

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

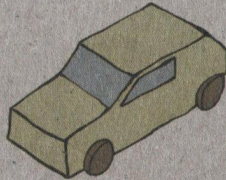
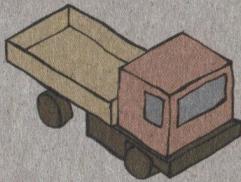
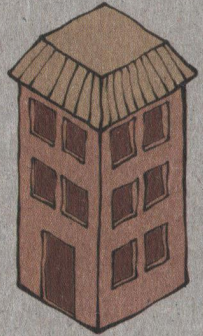
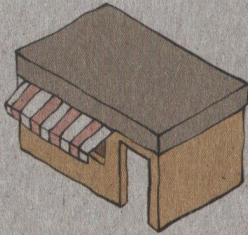
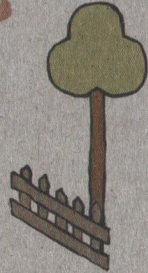
Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

KOPLOW

HA
BI
TUS



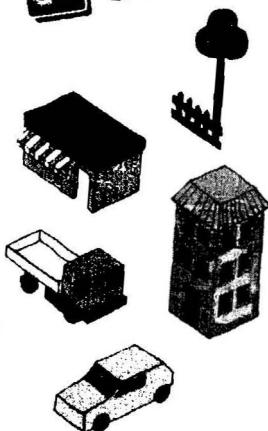
DEREK
SAYER
DAVID
FRISBY

Kitabın Adı: Toplum **Kitabın Orjinal Adı:** Society **Yazar:** David Frisby ve Derek Sayer
Çevirmen: Batuhan Bekmen **Editör:** Ahmet Bekmen **Yayın Hakları:** © 1986, D. Frisby,
D. Sayer/Ellis Horwood Limited. Kitabın tüm hakları saklıdır. [Taylor & Francis Group bünyesindeki
Routledge tarafından İngilizce yapılan basımından izin alınmıştır.] © Habitus Yayıncılık, 2013
Kapak Tasarım: Ahmet Söğütüoğlu **Sayfa Tasarım:** Nejat Ünlü **Baskı ve Cilt:** Sena Ofset
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok No: 4 NB7-9-11 Topkapı - İstanbul
Sertifika No: 12064 • Tel: 212 613 03 21 **ISBN:** 978-605-4630-56-1 **1. Baskı:** 2017, İstanbul
Habitus Yay. Rek. Tek. Tur. Eğitim San. Tic. Ltd. Şti.: Kemankuş Mah. Mumhane Cad.
No: 39/39 Karaköy 34425 Beyoğlu - İstanbul • Tel: 212 244 48 87 • Sertifika No: 18067
e-posta: info@habituskitap.com **web:** www.habituskitap.com



TOPLUM

DEREK
SAYER
DAVID
FRISBY



ÇEVİREN
BATURAN DEKMEK

Derek Sayer Yazar

Profesör. Lancaster Üniversitesi'nde kültürel tarih dersleri verdi. Çalışmaları arasında *Marx's Method* (1983), *The Great Arch* (Philip Corrigan'la birlikte, 1985), *Prague, Capital of the Twentieth Century* (2013) gibi birçok inceleme araştırma kitabının sahibidir. Kanada'da yaşıyor. *Soyutlamanın Şiddeti [Tarihsel Materyalizmin Analitik Temelleri]* kitabı Gül Çağalı Güven çevirisiyle 2012 yılında yayınevimizden çıkmıştır.

David Frisby Yazar

1944-2010 yılları arasında yaşamış sosyolog, yazar ve tarihçi. Glasgow Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü'nde 30 yıl boyunca ders vermiş ve profesör olarak görev yapmıştır. Walter Benjamin, Georg Simmel ve Siegfried Kracauer gibi isimler başta olmak üzere Alman toplumsal kuramı üzerine yaptığı çalışmaları ve modern metropoller üzerine incelemeleriyle tanınmıştır.

Batuhan Bekmen Çevirmen

1990 yılı, İstanbul doğumlu. Yıldız Teknik Üniversitesi'nde iktisat, Boğaziçi Üniversitesi'nde Çeviribilim eğitimi almıştır.

İçindekiler

Editörün Önsözü	7
Giriş	11
1. Toplum: Bir Kavramın Hikayesi	15
2. Nesne Olarak Toplum	41
Kendine Özgü Bir Gerçeklik Olarak Toplum	42
Bir Ahlaki Düzen Olarak Toplum	51
3. Kayıp Kavram Olarak Toplum	64
Simmel Sosyolojisi ve Toplumlaşma	65
Weber Sosyolojisi ve Toplumsal Eylem	79
4. Fikir ve İdeal Olarak Toplum	88
Durkheim'a Dönüş: Représentations Collectives	88
Winch: Fikir Olarak Toplum	93
Eleştirel Kuram: Aşkın Bir İdeal Olarak Toplum	98
5. İkinci Bir Doğa Olarak Toplum	108
Bir Toplumsal İlişkiler Seti Olarak Toplum	108
Bir Maddi İlişkiler Ağı Olarak Toplum	115
Bir Tarihsel Süreç Olarak Toplum	126
Bir İllüzyon Olarak Toplum	130
Sonuç: Tartışmaya Açık Sorular	142
Önerilen Okumalar	149

EDİTÖRÜN ÖNSÖZÜ

Uzun ve köklü tarihi boyunca birçok özgün düşünürü kendisine çekmiş olan sosyoloji içerisinde, toplum fikri gibi asli bir kavram etrafında temel bir anlaşma olmaması dikkat çekicidir. *Shorter Oxford English Dictionary*, toplum teriminin sosyolojik biçimdeki ilk kullanımının ('kişinin çevresindekilerle kurduğu birlik') tarihi olarak 1531 yılını işaret eder. Yani, toplumun bir terim olarak kullanılışı sosyolojik düşüncenin Hobbes ve Vico'nun eserleriyle beraber ortaya çıkışından en az yüzyıl öncesine dayanmasına rağmen, toplum fikri üzerine varılmış genel bir uzlaşma hâlen mevcut değildir.

Yaygın olarak bilindiği üzere, sosyolojinin ilgilendiği konuları klasik felsefe içerisinde açıkça görmek mümkündür. İnsan toplumunun nasıl oluşturulduğu ve yeniden üretildiği meseleleri Platon ve Aristoteles'e hiç de uzak değildi. Bu meselenin Batı siyasi düşüncesi içerisinde, klasik dönemden günümüze uzanan bir şekilde kök salmış olması, toplum kavramının neden bu denli başat bir tartışma alanı olarak süregeldiğinin anlaşılmasını daha da zorlaştırmaktadır. David Frisby ve Derek Sayer'in çalışmalarında belirtildiği üzere, tüm sosyolojik analiz biçimlerinde toplumu ya kayıp ya da bariz bir kavram olarak alan bir dizi modelle karşılaşmak mümkündür. Birey-üstü bir oluşumun varlığını reddeden yaklaşımlar bile, aktörlerin bu oluşumlara nasıl bir anlam yüklediklerini hesaba katmak durumundadırlar. Bunları kurmaca olarak kabul etmek, aktörlerin yüklediği anlamların ve niyetlerinin önceliğini reddetmek ve metodolojik bireycilik bakış açısının sahiplendiği mantıksal düzlemin altını oymak olacaktır.

'Toplum' hakkında düşünmek, bir sosyoloğu etnometodologların sosyolojinin 'temel' meseleleri olarak addedecekleri sorulara doğrudan yöneltir. Bu, kısmen, toplum kavramı üzerinde ve bu kavramın sosyoloji içerisinde gerekli mi yoksa yanıltıcı bir role mi sahip olduğu hususunda neden bir fikir birliğine varılamadığı sorularını da yanıtlar.

David Frisby ve Derek Sayer'in, bu kitapla kendilerine tamamlanması imkansız bir görev biçtikleri söylenebilir. Zira sosyoloji bilimi bünyesinde kullanılan farklı toplum kavramlarının tümüne genel bir bakış sağlamak, kumsaldaki kum tanelerini saymaya çalışmakla benzer bir uğraştır. Bu anlamda, kitaplarının başarısı toplum kavramsallaştırmasının etrafındaki belli başlı soruları dikkatli bir şekilde sınırlandırmalarında yatmaktadır. Bu çalışmada yaptıkları -hem de gayet iyi yaptıkları- insanlara ait toplumsal yapıları kolektif varlıklar olarak düşünmenin gerçekçi olarak mümkün olduğu, nispeten kısıtlı yolları ortaya koymuş olmalarıdır. Çalışmada, insani toplumsal yapıların kolektif oluşumlar olarak alındığı düşünce biçimlerinin, görece daha sınırlı sayıda incelenmesinin gerçekçi bir olasılık dahilinde mümkün olduğu yöntemler sıralanmıştır. Mevcut meseleye bu şekilde yaklaşılması, beraberinde bir başka temel kavramsallaştırmayı, kendi başına bir kavram olarak toplumun tarihsel özgünlüğünün kavramsallaştırılmasını getirir. Toplumun, hem toplumsal biçim hem de kavram olarak özellikle modern olduğunu iddia etmek, bu biçim üzerine düşünmeyi, çağdaş kapitalist (ve kaçınılmaz bir biçimde sosyalist) toplum üzerine düşünmekte temellendirir.

Toplum kavramının belirgin şekilde çağdaş olan bir toplumsal biçimin ortaya çıkışıyla yakın bağlar taşıdığını öne süren Frisby ve Sayer, bu yolla modern profesyonel sosyolojinin açık veya uzlaşya dayalı bir toplum anlayışı olmadan genel anlamda nasıl idare edebildiğini de göstermektedir. Birkaçı hariç tüm sosyologları bu seviyede bir kuram geliştirmekten alıkoyan şey toplum fikriyle işaret edilen soyutlamanın ta kendisidir. Bu seviyede düşünebilmek için gerekli olan kuramsal fikirler, yakın nesiller içerisinde yalnızca Parsons tarafından üretilebilmiştir. Ancak, detaylıca incelendiğinde Parsons'ın çoğu çalışmasında toplumun değil, toplumsal olma koşullarının kavramsallaştırıldığı görülebilir. Toplumsal sistem kavramı nihayetinde

bir toplum tanımı değil, mikrodan makroya, her seviyedeki toplumsal ilişkilerin bağlantılı olma durumuyla ilgili bir kavrayıştır.

Bu kitap, sosyolojinin asli kuramsal boyutlarının anlaşılabilmesi adına bir esas altyapı sunmaktadır. Kavramın ortaya çıkışı ile modern toplumun doğduğu şartlar arasında bağlantı kuran Frisby ve Sayer, modern sosyolojinin kilit kavramları üzerine mevcut olan literatüre özgün bir katkı sağlıyor.

Peter Hamilton

GİRİŞ

Bu çalışmada, sosyolojinin bir disiplin olarak temellendirilmesi bağlamında, toplum kavramının yeniden değerlendirilmesini tartışmak niyetindeyiz. Bir toplum kuramının merkezî konumda olduğu hiçbir çağdaş sosyoloji çeşitlemesinin bulunmaması, sosyoloji ve toplumsal kuramın klasik temellendirmelerine geri dönülmesinin gerekliliğini ortaya koymaktadır. Ancak bu çalışma, toplum kavramına dair bazı erken dönem fikirlerin özetlendiği ilk bölüm haricinde, bir toplum kavramı kronolojisi olarak okunmamalıdır.

Bu çalışmayla asıl amaçlanan, topluma dair kilit kavramlar arasından modern sosyoloji için hâlen önem teşkil edenlerin tasvir edilmesidir. Toplumun algılanma şekilleri, hatta toplumun kavramsal temelleri arasında yer almayan terimler dahi sosyolojik analiz ve araştırmanın nasıl yürütüleceğini önemli derecede etkilemektedir. Sosyolojinin nesne olarak toplumu almadığı yerde, toplumun yerini neyin aldığı sorusunun gündeme getirilmesi gereklidir. Bu bağlamda, toplumun bir başka kavrama, örneğin bir toplumsal sisteme indirildiği anlayışlar inceleme dışı bırakılmıştır. Bu noktada en göze çarpan örnek olarak, Parsons'ın toplumun 'özel bir tür toplumsal sistem olduğu' savı verilebilir. Bununla beraber, 'Toplum nedir?' sorusunu ileri sürmemiş olmalarına rağmen, cevabı üzerine çok daha az düşünülen 'Toplum nasıl mümkün olur?' sorusunu soran anlayışlar incelemeye dahil edilmiştir. 'Toplum nedir?' sorusu ortadan kaybolsa dahi, toplum kavramının daha tehditkar bir maske altında geri dönecek olması makul bir önermedir. Toplumsal etkileşimler ve

rol kuramına odaklanan sosyolojiler, içinde faaliyet gösterdikleri parametrelerin, kuramsal çıkış noktalarınca varsayılan, şeyleşmiş bir toplum anlayışına ait oldukları gerçeğiyle nahoş bir şekilde yüzleşmek durumunda kalmışlardır. ‘Aşırı toplumsallaşmış’ insan kavramı, toplumu kavramsallaştırmayı seçen kuramlarla sınırlı kalmamıştır.

