,* 2 Cilt (Chicago: University of Chicago Press).
Thompson, E. (1978), *The Poverty of Theory* (Londra: Merlin Press). [Teorinin Sefaleti, çev. A. Fethi Yıldırım, İstanbul: Alan, 1994]
Thompson, J.B. ve **Held, D.** (der.) (1982), *Habermas: Critical Debates* (Londra: Macmillan).
Thompson, K. (der.) (1976), *Auguste Comte: The Foundations of Sociology* (Londra: Nelson).
Thompson, K. (der.) (1985), *Readings from Emile Durkheim* (Londra: Routledge).
Tiryakin, A.E. (1979), "Emile Durkheim," Bottomore ve Nisbet (1979) içinde.
Tönnies, F. (1963), *Community and Association* (Londra: Routledge and Kegan Paul).
Tönnies, F. (1971), *On Sociology: Pure, Applied and Empirial,* der. **Cahmann, W.J.** ve **Meberle, R.** (Chicago: University of Chicago Press).
Tönnies, F. (1974), *On Social Ideas and Ideologies* (New York: Harper and Row).
Touraine, A. (1971), *The Post-Industrial Society* (Londra: Wildwood House).
Traugott, B. (1978) (der.), *Durkheim on Institutional Analysis* (Chicago: University of Chicago Press).
Tumin, M. (1968), *Social Stratification: The Forms and Functions of Social Inequality* (New Jersey: Prentice-Hall).
Turner, B. (1981), *For Weber* (Londra: Routledge).
Vico G. (1948), *The New Science,* ed. Bergin, T. ve Frisch, M. (New York: Comell University Press).
Weber, M. (1923), *General Economic History* (Londra: Allen and Unwin).
Weber, M. (1930), *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (Londra: Allen and Unwin). [Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu, çev. Zeynep Gürata, Ankara: Ayraç, 1997]
Weber, M. (1949), *The Methodology of the Social Sciences* (New York: Free Press).

Weber, M. (1951), *The Religion of India* (New York: Free Press).
Weber, M. (1952), *Ancient Judaism* (New York: Free Press).
Weber, M. (1954), *On Law in Economy and Society* (New York: Free Press).
Weber, M. (1958b), *The City* (New York: Free Press).
Weber, M. (1963), *The Sociology of Religion* (Boston: Beacon Press).
Weber, M. (1964), *The Theory of Social and Economic Organisation* (New York: Free Press). [Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı, çev. Özer Ozankaya, Ankara: İmge, 1995]
Weber, M. (1968b), *Economy and Society*, 3 Cilt (Towata: Bedminster Press).
Weber, M. (1975), *Roscher and Knies: The Logical Problems of Historical Economics* (New York: Free Press).
Weber, M. (1976), *The Agrarian Sociology of Ancient Civilisations* (Londra: New Left Books).
Weber, M. (1977), *Critique of Stammler* (New York: Free Press).
Wellmer, A. (1974), *Critical Theory of Society* (New York: Herder and Herder).
Wesolowski, W. (1980), *Classes, Strata and Power* (Londra: Routledge).
Wolff, K. (der.) (1950), *The Sociology of Georg Simmel* (New York: Free Press).
Wolff, K. (der.) (1964), *Emile Durkheim: Essays on Sociology and Philosophy* (New York: Harper and Row).
Wolff, K. (der.) (1965), *Simmel: Essays on Sociology, Philosophy and Aesthetics* (New York: Harper and Row).
Wolff, K. (der.) (1971), *From Karl Mannheim* (New York: Oxford University Press).
Wollheim, R. (1971), *Freud* (Londra: Fontana).
Worsley, P. (1982), *Marx and Marxism* (Londra: Routledge).
Wright, E.O. (1978), *Class, Crisis and the State* (Londra: New Left Books).
Wrong, D. (der.) (1970), *Max Weber* (New Jersey: Prentice-Hall).
Wrong, D. (1976), *Skeptical Sociology* (Londra: Heinemann).
Znaniecki, F. (1965), *The Social Role of the Man of Knowledge* (New York: Harper and Row).
Zeitlin, I. (1968), *Ideology and the Development of Sociological Theory* (New Jersey: Prentice-Hall).
Zollschan, G.R. ve **Hirsch, W.** (der.) (1964), *Explorations in Social Change* (Londra: Routledge).