‘Toplum nedir?’ veya ‘Toplum nasıl mümkün olur?’ sorularına cevap bulmaya çalışanlar sosyolojik girişim açısından önemli kalmaya devam eden meselelerle yüzleşmek durumunda kalmışlardır: Gerçeklik [facticity] ile yapıyı, eyleyeni, niyetlilik [intentionality] ile anlamı ve toplumsal fenomenlerin incelenmesinde tarihselliği nasıl kavramak gerekir? Toplumu makbul bir şekilde kavramsallaştıracak tüm yaklaşımların bu sorunlarla başa çıkabilmesi gerekir. Ancak, sosyoloji içerisinde çeşitli gelenekler bu sorun alanlarının biri veya diğeryiyle özdeşleşmiş olarak veya bunlardan bir veya en fazla iki tanesinin tatmin ediciliği şeklinde ele alınmasıyla değerlendirilmişlerdir.

Bu çalışma, toplumun doğasına ilişkin meselelerin çözüme ulaştırılması adına atılan belli başlı adımları incelemektedir. Son iki yüz yıl boyunca sosyoloji içerisinde ortaya atılan tüm olasılıkları kapsayıcı bir araştırma olduğu iddiasında bulunmamakta, toplum kavramının tasvir edilmesinin önünde duran tüm sorunları tartışmaya ya da çözüme ulaştırmaya çalışmamaktadır. Çalışmada üç ana sorun alanı ele alınmıştır. Bunlardan ilki, toplumun gerçekliği savını öne sürerek, sosyolojiyi toplum kavramı çerçevesinde temellendiren girişimdir. İkincisi, sosyolojinin etkileşim biçimlerini (Simmel) veya toplumsal eylemleri (Weber) konu alan çalışmalar ve bunları takip eden gelişmeler içerisinde temellendirilmesidir. Burada toplum (Simmel tarafından düzenleyici bir ilke olarak kullanılmaya devam edilse de) bir nesne olarak ekseriyetle yoktur [absent] ve sosyoloji, bireylerin toplumsal eylemleri ve etkileşimleriyle eylem ve etkileşimlerindeki anlam ve güdülenmeleri inceler görünmektedir. Başka bir deyişle, toplum, her birine bireysel anlamlar yüklenen bir toplumsal eylemler ve etkileşimler kümesi hâline gelir. Bu sorun alanları arasında belki de en karmaşığı olan üçüncüsü ise bir fikir ve ideal olarak toplumu ele almaktadır. İnsani eylemleri koşullandıran bir kolektif düşünce olarak toplum, Durkheim’in son dönem eserlerinde ve elbette ki Peter Winch’in bir ideal iç ilişkiler seti olarak aldığı toplum anlayışında

görülebilir. Farklı bir bakış açısından, toplum, karşı-gerçekçi bir şekilde, toplumun tüm ütöpik kavramsallaştırmalarında bir ideal olarak ortaya çıkar. Bu bağlamda, tüm iletişim ve etkileşimlerde ideal bir cemaat/toplum var kabul ettiğimizi öne süren Eleştirel Kuramdaki güncel gelişmeler incelenecektir. Son olarak, Marx'ın, tadil edilmiş biçimi içerisinde toplumu bir nesne olarak tanıyan ve eyleyen [agency] ile tarihselliğe gereken önemi atfedebilen bir eleştirel toplum anlayışı geliştirme çabaları ele alınacaktır. Çalışma, bir toplum kuramının geliştirilmesine dair cevaplanmayı bekleyen bir dizi soruyu takiben sonlanmaktadır.

TOPLUM: BİR KAVRAMIN HİKAYESİ

İnanılanın aksine Antik Yunan'da topluma karşılık gelen ayrı bir kelime kullanılmamış olması, dönemin Yunan filozoflarının toplum üzerine düşünce üretmediği anlamına gelmez. 'Sosyolojinin' bir terim olarak ortaya çıkışı ise bu dönemden iki bin yıl sonrasına, Auguste Comte'un 1838 tarihli çalışmalarına dayanır. Comte'un bu terimi tarih henüz 1824'ü gösteriyorken, toplumla ilgili şahsi düşünceleriyle bağlantılı olarak da kullandığı bilinmektedir. Comte'un daha önceki önerisi olan *physique sociale*'in [toplumsal fizik] yerini alan sosyoloji, takip eden dönemlerde topluma dair araştırmalarının ötesinde, toplumun bilimi olarak görülmeye başlanmıştır. Ne var ki sosyolojinin toplumbilim niteliğiyle anılması çok sürmemiş, yirminci yüzyılın başlangıcı Georg Simmel ve Max Weber gibi sosyologların toplumla olan özdeşliğinden koparılmış bir sosyoloji disiplini tesis etme yönündeki çabalarına sahne olmuştur. Toplumsal etkileşim ve eylem biçimlerini konu alan sosyoloji, toplumun bir parçası veya üyesi olma süreçleriyle ne kadar ilgilenirse ilgilensin, göreceğimiz üzere, toplum doğası kavramı disiplindeki merkezî konumunu kaybetmiştir.

'Sosyoloji nedir?' sorusuna getirilen cevaplarda, sosyoloji ve toplum araştırmaları arasında bir örtüşme olduğu -çoğunlukla yetersiz açıklamalarla da olsa- kabul edilmesine rağmen, bu kabulün oldukça yakın bir döneme dayandığı ve hatta büyük ölçüde hükümsüz kılındığı da açıktır. Açık olan bir diğer şey ise toplumun doğasına ilişkin düşünce üretiminin, bu modern sosyal bilimin kendini bağımsız bir disiplin olarak ilân etmesinden iki bin yıl öncesinde başlamış olduğudur.

Bu düşüncelerin izlerini Devlet'te, şehir-devletindeki [polis] siyasal toplum, çağdaş siyasal ve toplumsal yapıların kötülüklerinden sakınabilen ideal ve adil bir siyasal toplum olasılığı üzerine tefekkür eden Platon'a değin takip etmek mümkündür. Ancak her ne kadar Devlet klasik dönemin en önemli eserlerinden biri olsa da, ilerleyen dönemlerdeki toplumsal ve siyasal söylem için asıl belirleyici rol, Platon'un Akademi'deki öğrencilerinden biri olan Aristoteles'in *Etik* ve *Politika* eserlerinde siyasal toplumun doğası ve genel olarak insani birlikler [human association] üzerine öne sürdüğü düşüncelerce üstlenilmiştir.

Aristoteles'in toplumun doğası üzerine düşünceleri, insani birlik veya ortaklık* (*koinōnia*) biçimlerinin analizi üzerinden, şehir-devletinde (*polis*), yurttaşlar (*politēs*) arasında gerçekleşen ortaklık biçimi olan devletin (*koinōnia politikē*) analizine ulaşır. Bu analizdeki birlik, ortaklık ve toplum kavramları, *koinōnia* terimi altında toplanmıştır. Toplum kavramı için ayrı bir terim kullanılmamış, ortaklık ile toplum ve devlet ile toplum arasına bir sınır konmamıştır. Runciman'ın da belirttiği üzere, "Aristoteles'in yaptığı en önemli ayırım toplum ve Devlet arasında değil, kişisel veya ailevi olan ile siyasal-toplumsal olan arasındadır".¹ Bununla beraber, siyasal olanın felsefesini geliştirme bağlamında, 'yurttaş toplumu', 'siyasal toplum' kavramlarının barındırdığı bir dizi ayırım öne sürer.

Her biri 'iyi bir amaç doğrultusunda kurulmuş' bir dizi doğal birliği öne çıkaran Aristoteles, bunların en üst biçimi olarak "adına devlet dediğimiz birliği, 'siyasal ortaklık şekli' olan *polis*'i" gösterir.² "Kadın ve erkeğin bir araya gelmesinden doğan birlik" ile "karşılıklı fayda esasına dayanan yönetici ile yönetilen -köle ile efendi- arasındaki doğal birliğin" birleşiminden doğan hane (*oikos*) ortaklığı,³ yurttaşlar arasındaki birlikten ayrı tutulur. Hane, "doğal ihtiyaçların karşılanması gayesiyle kurulan bir kişiler birliği" olarak ele alınır.⁴ Aristoteles'in haneyi tasvir ediş biçimi karı ile koca, köle ile efendi arasındaki doğal hiyerarşi inancına işaret etmekle kalmaz, hanenin (ve hanelerin birleşimi sonucu ortaya çıkan birliğin) oluşturduğu ekonomik alan ile

* Eserde "community" olarak geçen bu kelime, Aristoteles'in 'koinōnia' terimini daha isabetli olarak karşılayabilmesi adına 'ortaklık' olarak çevrilmiştir -çn.

polis'in siyasal alanı arasına da bir ayrım koyar. Hanelerin bir araya gelmesinden doğan köyler, 'doğal ihtiyaçların ötesinde bir şeyin karşılanabilmesi gayesiyle kurulurlar'. Köylerin bir araya gelmesiyle ortaya çıkan şehir-devletleri ise hem ekonomik hem siyasi bağımsızlığı güvence altına alırlar. Her ne kadar *polis* 'yaşamı tümüyle güvence altına alma ihtiyacı doğrultusunda ortaya çıksa da, vardığı nokta itibarıyla iyi yaşamı gözetmektedir'. *Polis* öncesi birlikler, doğal olarak yönedikleri 'iyi yaşam' gayesini ancak *polis* dahilinde gerçekleştirebilirler. Buradan hareket eden Aristoteles, 'devletin doğada varolan nesnelerle aynı sınıftan bir varlık, insanın ise siyasal bir hayvan (*politikon zōon*) olduğu' çıkarımına varır. İnsanın siyasal hayvanlığının vurgulandığı iki önemli nokta, konuşma yetisi ve duyguların aktarımıdır. İnsan, bu yetilerini yalnızca 'neyin yararlı, neyin zararlı olduğunu' ifade etmek için değil, 'neyin adil, neyin adaletsiz olduğunu' göstermek için de kullanır. İnsan ve diğer hayvanlar arasındaki temel fark, iyi ile kötü, adil ile adaletsiz algılarının yalnızca insanda bulunmasıdır. Haneler ve devletler, özellikle *bu konulardaki* görüş ortaklıkları sayesinde ortaya çıkar'. Ancak hane ve devletin bir fikir birliği çerçevesinde aynı paydada buluşması, bu iki birlik şeklinin eşit olduğu anlamına gelmez. Zira "nasıl bir bütün, kendini oluşturan parçalardan üstünse, devlet de her hane ve kişiden üstündür".⁵

Polis'in ortaya çıkışı, yurttaşların temel ihtiyaç ve gereksinimlerinin halihazırda karşılandığı ve güvence altına alındığı kabulüyle gerçekleşir. Bu güvence, günümüzde olduğu üzere sivil toplum tarafından değil, hane içi topluluk tarafından sağlanır. *Polis*, iyi yaşamın beraberinde adaleti de gözetir, çünkü 'adalet erdemi, devletin sahip olduğu en önemli özellikler arasındadır; adalet, siyasal ortaklığın düzenlenmesidir ve adalet hissi, neyin adil olup olmadığını belirler'. Bu noktada, Aristoteles'in *polis*'in yurttaşları arasındaki siyasal birlik anlayışının esas noktalarından bir tanesi olan özgür ve özgür olmayan *polis* sakinleri sınıflandırması öne çıkar. Yurttaş olarak değerlendirilebilecek tek sınıf, hanenin emeği ve ekonomik üretimi üzerinde egemenlik sahibi olan özgürlerdir. Özgür olmayanlar (köleler), henüz özgür olmayanlar (çocuklar) ve kısmen özgürler (kadınlar) üzerindeki ekonomik egemenlik, doğal egemenlik biçimleri çerçevesinde sırasıyla efendi, baba ve koca tarafından sahiplenilir. *Polis* dahilindeki

siyasal egemenlik ise özgürler tarafından, yine özgürler üzerinde kurulmuştur ve bu ilişkiye tabi olanlar arasında varılacak uzlaşının ötesinde, yasalarca gözetilen bir adalet gerekir. Yani *polis*, özgür ve eşit kişilerce, cebren değil, yasal ilkeler temelinde kurulan bir birlik biçimidir. Özgür ve eşit kişilerce kurulan bu siyasal birliğin, efendinin köle üzerinde kurduğu adaletsiz egemenliğe dayanıyor olması ise Aristoteles için bir sorun teşkil etmemektedir. Demirci (*banau-sos*) veya tarım işçisinden (*thēs*) bahsederken daha faydacı bir yol izleyen Aristoteles, ‘yurttaşlığın farklı şekilleri olması gerektiğini’ öne sürerken ‘iyi bir devletin bir demirciyi yurttaş olarak kabul etmeyeceğini’ de belirtir. Zira “bir demirci veya işçi hayatı yaşayan bir kimsenin erdemli davranış sergilemesine imkan yoktur”.⁶ Kelimenin tam anlamıyla bir yurttaş, ‘*polis*’te bir makam sahibi olmanın getirdiği saygınlığı taşıyan’ bir kimse olmalıdır. ‘Erdemsiz’ yaşam tarzı ve yetersiz mülküyle demircinin bu anlamda bir yurttaş olarak kabul edilmesi mümkün olmayacaktır.

Her şekilde, Aristoteles’in *Politika*’da konu aldığı asıl husus ‘toplum’ bütünüünün içerisinde oluşabilecek bir ‘siyasal toplumun’ doğasıdır. *Polis* içerisindeki siyasal toplum, yasalarca gözetilen bir adalet ilkesine bağlı olan, özgür ve eşit kişiler arasındaki birliktir. Aristoteles, farklı adalet biçimlerini *Etik*’te etraflıca inceler. Bunlar arasında Aristoteles sonrası döneme ait toplum kavrayışları üzerinde belki de en çok etki bırakan biçim, mübadele ilişkileri içerisinde tanımlanan karşılıklı mübadele kavramıdır. “Mübadele gayesiyle kurulan birliklerde, birlik içerisindekileri bir arada tutan bağ budur; karşılıklı alınıp verilirken kesin bir kısas esası değil, oransallık göz önünde bulundurulur. Şehri bir arada tutan husus, bu orantılı karşılıktır.”⁷ Ortaklıklar ise yalnızca adalet değil, dostluk yoluyla da bir arada tutulur. Aristoteles, dostluğun toplum ve ortaklıklarla olan ilişkisini incelemeyi önce dostluk biçimleri üzerine detaylı bir analizde bulur. Dar anlamıyla değerlendirildiğinde, *polis*’in içerisinde farklı birçok toplum ve ortaklık bulunabilir ve bunların her birinin içerisinde ‘bir tür adalet ve dostluk anlayışı olduğu düşünülür’. Ancak “tüm ortaklık biçimleri, siyasal ortaklığın birer parçası gibidir” ve her ne kadar “dinî teşkilatlar, sosyal dernekler ve benzerleri” belirli bir amaç uğruna bir araya gelmiş olsalar da, “tüm bunlar siyasal ortaklığın kapsamı altındadır;

zira siyasal ortaklık hazırda yararlı olanı değil, tüm yaşam için yararlı olanı amaçlar. [...] Yani, tüm ortaklıklar siyasal ortaklığın birer parçasıdır ve her bir ortaklık biçimine karşılık gelen bir dostluk biçimi bulunur".⁸ *Polis*'in siyasal toplumu içerisindeki yurttaşlar arasında kurulan birlik ise "bir tür anlaşmaya dayalı olduğundan, daha çok birliğe dayalı dostluk [friendship of association] gibidir".⁹

Aristoteles'in karşılaştırılmalı incelemeye dayalı olarak geliştirdiği bu müşterek veya toplumsal yaşama dair pratik felsefe biçiminin, kendisini yakinen izleyen bir düşünce geleneği yarattığı söylenemez. Takip eden dönemler Stoacı geleneğin öne sürdüğü dünya yurttaşlığı nosyonu ve Roma İmparatorluğu bünyesinde bir araya getirilen *nationes* [uluslar] ve *gentes* [halklar] kavramlarıyla tüm insanlığı köle olmadıkları sürece bir kabul eden görüşün doğuşuna tanıklık etmiştir. Aristoteles'in yurttaşlar toplumunun ortaklığı ve kültürü arasında kurduğu birlikteliğin tamamıyla sonlanması ise Hristiyanlığın ortaya çıkışını takiben gerçekleşmiştir. *Polis* ya da *civitas* ile kilise ya da *ecclesia* keskin sınırlarla ayrılmış, Augustinus'un doktrininde de görülebileceği gibi, *civitas Dei* [Tanrı şehri] ile *civitas terrena* [yeryüzü şehri] arasında bir çifte yurttaşlık ve hem dünyevi hem de ilahi yasalara itaat tanımlanmıştır. Aquinolu Thomas'ın eserlerinde örnekleri görülebilecek olan bu Hristiyan gelenek, ilerleyen dönemlerde toplumsal ve siyasal felsefeyi, dünyevi siyasal toplum, *communitas civilis*, ve tüm dünyevi toplumlardan üstün olan bir ilahi toplumdur, *communitas divina*, oluşan bir iki başlı sorunsal çerçevesinde birleştirmiştir. Bu sorunsal, Aristoteles'in insan varlığının doğal yönelimi olarak gördüğü *polis*'teki siyasal yaşam nosyonunu göreceleştirmiştir. Bununla beraber, hem bu anlayış içerisinde hem de Aristoteles'e ait eser ve kavramların erken dönem çevirilerinde ortaklık (*communitas*) ve toplum (*societas*) eşanlamlı olarak kullanılmış, toplum kavramının bu geniş anlamı on yedinci yüzyıla kadar, aynı Aristoteles'in *Etik*'te öne sürdüğü gibi dostluk ve insani birlikle bağdaştırılmıştır. Feodalizm bünyesinde ise toplum zümrelere, dar anlamıyla 'toplumlara' [society] ve 'topluluklara' [community] bölünmesi söz konusudur. Malikane, ortaklık [corporation], lonca ve benzerlerinin varlığı, topluluk ve toplum gibi geleneksel nosyonların hem siyasal topluma [devlete] hem de bu siyasal toplum dahilindeki ögelere karşılık

gelebilmesini sağlamıştır. Devletten ayrı bir sivil toplum kavramı ise ancak feodal toplumun dağılmasını takiben, ağır ve sancılı bir süreç sonrasında ortaya çıkabilmiştir.

Bu süreç, erken dönem çalışmalarında siyasal ve sivil toplumu bağdaştırmakta hiçbir sakınca görmeyen Thomas Hobbes'un 1640 tarihli eseri *Elements of Law*'da [Hukukun Unsurları] görülebilir: "İnsanların bugünlerde adına siyasal yapı ya da sivil toplum dediği bu birlik, Yunanlar'ın *polis* diye adlandırdığı ve ortak huzur, güvenlik ve faydaları adına, ortak bir güç etrafında birleşen bir şehre, yani kişiler topluluğuna işaret ettikleri birliktir."¹⁰ Hobbes, hâlen doğal hukuk ekserinde, doğal olarak varolan bir birliktelikten söz etmektedir. Ancak bu birliktelik, yalnızca iki yıl sonra yazdığı *De Cive*'de (1642) bir kurgu hâlini alır. 1651 tarihli *Leviathan*'da ise toplumların doğal olarak oluşmadığı kanısına varır. Bilakis, "...insanlık durumu, herkesin herkese karşı savaşı durumudur".¹¹ Ne şeylerin ne de insanların doğası insanların doğal hâllerinden öteye, bir sivil topluma erişebilmelerini olanaklı kılan bir ilkeye sahiptir. Bu noktada Macpherson'ın öne çıkarttığı noktaya dikkat çekmek gerekir: "İnsanoğlunun bu doğal durumu mevcudiyetini korumaktadır, uzak bir yer veya zamanda kaybolmuş değildir."¹² Hobbes, insan hayatını 'yalnız, yoksul, vahşi ve kısa süreli' kılan bu doğal durum çıkarımına mevcut medenî toplum ve bu toplumdaki iyi, 'rahat' yaşam arzusu üzerinden varır. Savaşın vahşeti, yani tüm üstün erk ve güçlerin insani arzular üzerindeki kısıtlayıcı güçlerini kaybetmeleri, insanın rekabet, kendine güvensizlik ve zafer kazanmaya yatkın olan yapısından kaynaklanır. Doğal durumda insan, hiçbir kanun veya sözleşmenin boyunduruğunda olmadan dizginsiz arzu ve isteklerinin peşinde koşar. İnsanların 'iştahtalarının peşindeki, kendi kendine işlev gören makineler' olduğu kabulüyle hareket eden Hobbes, her insanın içindeki rahat yaşama isteğinin diğer insanlar çekişmesine yol açtığını öne sürer. Her insan rahatının sürmesini arzular ve 'gelecekteki arzularının yolunu daimi olarak güvence altına almaya çabalar'. Tüm insanlar 'ancak ölümlü sona eren, sürekli ve durmak bilmez bir kudret, daha fazla kudret arzusunun' çekimine kapılır. "Bunun nedeni insanın elde ettiğinden daha büyük bir hazzı ulaşmayı istemesi veya ölçülü bir kudretle yetinememesi değil, iyi yaşamak için mevcut hâlde sahip olduğu kudret

ve imkanları, daha fazlasını elde etmeksizin güvence altına alamayacağı gerçeğidir.”¹³ Daha fazlasını elde etmek, diğer insanların sahip olduğu kudretin bir bölümüne el koymak anlamına gelir. Bunu yapmak mümkündür, zira diğer her şey gibi insanın sahip olduğu kudret de bir metadır: “Bir insanın kıymeti veya DEĞERİ, diğer her şeyde olduğu gibi, onun fiyatı, yani onun kudretinin kullanımı için verilmesi gereken şeydir. Bu nedenle mutlak değildir ve başkalarının ihtiyacı ve yargısına göre değişir [...] Pek çok başka şeyin fiyatı gibi, insanın fiyatını belirleyen de satıcı değil, alıcıdır.”¹⁴

Hobbes'un siyaset felsefesine farklı bir yorum getiren Macpherson, bu doğal durum içerisinde bir rekabetçi piyasa toplumu tanımının yer aldığına işaret etmiştir. Her bireyin kudret arayışıyla piyasaya dahil olduğu, ‘her insanın diğer tüm insanlarla rekabet ettiği’ bu tanımın mantığıyla hareket edildiğinde, ölçülü bir kudretle tatmin olabilecek kişiler dahi sahip oldukları zevkleri koruyabilmek adına daha fazla kudret elde etmelidirler. Tüm katılımcıların sınırsız bir kudret, değer ve onur arayışında olduğu bu piyasa, herkesin birbiriyle çatışma içinde olduğu bir durumu doğurmaktadır. Bu yıkıcı ‘sahiplenici bireycilik’ anlayışı, bu sahiplenici piyasa toplumunu düzen altına alabilecek bir egemen gücün varlığını gerektirir. Düzen altında olmayan bir toplum içerisindeki tüm bireyler güvenden eşit derecede mahrumdur ve Hobbes'un varsayımına göre birbirleriyle kalıcı bir çatışma içerisinde bulunduklarıdır. Bu yüzden, tüm bireyler egemen bir gücün sağlayacağı düzen ve güvenliğe eşit derecede ihtiyaç duyarlar.

Macpherson'ın Hobbes'un sahiplenici piyasa toplumu modeline getirdiği yorum, Hobbes'un kendi yaşadığı toplumla ilgili varsayımlarını anlaşılır bir şekilde bir araya getirmekle kalmaz, temelleri ilerleyen dönemlerde Locke, İskoç ekonomistler, Faydacılar [Utilitarians], Marx, Tönnies, Weber ve daha birçok düşünürün, farklı şekillerde bünye altına alacağı bir toplum modeli de oluşturur. Bu sahiplenici piyasa toplumu anlayışı altında “iş dağılımını veya iş karşılığında ödül teminini sağlayan bir otorite bulunmaz”, ancak “kurulan ve bağlayıcılığı bulunan sözleşmeler otorite görevi görürler”, “tüm bireyler rasyonel olarak azami fayda arayışındadır”, “tüm bireylerin emeği kendilerinin devredilebilir mülküdür”, “toprak ve kaynaklar bireylerin devredilebilir mülküdür”, “bazı bireyler sahip olduklarından daha

yüksek bir fayda seviyesine ulaşmak isterler” ve “bazı bireyler diğerlerine nazaran daha fazla enerji, yetenek veya mülk sahibidir”.¹⁵ “Tüm bireyler güvenden mahrumdur, ancak güvensizlik dereceleri asla eşit değildir”¹⁶ savına örnek teşkil edebilecek olan sivil toplum sınıflarının, bu piyasa temelli toplum modeli kapsamına alınmamış olması ise dikkat çekicidir. ‘Piyasa toplumu içerisindeki ayrıştırıcı güçleri harekete geçirecek bir sınıfsal bütünlüğün’ yokluğu, ‘evrensel düzeyde görülen bireyler arası rekabetçi mücadelenin, tüm sınıfsal eşitsizlikleri ve bütünlükleri tasfiye ettiği’ kabulüne dayanır. Hobbes’un, bir mülkiyet sınıfınca gözetilen tahakküm biçimlerini aramak yerine varlığını kendi kendine sürdürebilen bir egemen güç veya *Leviathan*’ı ortaya atmasına ön ayak olan bu kabul, siyasal anlamda büyük önem taşımaktadır. Doğru şekilde uygulandığında ‘rahat’ bir yaşamı mümkün kılabilecek doğa felsefesi kanunlarının aksine Hobbes, analizini insan doğasının “toplu hâlde yaşayan kişilerin korunmasına yarayan ve sadece sivil toplum doktriniyle ilgili”¹⁷ kanunlarını keşfedebilecek bir disiplin ışığında kurmuştur. “Bu yasaların bilimi, tek ve gerçek ahlak felsefesidir. Çünkü ahlak felsefesi, insan iletişimde ve toplumlarında neyin iyi, neyin kötü olduğunun biliminden başka bir şey değildir.”¹⁸ Bu bilimin yararı “onun sayesinde sahip olduğumuz mallarla değil, onun yokluğunda karşılaşacağımız sıkıntılarla ölçülecektir”.¹⁹ Pratik felsefe geleneğine doğrudan ve sıkı sıkıya bağlı olan Hobbes, unsurları arasında toplum kuramının da bulunduğu bir ahlak felsefesi arayışı gütmüştür.