AD DİZİNİ

Adler, M. 256, 259
Adorno, T.W. 261, 333, 337-40, 342, 344
Althusser, L. 347, 357-363
Aristoteles, 21-23, 25, 30, 36
Aron, R. 371

Bacon, F. 49
Baccaccio, 352
Bahtin, M.M. 18, 345, 350-55
Bakunin, M. 217
Balzac, H. 59
Barthes, R. 347, 356-57
Bartok, B. 239
Bauer, O. 256
Baxter, R. 189
Bell, D. 371-75
Bentham, J. 298
Bernstein, E. 173
Bloch, E. 260-62
Blumer, H. 314
Bonald, L. 52-55, 59, 60
Buharin, N. 255-58
Burke, E. 52, 55

Calvin, J. 189
Comte, A. 15, 21, 27, 46, 49, 53, 54-71, 72-76, 80
Condorcet, J. 59, 61, 63
Cooley, C. 269, 311
Coser, L. 290-92
Croce, B. 246, 250

Dahrendorf, R. 371
Darwin, C. 74-75, 233
Davis, K. 269-71, 275, 293-96
Descartes, R. 26, 49
Dewey, J. 310
Diderot, D. 33
Dilthey, W. 159-164, 166, 324
Durkheim, E. 29, 60, 71, 80, 123-159, 172, 198, 265-268, 302

Enfantin, B.P. 81
Engels, F. 83-84, 96-99, 116-18

Ferguson, A. 21, 28, 33, 47, 48, 51, 60, 81, 99, 120, 367
Feuerbach, L. 86-88, 117
Fourier, C. 81-84
Franklin, B. 189
Freud, S. 303-308, 313, 340

Gall, F.J. 60, 73
Garfinkel, H. 320-21
Giddens, A. 148, 366, 370
Goldmann, L. 239, 355-56
Gouldner, A. 271

Gramsci, A. 240, 245-49, 249-54, 334
Gumplowicz, L. 290

Habermas, J. 339-44, 374-77
Halbwachs, M. 157
Hegel, G.W.F. 27, 86-88, 105, 109, 120, 212, 213, 245, 325
Hilferding, R. 256
Hobbes, T. 21, 23, 144
Horkheimer, M. 261, 333-39
Hume, D. 33-36, 47
Husserl, E. 314-16

Ionesco, G. 55-56

Kant, I. 17, 166, 316
Kautsky, K. 173
Korsch, K. 333
Kristeva, J. 347

Labriola, A. 236-38, 246
Lacan, J. 347
Lassalle, F. 129
Le Play, F. 60
Lenin, V.I. 236, 245-46
Leroux, P. 82
Lévi-Strauss, 347
Lipset, S.M. 371
Locke, J. 21, 23, 25
Lukács, G. 240-45, 254-60, 334, 357
Lukes, S. 149
Luther, M. 187

Maistre, J. 52-55, 59, 60
Malinowski, B. 265-67
Malthus, T. 103
Mannheim, K. 323, 324-32
Marcuse, H. 260, 338-42
Marx, K. 15, 17, 84-119, 146, 181, 205, 207-19, 280- 288
Mead, G. H. 301, 308-14
Merleau-Ponty, M. 260
Merton, R.K. 272-75, 281-87
Michels, R. 147, 223-26
Mill, J.S. 60, 71-80, 81, 123
Millar, J. 21, 28, 32, 37-40
Mills, C.W. 371
Montesquieu, C.L. 21, 25, 28-33, 34, 367
Moore, W. 293-97
Mosca, G. 147, 225-30
Mouzelis, N.P. 344-45
Mussolini, B. 198

Nietzsche, F. 174, 370

Owen, R. 82-83

Park, R. 269
Pareto, V. 147, 197-205, 249, 252, 298
Parsons, T. 267-70, 272, 273, 274, 276-281, 287-293, 297-303
Peel, J.D.Y. 79
Piaget, J. 340, 341
Plato 21, 22, 23
Plekhanov, G. 234
Poulantzas, N. 347
Propp, V. 350

Rabelais, 351-52
Radcliffe-Brown, A.R. 265, 266, 267
Renner, K. 256
Ricardo D. 100-103
Rickert, H. 159, 162-163
Robertson, W. 42
Rousseau, J.-J. 23-24, 33, 48

Saint-Simon, H. 45, 54-59, 81, 143,

146, 207
Sartre, J.-P. 240
Saussure, F. 348-350, 352
Scheler, M. 323, 324
Schutz, A. 314-319
Simmel, G. 17, 79, 164-72, 191-97
Small, A. 269
Smith, A. 28, 36-39
Sofokles, 307
Sombart, W. 17, 184
Sorel, G. 238-42

Taine, H. 131
Tarde, G. 130
Thomas, W.I. 269
Thompson, E.P. 359
Tacqueville, A. 207
Tönnies, F. 129-32, 165-66
Tracy, D. 96
Troeltsche, E. 190
Trotsky, L. 230, 344
Turgot, J. 59

Veblen T. 283, 286
Vico, G. 17, 25-28, 47, 240
Voltaire, F. 34, 47

Weber, A. 329
Weber, M. 17, 172-78, 191-97, 219-22, 223-31
Wesley, J. 189
Windleband, W. 159

Znaniecki, F. 309



sosyolojik düşüncenin kısa tarihi

Alan Swingewood

Bilim ve Sanat