Toplum sözleşmesinin doğal ve rasyonel temellerini ortaya çıkarmak amacıyla, mevcut sivil toplumlara ait özellikleri yeniden doğal duruma aktaran tek doğal hukuk kuramcısı Hobbes değildir. Hobbes’un insan toplumlarının doğası hakkındaki toksözlü tavrından bir nebze uzaklaşan John Locke, *Two Treatises on Government* [Yönetim Üzerine İki İnceleme, 1690] ve diğer eserlerinde sivil toplumun temellerini yaşam ve özel mülkiyet haklarının gözetilmesinde arar. Locke, insanların kendi mülkiyetlerindeki emeği doğada varolan şeylere kattığı bir doğal durum tanımlamıştır. Bu durum içerisinde “doğanın meyvelerini kendisinin birer parçası olarak görecektir, başka birinin bunlar üzerinde bir hak iddia etmesinin önüne geçecek kadar sahiplenecek olan”²⁰ birey, diğer bireylerin kendilerini koruma ve

emeklerini kullanarak doğayı sahiplenme haklarını kullanmalarına imkan tanımak zorundadır. Aynı koşul toprak için de geçerlidir; her birey, bozulmadan önce kullanabileceği tüm toprak ve toprak ürünlerini sahiplenebilir. Bu noktada merkantilist sıfatıyla öne çıkan Locke, mevcut esas durumun içerisinde ‘bozulmayı’ –yani parayı- ve toprağın sermaye olarak kullanımı denebilecek faktörü tanımlar. Eşit ve rasyonel insanlar paranın değer tutucu rolüne ve mülkiyet eşitsizliğine rıza gösterdiklerinde, toprağın hem kendisi hem de ürünleri sermaye birikimi olarak kabul edilebilir. Para ve toprak sahibi olmayanların ellerindeki mülkiyet biçimi ise devredebilecekleri emekleridir. Karşımızda duran senaryo, hem bir ticari ekonomi olan hem de içerisindeki tüm toprakların sahiplenildiği ve bunun yanında ücretli emeğin de var olduğu bir doğal durumu tasvir etmektedir.

Doğal durumdan sivil topluma geçişte “hiçbir yeni hak ortaya çıkmaz; yalnızca insanların doğal durum içerisinde, doğal haklarını korumak adına kullandıkları güç, bir sivil otoriteye aktarılır. Sivil toplumun doğal hukuka baskın gelme gücü de yoktur; sivil toplum ve yönetimin gücü, doğal hukuk prensiplerinin uygulanmasından ibarettir”.²¹ Ancak, sınıf ayrışmasına dayalı toplum varsayımının doğal durumdan sivil topluma taşınması, sivil toplum içerisindeki bireylerin doğal haklarını temelden etkiler. Bu varsayım ile birlikte başlangıçtaki eşit insanlar kitlesi, bir yanda mülkiyet sahipleri, diğer yanda ise kendilerini ücret emek olarak devrederek hem kendileri hem de doğal hakları üzerinde sahip oldukları kontrolün tümünü yitirenler olmak üzere ayrılır. Locke’un birikim ile rasyonelliği ilişkilendirmesi bu ayrışmayı daha da pekiştirir. Doğal durum içerisinde toplumsal olarak elde edilen tam rasyonelliğin kaynağı emek değil, el koyma eylemidir.

Bu prensiplerin sivil topluma aktarılması piyasa toplumu için meşru bir taban hazırlamakla kalmaz, rasyonelliğe içkin olan farklılaşma temelinde belirgin bir burjuva kamusal alanının varlığına da temel oluşturur. Bu kamusal alana giriş ise kişinin mülkiyet sahibi olmak suretiyle rasyonelliğini kanıtlaması şartına dayanmaktadır. Sivil topluma geçişin nedeni ‘Yaşam, Özgürlük ve Aynı Haklarının’ korunması ise, bunda herkesin yararına bir durum vardır. Ne var ki mülkiyetin tanımının sermayeyle sınırlandırılması, yalnızca sermaye

sahiplerinin sivil toplumun tam teşekküllü üyeleri sayılabileceği anlamına gelmektedir. Zira “mülkiyetin korunmasından menfaat sağlayabilecek tek zümre onlardır. Sivil topluma tam anlamıyla katılım için esas olan rasyonel hayata, aklın yasasına karşı duyulan yükümlülük duygusuna yalnızca onlar sahiptir”.²² Her ne kadar sivil toplum tüm bireyleri çatısı altında topluyor olsa da, yalnızca seçkin bir azınlığın mensupları bu toplumun yönetiminden sorumlu tam teşekküllü üyeler olabilirler. Bu azınlık “sahip olduğu tüm doğal hak ve güçleri sivil topluma teslim edebilir [...], zira mülkiyet sahibi kişilerin kontrolü de sivil toplumun elindedir”.²³ Bu grubun sivil toplumun kurulmasına rıza göstermesi rasyonel bir karardır. Bu seçkin grubun dışında kalan, ‘irfan ve mantık’ arayışında olmayan ve rasyonel siyasal eylem kapasitesi bulunmayan ‘çoğunluk’ ise, “yurttaş bütününün bir parçası olarak değil, devlet politikalarına ve yönetimine tâbi bir nesne”²⁴ olarak görülür.

Doğal durumdan sivil topluma geçiş yapılabilmesi için bir toplum sözleşmesine ihtiyaç duyulduğunu savunan bu yaklaşım, Jean-Jacques Rousseau’nun bundan yaklaşık yarım yüzyıl sonra kaleme aldığı İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı’nda (1758) mercek altına alınmıştır. Rousseau, toplumun kökenlerini incelemiş filozofların hep doğal duruma değin gitmek gereğini duyduklarını, ancak hiçbirinin oraya ulaşamadığını söyler. Sonunda tüm bu filozoflar “devamlı suretle isteklerden, açgözlülük, baskı, arzular ve gururdan söz edip, insanın toplum içerisinde edindiği fikirleri uygarlık öncesi doğal duruma aktarmışlardır; vahşi insandan söz açmış, ancak uygar insanı anlatmışlardır”.²⁵ Bu durum bizleri ‘toplumun gerçek kökenlerinden’ uzaklaştırır. ‘Varsayımsal ve şarta bağlı muhakeme ve yargılar’ üzerinden ilerleyen Rousseau, ‘tüm doğruları bir kenara bırakarak’ doğal durumun ‘aslını’ inceler. “Her insanın kendinin efendisi” olduğu, “aralarında hiçbir ahlaki ilişki veya kabul edilmiş yükümlülük bulunmayan insanların iyi veya kötü, erdemli veya vahşi addedilemeyecekleri” bu durumda, “insanlar arasındaki eşitsizlik neredeyse hissedilmez ... ve doğal durumda eşitsizliğin etkisi neredeyse yoktur”.²⁶ İnsanın ‘özgür olarak doğduğu’ ve ‘insani eylemlere ön ayak olan yegane dürtünün iyi yaşama aşkı olduğu’ bu durumda, insanlar hayatlarını birbirlerinden bağımsız şekilde sürdürebilirler.

Rousseau'ya göre toplum bu ilk durumun doğal bir sonucu olarak değil, kökeni toplumsal uzlaşılarla dayanan ve toplumsal gelişme içerisinde dayatılan yapay eşitsizlikler vasıtasıyla ortaya çıkar. Bu uzlaşılar arasında en önemlileri ise mülkiyet ve miras üzerine olanlardır: "Bir toprak parçasının etrafını çitle çevirip 'Burası bana aittir' diyebilen ve buna inanacak kadar saf insanlar bulabilen ilk insan, sivil toplumun gerçek kurucusudur."²⁷ Eşitsizliklerin ortaya çıkışıyla beraber insanlar arasında efendilik ve kölelik bağları kurulur. Bu bağlar, doğal durum içerisinde 'salt karşılıklı bağlılık ve özgürlük temelinde bir arada tutulan küçük toplumlar hâline gelmiş' aileye ve ailevi bağlara tezat oluştururlar. Başkalarına karşı mevcut olan bu bağlılık "düzensiz ve istikrarsızdır".²⁸ Toplumsal hayatın işbirliğine dayalı girişim, mülkiyet, tarım ve metal işçiliği üzerinden gelişmesi sürecinde, 'tüm günahların' kaynağı olan ahlaki ayrımlar ve önemli eşitsizlikler içeren karmaşık toplumsal kurumlar ortaya çıkar.

Bu şartlar altında, insanların toplumsal düzene bağlılıklarının meşru bir temeli olduğunu hissetmelerini sağlayacak bir yöntem bulunması gereklidir. Bu ihtiyaç, 'genel irade' üzerine kurulu ve ortak iyiliği amaçlayan bir toplum sözleşmesiyle karşılanır. Her toplum bu ortak çıkar esasına göre yönetilmelidir.²⁹ Bu şekilde toplum, erdemin 'bireysel iradenin genel iradeye riayet etmesi' anlamında kullanıldığı, 'ahlaki ve meşru' bir sözleşme temeline dayanacaktır. Rousseau'nun doktrini içerisinde öne sürülen bu ve birçok diğer bakış açısının izlerini, başta Durkheim olmak üzere birçok sosyologda görmek mümkündür. Rousseau'nun argümanlarının diğer sözleşme kuramcılarınca ortaya atılanlara karşı sağladığı genel avantaj, MacIntyre tarafından şu şekilde ele alınmıştır:

Rousseau, insan doğasını oldukça sade, merkezî ve güçlü bir biçimde kavramsallaştırır. Mevcut toplumsal ve siyasal icatlarca etrafı sarılan ve bulanıklaşan insan doğası, her şekilde aynı özgün ihtiyaç ve istekleri taşır. Bu ihtiyaç ve istekler de ahlaki kurallar için temel taş, toplumsal kurumların ne ölçüde yozlaşabileceğinin anlaşılabilmesi için de bir ölçüt niteliği taşırlar. Asli bir insan doğası vurgusu yapan diğer kuramcılara nazaran çok daha sofistike bir insan doğası kavramı oluşturan Rousseau, insan doğasının bir tarihi olduğu ve dönüşebileceği, hatta sık sık da dönüştüğü kabulüyle hareket eder.³⁰

Rousseau, oluşturduğu bireysel ahlak felsefesini toplumsal ilişkiler bütünü içerisinde konumlandırır. Sözleşme kuramcılarının sıklıkla üzerinde durduğu sivil toplumu yöneten bünyenin [body] kim olduğu sorusuna ise sosyolojik bir cevap getirir: “Bir ulusun kendisine kral seçmesini sağlayan eylemi incelemeden önce, bir ulusun ulus olmasını sağlayan eylemi incelemek yerinde olur. Çünkü ister istemez diğerinden önce gelen bu eylem, toplumun gerçek temelidir.”³¹

Peki, on sekizinci yüzyılda herhangi bir toplum sözleşmesi kuramına veya toplumun, psikolojik gayeleri toplumsal kurumlarla son bulmuş bir bireyler bütününden ibaret olduğu varsayımına atıf yapmadan, ‘toplumun gerçek kökenlerini’ incelemek mümkün müydü? Montesquieu, 1721 yılında yayımladığı *İran Mektupları*’nda tüm bu tartışmaları kısa ve öz bir şekilde reddeder: “Devletler hukukundan bahsederken, toplumların kökenlerini dikkatlice incelemeye başlamayan bir kimseye rastlamadım -ki bu bana saçma gelir. Şayet insanlar toplum olarak bir araya gelmeyip, birbirlerinden kaçsalar, işte o zaman bu insanların neden ayrı yaşadıklarının sebeplerini araştırmak makul olurdu. Ancak insanlar daha doğumdan birbirlerine bağlıdır. Bir çocuk babasına bağlı olarak, onun çatısı altında doğar, orada da büyür. Toplum da, onu doğuran etken de budur.”³² 1748 tarihli *Kanunların Ruhu Üzerine*’de ise insan toplumlarının doğasına duyduğu ilgiyi ileriye taşımakla kalmaz, hukuk biçimlerine ilişkin analizini bireylere toplumda yaşadıklarının hatırlatılması gerektiği fikri üzerinden yürütür: “Bin bir arzunun peşinden fevrice koşan insan [...] her an bizzat kendini dahi unutabilecek bir varlıktı; filozoflar da ortaya ahlak kanunları attılar ve ona kendini hatırlattılar. Toplumda yaşamak için yaratılmış olan insan, başka insanları unuttu; kanun koyucular da ortaya attıkları siyasi ve medeni kanunlarla ona ödevlerini hatırlattılar.”³³

Montesquieu’nün hukuk ve yönetim tipleriyle toplumsal örgütlenmeler arasındaki ilişkiyi incelediği tarihsel ve karşılaştırmalı analiz, pratikte ve tarihsel olarak ne kadar farklı olay ve örnek yaşanırsa yaşansın, ‘genel nedenlerin’ sabit, toplumsal tiplerin (ve yönetim, kanun, vb. biçimlerinin) ise sınırlı sayıda olduğu varsayımıyla hareket eder. Montesquieu’ye göre iyi bir toplum, aynı zamanda adil

bir toplumdur. Ancak adalet biçimleri kendiliğinden oluşmazlar, bu nedenle insanlar gelenek, kanunlar ve dinin sınırlamaları içerisinde alınılmalıdır. İnsanlar arasında kurulan birlikler, ancak adil oldukları zaman bağlayıcı olabilirler. Toplum içerisinde kurulan bu birliklerin sayısı oldukça fazla olabilmesine rağmen, bürünebilecekleri farklı biçimler sınırlıdır. Montesquieu, bu durumu şöyle yorumlar: “İnsanları yöneten pek çok şey vardır: iklim, din, kanunlar, hükümetin ilkeleri, geçmişten alınan dersler, ahlak, örf ve adetler gibi. Bunların hepsinin birleşimi, bir toplumun genel ruhunu oluşturur”. Birey, içerisinde varlığını sürdürdüğü toplumsal birlik tarafından şekillendirilecektir. Genel anlamda ise siyasal ve ahlaki sistemler, bünyesinde barındıkları toplumsal bağlam baz alınarak değerlendirilmelidirler. Cumhuriyetçi, monarşik ve despotik yönetim ve toplum biçimlerine özel bir önem atfeden Montesquieu, bunları belirgin derecede sosyolojik bir anlayış çerçevesinde incelemiştir.

Montesquieu'nün toplumsal analizinin izleri, sivil toplumun hatlarının belirlenmesiyle ilgilenen diğer bir grup olan İskoç ahlak felsefesi okulunda da görülebilir. “Montesquieu'nün ‘insan toplumda doğar ve orada kalır’ sözü ne kadar da sade, güzel ve haklı bir ifadedir” diye yazan Dugald Stewart,³⁴ insanın ‘her zaman için toplumsal bir durum içerisinde’ olduğunu öne sürmüştür. Ancak bu ve benzeri ifadeler, İskoç aydınlanmacı geleneğinin gerçek önemini maskeleyerek, sivil toplum, Adam Smith ve geleneğe dahil diğer düşünürlerle beraber hem genişleyen bir ticaret ve üretim malları alanı hem de özel şahıslar için bir faaliyet alanı olarak tanımlanmaya başlamıştır. Bu yeni tanımlama, hem geleneksel ekonomi kavramında hem de o dönemde birçok doğal hukuk ve toplum sözleşmesi kuramcısının bağlı olduğu siyasal sivil toplum kavrayışında bir kırılmaya işaret eder. Aristoteles'in haneyle sınırladığı ekonomiyi ileri taşıyan Adam Smith ve takipçileri, ekonomiyi yalnızca ‘sivil’ değil, ‘uygar’ bir toplumun temel taşlarından biri olarak görmüşlerdir. Bu toplum, hem ‘alıp vermek, bir şeyi başka bir şeyle trampadan ve değiş tokuş’ eğiliminden hem de işbölümünün ve piyasa toplumunun genişlemesinden fayda sağlar. Sivil toplumun siyasal toplumdan tamamen ayrıştırılması da bu görüşün önemli parçalarından bir tanesidir. David Hume'un da belirttiği üzere, bireyleri devlete bağlayan şey bir sözleşme değil,

kendi çıkarları ve toplumun ihtiyaçlarıdır: “Bizleri devlete bağlı kılan genel ödev, toplumun çıkar ve gereksinimleridir; bu, oldukça güçlü bir ödevdir.”³⁵

1776 tarihli *Milletlerin Zenginliği* ve 1759 tarihli *The Theory of Moral Sentiments* [Ahlaki Duygular Kuramı] eserleri, Adam Smith'in “hukuk ve yönetimin genel prensipleri, ve tarihin farklı dönemlerinde yaşamış toplumların elinde geçirdikleri farklı dönüşümleri”³⁶ konu alan geniş çaplı analizinin birer parçası olarak kaleme alınmıştır. Smith'in çağdaşları arasından Adam Ferguson, David Hume, John Millar gibi isimler de bu kapsamlı hususlarla ilgilenmişlerdir. Bu ilginin sebeplerinden bir tanesi, doğal durum, toplumsal durum gibi soyut kavramsallaştırmalardan uzaklaşıp, sivil toplumun tarihsel olarak ortaya çıkışını somut bir temele oturtabilme arzusudur. Bu arzunun en açık örneklerinden bir tanesi ise Adam Ferguson'un 1767 tarihli *An Essay on the History of Civil Society* [Sivil Toplumun Tarihi Üzerine Bir Deneme] adlı eseridir. İnsanın ‘doğa tarihini’ inceleyen eser, toplumun ‘insanın seyrinin bir parçası, insanın (bir ideal veya varsayımsal yapı olarak değil) gerçek hâliyle bulunabileceği bir yer’ olduğu fikri üzerinden hareket eder. Ferguson ve etrafındakiler, toplumun ortaya çıkmasını sağlayacak birçok farklı ampirik ‘neden’ olduğunu kabul etmekle beraber, bunlardan birkaç tanesine daha yüksek bir önem atfederler. Ferguson'un da belirttiği üzere, “insanlık, toplum kurmak gibi büyük bir işe kalkışırken ticaret ve karşılıklı destekten sağlayacağı avantajları hesaba katarak hareket eder”.³⁷ Gelgelelim toplumun oluşum ‘nedenlerini’ şahsi çıkarlara indirgemek mümkün değildir; duyguların, rasyonel karakterin ve bireyler arasında ortaya çıkan anlaşmazlıkların gelişimini de incelemeye katmamız gerekir. ‘Yaşanmamış bir dönemi var kabul ederek’, toplumun kökenlerini bir doğal durumun içerisinde bulmamız olanaksızdır. “Önümüzdeki bu yaşam manzarasının içine bütün bir şekilde dahil olan insanoğlu, toplumun olmadığı bir zamandan geçmemiştir [...] konuşma ve nesneler arasında ilişki kurma, biçimleri ne kadar ilkel olursa olsun insanoğluyla birlikte ortaya çıkmış eylemlerdir.”³⁸ Erken dönem kuramlarında sıkça rastlanan insanın yalnız bir canlı olduğu yanılgısı, gelişmiş sivil toplum içerisinde de karşımıza çıkar. Eğer ‘insanın ayrı ve yalnız bir varlık olarak görülebileceği bir yer

varsa', o da 'bir ticaret devletinde hüküm süren ruhun yaşadığı' sivil toplumdur. "Hemcinsleriyle rekabet içerisinde düşmesine neden olan bir nesne bulmuş olan bu insan, çiftlikteki hayvanlarına ve sahip olduğu toprağa nasıl davranıyorsa hemcinslerine de öyle davranır; yalnızca onlardan elde edeceği faydayı düşünür. Toplumu bir arada tuttuğunu düşündüğümüz mekanizma, ancak bu toplumun fertlerini karşı karşıya getirmeye yarar; fertler arası münasebet devam edecekse de, karşılıklı duygusal bağlar ortadan kalktıktan sonra eder."³⁹ Başta John Millar tarafından vurgulanan bir diğer ayırıcı güç ise özel mülkiyettir. *The Origin and Distinction of Ranks* [Toplumsal Katmanların Kökeni ve Ayrımı, 1779] adlı eseriyle 'sosyolojiye' tabakalaşma kavramını kazandıran Millar, özel mülkiyet ve sivil toplumun gelişim süreçleri arasında yakın bir bağ kurar. Toplum içerisindeki eşitsizliğin ortaya çıkışında başat bir rol oynayan mülkiyet, 'bireyler arası ayrışmaların en büyük nedenlerinden bir tanesidir'.

Toplum içerisindeki maddi güçler üzerine yoğunlaşan Millar, işbölümünün sivil toplum içerisindeki tabakalaşmayı güçlendirdiğini öne sürer. İşbölümü nedeniyle salt birer 'emek aletine' dönüştürülen işçiler, 'işverenlerce adeta dolandırılırlar'. Katı ve detaylı işbölümünün zararlı etkileri olduğu fikrine ortak olan Smith, bu durumdaki bir işçinin zihinsel yetilerini kullanmaktan aciz kalacağını ve 'bir insan için mümkün olan en ahmak, en cahil hâle' bürüneceğini öne sürer. Ferguson ise 'birçok sınıai mesleğin, ancak mantığın ve duyguların tamamen bastırılması sonucu başarıyla icra edilebileceğini' ve 'cahilliğin yalnızca batıl inançların değil, endüstrinin de anası olduğunu' öne sürmüştür. Maddi şartlar ve yarattıkları sonuçlar üzerine yapılan çalışmalarca belirtilen bu açık kaygı, William Robertson tarafından başarıyla özetlenmiştir: "Toplum çatısı altında toplanmış insanların nasıl faaliyet gösterdiklerine ilişkin her araştırma ilk olarak bu insanların nasıl geçindiğini incelemeli, uygulanacak kanun ve politikalar da toplumda mevcut olan geçim yollarına uygun olarak belirlenmelidir."⁴⁰ Bu ifadeden hareketle iki ayrı çıkarım yapılabilir. Bunlardan ilki, sivil toplumun devletten ayrı olarak değerlendirilmesi gerektiği iken, ikincisi devletin doğasının, sivil toplum içerisindeki güçlerce koşullandırılabilirliği: Ferguson'un da belirttiği üzere "yönetim biçimleri üzerindeki en belirleyici etken, devletin üyelerinin başlan-

gıçtaki sınıflandırılma şeklidir".⁴¹ Toplum tarihine getirilen bu doğal yaklaşımın sosyolojik yönü oldukça baskındır. Bu anlayış, toplumsal gelişim sürecinin zararlı sonuçlarına karşın genel olarak iyimser bir tavır taşır. Örneğin Millar, insan toplumunun "cehaletten bilgiye, hükümlanlıktan uygarlığa doğru seyir alan doğal bir süreçten" geçtiğini ve "bu süreç içerisinde kendi özgün kanun ve geleneklerine sahip birçok farklı aşamanın bulunduğunu"⁴² belirtir.

Toplunun izlediği bu doğal süreç içerisinde, toplumdaki aktörlerin her zaman açık niyetlilik gösterdiğini söylemek mümkün değildir. Hume'un da aralarında olduğu bir kısım düşünür, bireylerin birbirleriyle olan etkileşimlerini özsevgi ve şahsi çıkarlar temelinde kurmalarının toplumsal faydayı da olumlu etkileyeceğini öne sürmüştür. Smith'in insan ilişkilerindeki düzenleyici faktör olarak tanımladığı 'görünmez el' kavramı ise toplumsal eylemlerden doğabilecek kasıt dışı sonuçlara büyük önem atfeder. Bu sonuçlar, ilerleyen dönemlerde ortaya çıkan toplumsal eylem kuramlarının merkezî tartışma alanlarından bir tanesi olmuştur. Kişinin tamamen şahsi çıkarlar peşinde koşması, maksadı dahilinde olmayan sonuçların ortaya çıkmasına ön ayak olabilir. "Bu durum toplum için her zaman kötü değildir. Şahsi çıkarlarının peşinden koşan kişi ister istemez toplumunkileri de gözetecek, hatta özellikle toplumun çıkarlarını gözetme maksadını güdenlere nazaran daha iyi bir iş çıkartacaktır. Kamu yararına çalışıyormuş gibi davrananların elinden faydalı bir iş çıktığına tanık olmadım."⁴³ İnsani eylemlerin kasıt dışı sonuçlar doğurması konusunu geniş bir ölçekte ele alan Ferguson, 'insan elinden çıkma tüm kurumların, art arda kaydedilen ilerlemeler sonucu ortaya çıktıklarını' belirtir. "Bu kurumlarca yaratılan genel etkiler insanlar arası ilişkileri öylesine karmaşık bir boyuta taşırlar ki, insanın bugüne değin haiz olduğu en derin algı yetisi dahi bu karmaşıklığın öngörülebilmesi veya tam olarak kavranabilmesi için yetersiz kalır."⁴⁴

İskoç geleneğinin ilerleyen dönemlerde toplum kuramında yaşanan gelişmelerdeki etkisi, toplumsal etkileşimin yukarıda tartışılan boyutuyla sınırlı değildir. Ferguson ve birçok diğer düşünür tarafından altı çizilen 'insan elinden çıkma kurumlar' ve bunların karmaşık doğası, insanlar arasında karşılıklı bir bağlılığın var olduğuna işaret-

tir. Adam Smith'te bu durumun maddi eksendeki yansımaları görmek mümkündür: "Yediğimiz yemeği önümüze koyan kasap, biracı veya fırıncıların bunu cömertliklerinden değil, çıkar amaçlı olarak yaptıklarını biliriz. Kendi ihtiyaçlarımızı onların insanlığıyla değil, özsevgileriyle ilişkilendiririz."⁴⁵ Georg Simmel sosyolojisini öngören bir anlayış öne süren Dugald Stewart'a göre, "düşünmeye dahi başlayamadan kendisini topluma bin bir bağla bağlanmış olarak bulan bireyin hemcinslerini terk etmesinin önüne, herhangi bir toplumsal içgüdüden önce ihtiyatlılık duygusu geçecektir".⁴⁶ *The Theory of Moral Sentiments* adlı eserinde bireyin toplumla olan bağlarını çok yönlü bir şekilde incelemiş olan Smith, takip eden dönemlerde rol kuramının ben ve genelleştirilmiş öteki arasında kurduğu etkileşimi öngörmüştür. Toplum, bireyin kendisini değerlendirirken kullandığı aynadır: "Kendi güzelliğimiz veya çirkinliğimize yönelik kaygılarımız, diğer insanlarda bırakacağımız izlenimden ötürüdür. Toplumla hiçbir bağlantımız olmasaydı, her ikisi de bizim için önemsiz şeyler olurdu."⁴⁷ Daha ince bir tabirle, "ne zaman kendi yaptıklarımızı inceleysem [...] kendimi iki ayrı kişiliğe ayırıyorum; [...] inceleyen ve yargılayan ben ile incelenen ve yargılanan ben, farklı kişilikleri temsil ederler".⁴⁸

Ortaya attığı sivil toplum kavrayışıyla maddi şartların toplumun kuruluşu için bir esas teşkil ettiğini vurgulayan İskoç ahlak felsefecileri, Smith'in öne sürdüğü 'ahlaki duygu' kavramına da kendi çıkarları peşinde koşan özel şahıslardan kurulu bir toplumun işlev görebilmeye devam edebilmesi adına merkezî bir önem atfetmişlerdir. Buna göre, mübadele ve sözleşme ilişkilerinde karşılıklı güven gereklidir ve toplum, adalet olmadan bir bütün olarak varlığını sürdüremez. Smith, Millar ve Ferguson, bireylerin sınıflar arası eylemlerinin karmaşık etkileşimi ve bu etkileşimden doğan ürünlerin 'insan tasarımı olarak yapılmamış olması' nedeniyle, bu yeni toplumun olumsuz yönlerinin baskın unsurlarından biri olabileceğinin bilincindedirler. Her şekilde, İskoç geleneği içerisinde geliştirilen ve karşıtlık içerisindeki faktörler arasındaki etkileşimin sonucu olarak tanımlanan insan toplumlaşması nosyonu, ilerleyen dönemlerde ortaya çıkan ve sivil toplumun kendisini bir karşıtlıklar bütünü olarak gören gelenekleri derinden etkilemiştir.

Eğer Fransız Devrimi tüm insanlığı kapsayan bir toplum anlayışını popülerleştirmiş ve önceki dönemlere ait dar sivil toplum kavrayışlarını ortadan kaldırmışsa; birçok romantiğin Devrim'e karşı reaksiyonu da, çoğu zaman bir ortaklık anlamında cemaat [community] kavramının tekrar yükselmesine ve toplumun sosyallik [sociability] nosyonuna indirgenmesine ön ayak olmuştur. Bu indirgemeci toplum felsefesinin karşısına, Hegel'in devlet ve sivil toplum arasındaki ayrıma yaptığı vurgu konulabilir. Buradaki sivil toplum bir 'ihtiyaçlar sistemini' ve bir özel şahıslar bütünü temsil eder. Üçüncü Sınıf'ın [Third Estate] giderek özgürleşmesiyle beraber, sivil toplum bir burjuva toplumu olarak görülmeye başlanmıştır. Özgür ve eşit insanlar ile mülk sahiplerinden oluşan bir özel şahıslar toplumu olan bu toplumda, bir grubun diğerleri üzerinde hakimiyeti yoktur. Sivil toplumun siyasetten ayırık ve devletten bağımsız özel mülk sahiplerinden oluşur şekilde tanımlanması, bu toplum içerisinde siyasi değil, yalnızca (kişilerin özgürlüğü ve mülkiyetin şahsiliği temelinde) ekonomik hakimiyetin var olduğuna işaret eder. Devlet ve sivil toplumun böyle bir kavrayış dahilinde birbirlerinden ayrılması, sivil toplumu bir siyasal toplum olarak, kamusal-siyasi bir biçimle (*res publica*) bir araya gelen bir yurttaş topluluğu (*civitas*) olarak ele alan, başka bir deyişle devletle bağlantılı olarak gören Greko-Romen gelenekten ciddi bir kopuşu simgeler.

Hegel, toplumu ihtiyaç ve emek üzerinden birbirleriyle bağ kuran özel şahıslardan kurulu olarak görür. *Jenaer Realphilosophie* (1805/06) ve takip eden eserlerinde, bu bağların kaynağı olarak dil, emek ve karşılıklı etkileşime işaret eden Hegel'e göre, bireysel ihtiyaçların karşılanması, toplumun genel ihtiyaçlarını da karşılar. Bir diğer deyişle, emeğin özel yeniden üretimi ve bireylerin ihtiyaçlarının karşılanması bağlamında toplumsal alan, özel ve kamusal alanlar arasında diyalektik bir ilişkiye sahne olur. Her ne kadar sivil toplum toplumsal güçlerin çatışma sahası hâlini alsada da, Hegel tüm bu çatışmaların toplumdaki tüm çıkarları temsil eden devletin aşkın evrensel rasyonelliği (ve bağımsızlığı) içerisinde çözüme ulaştırılacağını öne sürer. Devlet ve sivil toplum arasında kurulan bu ilişkinin eleştirilmesi görevi ise Genç Hegelciler ve elbette Marx tarafından üstlenilmiştir.

Ancak Genç Hegelciler'in sivil toplumun doğası üzerine düşünce üretme uğraşında yalnız oldukları söylenemez. Aynı dönemlerde sosyolojiyi toplumla ilgilenen bir pozitif bilim olarak tesis etme çabasında olan Auguste Comte, toplumun kanunlarını iki ayrı alanda arar: 'toplumun var olabilmesi için gerekli şartların araştırılması' olarak toplumsal statik ve 'toplumun sürekli hareketine ilişkin kanunları araştıran' toplumsal dinamik. Bunlardan ilki bir 'pozitif düzen kuramı', ikincisi ise bir 'pozitif toplumsal gelişim kuramı' temelinde ilerler. Comte'un pozitivist ayrımında, Hegel'in yalnızca devlet ve sivil toplum arasında ve içerisinde kurulan ilişkilerle ilgili fikirleriyle değil, tüm felsefi sistemiyle peşinde koştuğu tikel ve tümelin birliği de tamamen terk edilir. Bunun yerine, toplumsal sistem ve parçaları arasında 'kendiliğinden bir uyum' olduğu öne sürülür. Toplumun kanunlarını aramaktaki tek amacı sosyolojiyi bir pozitif bilim olarak tesis etmek olmayan Comte, bireyin 'toplum ile' bütün ve bağlı kılınmasına da uygulanabilecek kanunlar ortaya atarak Fransız Devrimi'nde bariz olarak görülen toplumsal çözülme eğilimlerini karşılamayı arzulamıştır. Bütünüyle tarihsel olan bu proje, ancak toplum ve bilginin teolojik ve metafizik aşamaları geçip, uygun bilimsel veya pozitif aşamaya ulaşması sonucu uygulamaya konmasıyla mümkün hâle gelmiştir. Bu aşamalardan her birine karşılık gelen bir toplumsal düzen bulunur. Üç Aşama yaklaşımının sunduğu prototipler aile, devlet ve insanoğludur. Toplumun parçalarından ziyade bir bütün olarak kendisine odaklanan bu yaklaşım, toplumların geçirdiği evrimsel sürece yönelik bir incelemeye temel kazandırması açısından büyük önem taşımaktadır.

'İnsan toplumunun oluşma koşulları ve uyum kanunları'yla ilgilenen toplumsal statikle Comte, 'bireyin, ailenin ve toplumun toplumsal varlığı için gerekli koşulları' incelemeyi amaçlamıştır. "Bunlardan sonuncusu, başta beyazlar olmak üzere tüm insan ırkını kapsar."⁴⁹ Kapsamı genişletilen sivil toplum kavramı, neredeyse evrensel seviyedeki büyüklüklerin içerisinde kaybolur. Toplum, her zaman için 'işbirliğinin ürünleri' olan toplumsal güçlerin içerisinde barındığı bir toplumsal organizma olarak algılanır. Bu güçler aynı anda hem maddi, hem entelektüel hem de ahlakidir. Toplumsal dinamik ise toplumsal olguların geçirdiği 'doğal süreci' veya evrimi, 'fetih, sonra savun-

ma ve son olarak sanayileşme' düzeylerindeki eylemlerini açıklama amacını taşır. Ayrıca, insanın "öncelikle ailede, sonra devlette, son olarak da ırkta doygunluğa ulaşan toplumsal doğası"⁵⁰ ile ilgilidir. Burada toplumun yine ırka indirgenmesi, bilginin gittikçe soyutlaşan kategoriler üzerinden sistemleştirilmesinin ardında yatan sorunu gözler önüne sermektedir.

Comte'a alternatif olarak gösterilebilecek diğer bir sistemleştirme, bilginin tüm alanlarını birleştirecek sentetik bir felsefe sunan Herbert Spencer tarafından ortaya atılmıştır. Spencer'a göre toplumsal düzen ve toplum, evrimin doğal kanunlarına tabidirler ve bu kanunlar dahilinde 'nispeten belirsiz, bağdaşmaz, homojen bir hâlden, nispeten belirli, bağdaşık, heterojen bir hâle' geçiş esastır. Tüm olgularda mevcut olan bu evrimsel yönelim, kendisi de bir organizma olarak alınan toplum için de var kabul edilir. Bir organizma olarak toplumun büyümesi, içerisindeki farklılaşma ve entegrasyonun artacağı anlamına gelir. Toplumsal organizmanın -toplumun- parçaları arasındaki farklılaşma arttıkça, bu parçalar birbirlerine daha bağımlı hâle geleceklerdir. Aralarında Durkheim'ın da bulunduğu birçok düşünürce karşı çıkılan bu farklılaşma, karşılıklı bağımlılık ve entegrasyon ilişkisi bu şekilde ortaya çıkar. Bir toplum ne kadar karmaşık, parçaları da o kadar farklılaşmış durumdadır. Böyle bir toplum içerisinde iç düzenlemeler yoluyla istikrarlı bir karşılıklı bağımlılık hâli yaratmak daha da zorlaşır. Askerî toplumdan endüstriyel topluma geçişte, toplumun unsurları arasındaki 'zorunlu işbirliği', 'gönüllü işbirliğine' dönüşür; merkezileşmeden, âdemimerkeziyete doğru bir adım atılır. Ancak, Spencer'ın da yüzyılın sonlarında farkına vardığı üzere, bir toplumun askerî hâline geri dönüş yapması da mümkündür.

Her ne kadar dönemin Darwinci eğilimleriyle özdeşleştirilmiş olsa da, Spencer'ın evrimci kuramının sosyoloji üzerindeki etkisi yadsınmaz. Kuramın yarattığı bu etkideki en büyük pay sahiplerinden bir tanesi, çalışma alanının bir toplumsal organizma olarak toplumun incelenmesi şeklinde belirlenmiş olmasıdır. Bu organizmanın "parçaları arasındaki kalıcı ilişkiler, yaşayan bir vücutun parçaları arasındaki kalıcı ilişkilerle benzerdir".⁵¹ Ancak, toplumsal evrime ilişkin doğal kanunların araştırılmasında kullanılan ölçek ve kapsam genişletildikçe, sosyoloji için belirlenen bu çalışma alanı gittikçe

daha dağınık bir hâl almıştır. Bununla beraber, toplumun hareket kanunlarını 'açıklayan' güç ve kuvvetler de evrensel nitelikler kazanmışlardır. On dokuzuncu yüzyılın sonunda sosyolojiyi bu bağlamda yeniden temellendirmek konusunda adımlar atılmıştır; ancak bu adımların hepsinde toplumun bir nesne olarak alındığı söylenemez.

Son olarak, toplumsal dünya üzerine yapılan sosyolojik ve ideolojik yorumları derinden etkilemiş olan bir kavramsal karşıtlık üzerinde durmak gerekir. Bu karşıtlığı, klasik sosyoloji içerisinde belki de en sistemli şekilde yanlış yorumlanan eser, Ferdinand Tönnies imzalı *Gemeinschaft und Gesellschaft*'in [Cemaat ve Toplum, 1887] içerisinde bulmak mümkündür. Cemaatin tüm iyi değerlerin vücut bulmuş hâli, toplumun ise kötü olan her şeyin bir araya geldiği saha olarak tanımlandığı ayrım, başta toplum çalışmaları, kitle toplumu kuramları ve Nazi Almanyası'nın toplumsal ideolojisi dahilindeki neo-romantik iletişim kavrayışları olmak üzere, birçok toplum kuramına nüfuz etmiştir. Üzerine çok tartışma bulunmayan bu ayrımın erken örneklerinden bir tanesi, (Tönnies'ten türetilmiş olmasa da) Marx'ın eserlerinde, bilhassa geleceğin komünist toplumuna yaptığı atıflarda karşımıza çıkar. Peki, toplum kavramının tarihsel seyri açısından baktığımızda, Tönnies'in cemaat ve toplum arasında yaptığı ayrımın doğasında ne vardır?

Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*'in giriş kısmında toplumun 'insan elinden çıkma mekanik bir toplam' olarak görülmesi gereken, 'geçici ve yüzeysel bir olgu' olduğunu söyler. Cemaat ve toplum kavramlarının 'deneyimlenen olgular' olarak ifade edilebilmesi için, bu kavramların 'cemaat yaşamının tarihsel ve çağdaş gerçeklikleri' içerisinde tanımlanması gerekir. Toplum, 'kayıtsızlık', 'düşmanlık' ve bilhassa sözleşmeye dayalı mübadele ilişkileri üzerinden varlığını devam ettirir. Bu anlamda, "*Gesellschaft*'ı oluşturan esas olgu *mübadele eylemidir*. Bu eylemin en saf hâli, birbirlerini tanımayan, hiçbir ortak noktaları bulunmayan ve birbirlerine karşı özünde muhalif, hatta düşmanca bir tavır takınan bireyler arasında gerçekleşir".⁵² "*Gesellschaft*'ın ortaya çıkışındaki belirleyici unsur, yani *Gesellschaft*'in ortaya çıkışı ile sonuçlanan büyük devrimin *itici unsuru* ise ticarettir. Ticaret ise doğası gereği ekonomik bir olgudur."⁵³

Bizzat beyan ettiği üzere kendi toplum kavrayışını Hobbes ve Marx'ın erken dönem çalışmalarından hareketle oluşturan Tönnies, toplum içerisindeki sözleşmeye dayalı ilişkilerin koşulu olan keyfi iradeye odaklanır. 'En önemli kuralı herkesin kendi alanı dahilinde, yasal sınırlar içerisinde kalmak şartıyla dilediği gibi davranabileceği' olan, veya genişletilmiş biçimiyle, bireysel özgürlükler ekseninde bir uylaşımlar dizisi olarak burjuva toplumu bu haliyle,

uzlaşa ve doğa yasası gereği bir toplamdır, [...] İradeleri ve yaşam alanları üzerinden birbirleriyle birçok farklı ilişki içerisinde olmaları-na rağmen birbirlerinden bağımsız, tanışıklık kaynaklı karşılıklı ilişkilerinden mahrum bir doğal ve suni bireyler çokluğudur.⁵⁴

Bu durum 'barış antlaşmaları ve paktlar' ile düzenlenebilir; hatta 'rekabeti sınırlayan ve ortadan kaldıran bir koalisyon' dahi oluşturulabilir.

Benzer bir yaklaşımla, 'tüm uzlaşımsal toplum [conventional society] hayatını' anlamamız mümkündür:

en önemli kuralı nezakettir; herkes karşılıklı olarak güzel sözler sarf eder, iyi davranışlar sergiler. Görünürde herkes diğerlerinin iyiliğini düşünmekte, herkes kendini diğerleriyle eşit görmektedir. Gerçekte ise herkes kendini düşünür ve diğerleriyle içinde bulunduğu rekabet- te avantaj elde etmeye, kendini önemli göstermeye çalışır.⁵⁵

Buradan hareketle, uzlaşımsal toplumun çoğunlukla ekonomik toplumdan devşirme terimlerle tanımlandığı anlaşılabılır. İnsanın 'sanat ile eş' olarak görülen 'tüm yaratıcı, şekillendirici ve katkı sağlayıcı eylemleri' ise *Gemeinschaft* kavramına aittir.

Çağdaşlarınca da fark edildiği üzere, Tönnies'in çalışma alanı yalnızca cemaat ve toplum kavramlarının tasviriyle sınırlı kalmamış, modern toplumlar içerisinde kültürel formda mevcut olan cemaatleşme ve toplumsallaşma eğilimlerine değin uzanmıştır. Tönnies, esas olarak bu eğilimlerin ortaya çıkışı için gerekli olan kültürel değerler ve irade oluşturma konularıyla ilgilenmiştir. (Sosyalizme ve toplumsal eğilimlerin dağılmasına yönelik rasyonelleşme süreci tarafından sürüklenen) toplumun geçici doğasıyla ilgili öne sürdüğü argümanın muğlaklığı, başkalarını toplumun doğasını daha da olumsuz şekilde

ele alabilmelerine yol açmıştır. Açıkça Tönnies'in çalışmalarından yararlanarak Max Scheler, bu izleği sürdürür:

[...] Toplum, kan, gelenek ve tarih bağlarıyla birleşmiş bütün cemaatleri betimleyen, kapsayıcı bir kavram değildir. Tam tersine, toplum dediğimiz şey cemaatlerin içyapılarının çürümesinden doğan bir *kalıntı*, bir çöp yığındır. Cemaat hayatındaki birlik hükmünü yitirdiği, bireyleri özümleme ve onları canlı organları olarak yaşatma yetisini kaybettiği anda, karşımıza bir 'toplum', salt sözleşmeye dayalı bir birlik çıkar. Bu 'sözleşmenin' geçerliliği ortadan kalktığında, elimizde yalnızca tamamıyla örgütsüz hâlde bir 'kitle' kalır. Bu kitleyi bir arada tutan şeyler ise anlık duyuşsal uyarımlar ve karşılıklı sirayetden fazlası değildir.⁵⁶

Max Weber'in de aralarında bulunduğu diğer bir dizi düşünür ise "Ferdinand Tönnies'in başarılı eseri *Gemeinschaft und Gesellschaft*"⁵⁷ üzerinden daha farklı, daha olumlu çıkarımlarda bulunmuş, cemaat ve toplum yaşamındaki çıkar farklılıkları esaslı üzerinden grup oluşum süreçlerini incelemişlerdir.

REFERANSLAR

- 1 W. G. Runciman, *Social Science and Political Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965, s. 25.
- 2 Aristoteles, *The Politics* (çev.: T. A. Sinclair, gözden geçiren T. J. Saunders), Harmondsworth, Penguin, 1984, s. 54 [*Politika*, Remzi Kitabevi].
- 3 Age, s. 57
- 4 Age, s.58
- 5 Age, s.60
- 6 Age, s. 184
- 7 Aristoteles, *The Nicomachean Ethics* (çev.: D. Ross, gözden geçirenler J. L. Ackrill ve J. O. Urmson), Oxford ve New York, Oxford University Press, 1984, s. 117-118 [*Nikomakhos'a Etik*, BilgeSu Yay.].
- 8 Age, s. 208
- 9 Age, s. 212
- 10 Thomas Hobbes, *Elements of Law*, (ed. F. Tönnies), Cambridge, Cambridge University Press, 1928, s. I, 198.
- 11 Thomas Hobbes, *Leviathan* (ed. C. B. Macpherson), Harmondsworth, Penguin, 1958, s. 189 [*Leviathan*, Yapı Kredi Yay.].
- 12 C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford, Oxford University Press, 1962, s. 25
- 13 Thomas Hobbes, *Leviathan*, s. 161.
- 14 Age, s. 151-152.
- 15 C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, s. 53-54.
- 16 Age, s 85.
- 17 Thomas Hobbes, *Leviathan*, s. 214.
- 18 Age, s. 215-216.
- 19 Aktaran C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, s. 103.
- 20 Age, s. 200.
- 21 Age, s. 218.
- 22 Age, s. 248.
- 23 Age, s. 256.
- 24 Age, s. 224.
- 25 Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract and Discourses* (çev.: G. D. H. Cole, gözden geçirenler J. H. Brumfitt ve J. C. Hall), Londra ve Melbourne, Dent, 1983, s. 45 [*Toplum Sözleşmesi*, Türkiye İş Bankası Kültür Yay.].
- 26 Age, s. 64.
- 27 Age, s. 76.

- 28 Age, s. 79-80.
- 29 Age, s. 182.
- 30 Alasdair MacIntyre, *A Short History of Ethics*, London, Routledge, 1967, s. 183-184 [*Ethik'in Kısa Tarihi*, Paradigma Yay.].
- 31 Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract and Discourses*, s. 173.
- 32 Montesquieu, *Persian Letters* (farklı basımlar), 94. Mektup [İran Mektupları, Türkiye İş Bankası Kültür Yay.].
- 33 Montesquieu, *Spirit of Laws* [*Kanunların Ruhu Üzerine*, Doruk Yay.].
- 34 L. Schneider (ed.), *The Scottish Moralists on Human Nature and Society*, Chicago ve Londra, University of Chicago Press, 1967, s. 92.
- 35 Aktaran M. Riedel, "Gesellschaft", O. Brunner, W. Conze ve R. Koselleck (ed.), *Geschichtliche Grundbegriffe*. c. 2, Stuttgart, Klett, 1975, s. 838. Toplum kavramının tarihsel gelişimine yönelik en kullanışlı kaynağın bu olduğu kanısındayız.
- 36 Aktaran A. Skinner, "Giriş", Adam Smith, *The Wealth of Nations* (I-III. Kitaplar), Harmondsworth, Penguin, 1970, s. 13 [*Milletlerin Zenginliği*, Türkiye İş Bankası Kültür Yay.].
- 37 L. Schneider (ed.), *The Scottish Moralists on Human Nature and Society*, s. 78. Detaylı bilgi için bkz. A. Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society* (ed. D. Forbes), Edinburgh, Edinburgh University Press, 1966.
- 38 Age, s. xxix.
- 39 Age, s. 80.
- 40 Aktaran R. Meek, "The Scottish Contribution to Marxist Sociology", R. L. Meek, *Economics and Ideology and Other Essays*, Londra, Chapman & Hall, 1967, s. 37.
- 41 Age, s. 38.
- 42 Age, s. 41.
- 43 L. Schneider, age, s. 107.
- 44 Age, s. xli-xlii.
- 45 Adam Smith, *The Wealth of Nations*, s. 119.
- 46 L. Schneider, age, s. 92.
- 47 Age, s. 71.
- 48 Age, s. 72.
- 49 Kenneth Thompson, *Auguste Comte: The Foundation of Sociology*, Londra, Nelson, 1976, s. 119.
- 50 Age, s. 174.
- 51 Herbert Spencer, *First Principles*, Londra, Williams & Northgate, 1862, s. 176 [*İlk Prensipler*, Milli Eğitim Basımevi, 1947]. Sosyoloji ile ilgili olarak bkz. Herbert Spencer, *The Principles of Sociology*, Londra, Williams & Northgate, 3 cilt, 1885, özellikle bkz. cilt 1, Kısım II, s. 435 ve sonrası.
- 52 Ferdinand Tönnies, "Zur Einleitung in die Soziologie", *Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik*, 115, 1899, s. 242. Vurgu yazarlara aittir.

- 53 Ferdinand Tönnies, *Community and Association*, (çev.: C. P. Loomis), Londra, Routledge, 1955, s. 10. Vurgu yazarlara aittir.
- 54 Age, s. 87.
- 55 Age, s. 89.
- 56 Max Scheler, *Ressentiment* (çev.: W. W. Holdheim, ed. L. A. Coser), New York, Free Press, 1961, s. 166 [Hınç, Alfa Yay.].
- 57 Max Weber, *Economy and Society* (ed. G. Roth ve C. Wittich), Berkeley, Los Angeles ve Londra, University of California Press, 1978, s. 3-4 [*Ekonomi ve Toplum*, Yarın Yay.].



NESNE OLARAK TOPLUM

Karl Marx ve Max Weber'le beraber modern sosyolojinin kurucuları arasında sayılan Émile Durkheim (1858-1917), sosyolojiyi bir bilim olarak tesis etme konusunda gösterdiği çaba ve adanmışlıkla diğer iki isimden ayrı bir konuma sahiptir. Konu olarak toplumu alan Durkheim sosyolojisi her ne kadar günümüz sosyologlarının çoğu tarafından kabul görmüyor olsa da, toplum kavramının modern gelişimi üzerine yapılan tüm tartışmalar hâlen Durkheim'in berrak ve kuvvetli fikirlerinden hareketle başlar. Durkheim'a katılmamak mümkündür, ancak onu yok saymak imkansızdır.

İzlediğimiz rotadan biraz saparak başlayalım. Ruhun ölümsüzlüğü, ilk bakışta bir sosyolog için alışılmadık bir ilgi alanı olarak görülebilir. Ancak Durkheim'in 1914 tarihli bir makalesinde bu konu üzerine öne sürdüğü çıkarımlar, sosyolojisini anlamak açısından oldukça önemlidir. Durkheim, tüm insan kültürlerinin 'insan doğasının yapısal ikiliğini [constitutional duality]' benimsediğini söyler: "İnsan [...], her yerde kendini son derece heterojen iki varlıktan oluşur şekilde algılar: ruh ve beden."¹ Her insanın içerisinde bir arada varolan ruh ve beden, aslen birbirlerine indirgenemeyen ve farklı gerçeklik düzeylerine ait olan şeylerdir. Bedenin isteklerine hakim olma çabasındaki her dinî inanç sahibinin bildiği üzere, sık sık çatışma içerisine girerler. Ruh, bedeni aşan bir gerçekliğe uzanır. Aynı anda hem bizim hem de bizden sonsuz kez büyük bir şeyin parçasıdır. Bedenlerimiz zaman ve mekanla bağlıdır, ruhlarmız ise ölümden sonra var olmayı sürdürür.

Yani, ‘yakinen ilişkili olsalar da, ruh ve beden aynı dünyaya ait değildir’:

Beden, bizim duyularla tecrübe ettiğimiz maddi evrenin başat bir parçasıdır. Ruh ise başka bir yerde, kutsal evrende yaşar ve hiç bitmeyen bir eve dönme arzusu içerisinde. Bu yüzden ruha, özünde günahkar sayılan bedenin hiçbir zaman sahip olamayacağı bir itibar atfedilir. Kutsal olanın uyandırdığı tüm hislerin kaynağı olarak ruha işaret edilir. Ruh, kutsal varlıklarla aynı maddeden yapılmıştır. Onlardan yalnızca kademe farkıyla ayrılır.²

Durkheim, böylesine evrensel ve kalıcı bir inancın insanlık durumunun temel hususlarıyla ilgili bazı şeyleri açığa çıkardığını öne sürer. Öyle ki, “biri tamamıyla bireysel ve bedenimizde temellenmiş, diğeri ise toplumsal ve toplumun uzantısından başka bir şey olmayan, iki farklı varoluşumuz mevcuttur”.³ Ruh, toplumun içimizdeki hâlidir. Ruhun ölümsüzlüğü, biz bireyleri aşan toplumun kendisidir. Kutsal varlıklar, yani tanrılar, toplumun ete kemiğe büründürülmüş hâlleridir.

Durkheim’ın din sosyolojisinin genel hatları bu şekilde özetlenebilir. Bununla beraber, bu sosyolojinin Durkheim’ın toplum kavrayışına dair anlattığı şeyler de en azından kendisi kadar önemli ve ilgi çekicidir. Tanrı’nın toplumun başkalaşmış hâli olarak kabul edilmesi, aynı zamanda kutsallığa ait niteliklerin topluma atfedilmesi demektir.

Kendine Özgü Bir Gerçeklik Olarak Toplum

Sosyolojik Yöntemin Kuralları’nın (1850) yayımlanmasından beş yıl sonra, eser üzerine kaleme aldığı bir yorumda Durkheim, “Detaylı kuralları bir kenara bırakırsak, tüm bu yöntemi iki esas önermeye dayandırmak mümkündür” der. Bu önermeler şu şekilde özetlenebilir: “(1) Toplumsal olgular kendilerine özgü [sui generis] bir varoluştadırlar; kendi doğaları mevcuttur. Nasıl ki ruhsal alandan ayrı bir biyolojik alan ve bu biyolojik alandan ayrı bir mineral alan varsa, baştaki ruhsal alandan ayrı bir toplumsal alan da mevcuttur. (2) [...] tam bu nedenden dolayı, [bu yöntem] nesnel olmalıdır. Doğadaki diğer fenomenler gibi, toplumsal olgular da dışarıdan incelenmelidir. İnsan merkezci bakış açısı, sosyoloji içerisinde diğer doğa bilimlerinde olduğundan daha yerleşik değildir.”⁴

Toplumsal alanın sahip olduğu bu kendine özgülük hâli, Durkheim sosyolojisinin değişmez motiflerinden bir tanesidir. En erken eserlerinden bir tanesi olan 1885 tarihli bir makalesinde “Şüphesiz ki toplum, bir varlık, bir şahıstır”⁵ diyen Durkheim, öldüğü yıl olan 1917’de ise şunları kaleme almıştır:

Toplum üzerine:

Hayvanlar ve insan toplumları arasındaki asıl fark, hayvan toplumlarındaki canlıların yalnızca *içeriden* yönetilmeleri, içgüdüyle hareket etmeleridir. [...] İnsan toplumlarında ise doğası bakımından yeni ve farklı bir fenomen oluşmuştur. Öyle ki, belirli bazı eylem biçimleri *dışarıdan*, dayatma ya da telkin yoluyla bireyin kendi doğasına eklenir: Dil sayesinde var olabilen (kelimenin geniş anlamıyla) ‘kurumların’ karakteri de böylece şekillenir ki dilin kendisi de buna bir örnektir. Bireyler birbirlerinin yerini alırken, bu kesintiler devamlılıklarını tahrip etmeksizin, kurumlar cisim kazanırlar. Kurumların varlığı hem insan toplumlarının esas ayırt edici özelliği hem de sosyolojinin esas nesnesidir.⁶

Durkheim’ın iddiası, toplumun, bireylerin birliğinden oluşan bir ‘varlık’, onu oluşturan parçaların toplamından ayrı ve büyük olan bir bütün –bir nesne- olduğu yönündedir. Toplum, kendine has nitelikleri olan, özgün bir hakikat düzeni oluşturur. Kendine özgü [sui generis] teriminin arkasındaki anlam burada yatmaktadır. Topluma ait olan bu nitelikler, onun yapısal bileşenleri olan bireylere ait niteliklere indirgenemez veya onlar üzerinden açıklanamazlar. Toplum, bileşkelerden bağımsız bir şekilde ele alınabilen değil, tam da bu bileşkenin kendisinden türeyen ve bu bileşke haricinde varlıklarını devam ettiremeyen özelliklere sahiptir. Toplumsal sentez, Durkheimcı bir benzetmeyle açıklamak gerekirse, ‘mekanik’ değil ‘kimyasal’ olarak tanımlanabilir:

Tuncu oluşturanlar bakır, kalay ve kurşundur; ancak tuncun sertliği bu yumuşak, esnek maddelerin kendilerinde değil, karışımlarında yatar. Suyun akışkanlığı, besleyiciliği ve diğer özellikleri kendisini oluşturan iki gazda değil, onların birleşerek ortaya çıkardıkları karışık maddededir.⁷

Toplum ve toplumun unsurları olan bireyler arasındaki ilişki de bu yöndedir.

Bu yeni, sentezci, daha yüksek bir gerçekliğe işaret eden şekliyle toplumu doğanın bir parçası olarak gören Durkheim'a göre "toplumlar doğal oluşumlardır", "toplumsal olgular doğaldır".⁸ Durkheim, "genel bir eğilim olarak insan ve toplumların doğanın dışında tutmaya, insan hayatını inceleyen bilimleri farklı disiplinler olarak ayırmaya"⁹, yani kendi deyimiyle 'ikinci [dualist] önyargıya' şiddetle karşı çıkmıştır. Bu noktada, ilerleyen bölümlerde ele alacağımız yorumlayıcı sosyolojik yaklaşımlardan farklı bir duruş sergiler. Bunun yanında, topluma insan biyolojisi veya birey psikolojisinin bir epifenomeni* muamelesi yapılmasına neden olan her türlü indirgemeyi de eşit oranda reddetmiş, 'materyalist tekçilik' olarak adlandırdığı duruma karşı şunları kaleme almıştır:

Sosyolojinin büyüebilmesi için, gerçeklik ve bilgi arasında birlik kurulması yeterli değildi. Bu birliğin, şeylerin ayrışıklığını benimseyen bir düşünce sistemiyle desteklenmesi de gerekiyordu. Toplumsal olguların kanunlara tabi olduğunun söylenmesi tek başına yeterli değildi. Bu olgulara ait olan, aynı fiziksel ve biyolojik kanunlar gibi doğada belirgin bir şekilde bulunan, ancak doğrudan biyolojik kanunlara indirgenemeyecek olan kanunların mevcut olduğunun da açıkça gösterilmesi gerekiyordu.¹⁰

Özetle, Durkheim için toplumun kendine özgü bir gerçeklik olarak addedilmesi, toplumun doğallığını ve ayırt edilebilirliğini ima eder.

Öyle ki, Durkheim toplumun doğal evrendeki en yüksek varlık olduğunu öne sürer. Son ve en önemli kitabı *Dini Hayatın İlkeli Biçimleri*'nin (1912) kapanışı, bu iddiaya adanmıştır:

[...] Zihni bu güçlüğü düşüren şey, bireyin *finis naturae*, yani tabiatın en yüce varlığı olarak kabul edilmesiydi. Onun ötesinde hiçbir şeyin olmadığı, varsa da bilimin buna erişemeyeceği inancı vardı. Ancak bireyin üstünde toplumun bulunduğu ve toplumun zihin tarafından üretilen bir isimden ibaret bir şey değil, bir faal güçler sistemi olduğu kabul edilir edilmez, insanı açıklamanın yeni bir yolu mümkün hâle gelmektedir.¹¹

* Birincil bir fenomene paralel olarak oluşan, ikincil, önemsiz fenomen, 'epiphenomenon' -çn.

Durkheim'a göre, bilimsel bir sosyolojinin ilk ve vazgeçilmez şartı toplumun kendine özgü bir gerçeklik olduğunun –özgün ontolojik konumunun- kabul edilmesidir. Bu anlayış içerisinde değerlendirilen toplum, kendi başına bir 'faal güçler sistemi', nedensel olarak etkin bir bütüne dönüşür; sosyolojik açıklamalar da, belirgin bir biçimde toplumsal olan nedenler üzerinden yapılmaya başlanır.

Durkheim, toplumsal olguların 'nesnel' bir şekilde, 'dışarıdan' incelenmesi gerektiğini öne süren ikinci önermesini, ilkinin doğal bir neticesi olarak görür. Bu noktada, kendi disipliniyle iki büyük toplumsal düşünce geleneği arasına bir sınır çekmiştir. Mesafe koyduğu bu geleneklerden ilki, ön kabulcü [aprioristic] toplumsal felsefedir. Zira toplumsal evren, doğal gerçekliğin bir parçası (hatta en önemli parçası), gerçek bir nesne, bir *olgular* düzeni olarak kabul edilecekse, doğadaki diğer kanunların keşfinde kullanılamayan felsefi yorumlama yöntemi, bu evrene ait nitelik ve nedenlerin ortaya çıkarılmasında da kullanılamaz. Sosyoloji normatif değil, 'pozitif' olmalıdır; ele alacağı nesne ise 'dışarıdaki' evrendir. Dışarıdaki evren ise felsefi başlangıç prensipleri üzerinden yapılacak çıkarımlarla değil, yalnızca ampirik yollarla keşfedilebilir.

Durkheim'ın 'insanmerkezcî' yanılığı olarak adlandırıp reddettiği ikinci bir gelenek çerçevesinde ise toplumsal olgulara getirilen açıklamalar, bireyler ve bireylerin güdü, gerekçe ve niyetleri ışığında başlar ve biter. Zira sağduyu, toplumun bireylerden oluştuğunu gayet bariz bir şekilde emreder.

Toplumsal fenomenler tekil bireyin elinden çıkma şeyler değil de, bu bireyin şüphesiz ki rol aldığı, ancak içerisinde mevzubahis birey harici birçok farklı şeyin barındığı kombinasyonların ürünleri ise, bilim insanı esas olarak bu sentezlerin nelerden oluştuğu ve neye yol açtıklarını bilmeli ve araştırmalıdır. Zira tüm bunlar, dışarıdaki evrende olup bitmektedir. Toplumsal fenomenleri inceleyen sosyolog, fizikokimyasal fenomenleri inceleyen fizikçi veya kimyagerle aynı haletiruhiyeye bürünmelidir. İncelediği olgularda bireysel fikir veya duyguları değil, bilinmeyen güçlerin ürünlerini görmelidir; asıl belirleyici sorular, bu güçlere ait yapının özüne ve biçimine ilişkin olanlardır.¹²

Durkheim, "doğa bilimlerinde kural koşulan haletiruhiyeyi" benimseyen, 'doğalcı' [naturalistic] bir yöntem izlediğini öne sürmüştür.

tür.¹³ “Toplumsal olguları araştıran sosyolog, araştırmakta olduğu şeylerin ne olduğuna dair hiçbir fikri olmadığı, bu şeylere ait özgün özellikleri ve bu özelliklerin ortaya çıkmasını sağlayan nedenleri bilmediği prensibini benimseyerek ilerlemelidir.”¹⁴ Bireylerin bir toplumsal grubun mensupları, toplum tiyatrosunun oyuncularını olmaları, içerisinde bulundukları yapıları yöneten ‘kanunları’ anlamalarını sağlayan bir ayrıcalık taşıdıkları anlamına gelmez. Bu kanunlar, ancak gözlem yoluyla keşfedilebilirler. Toplumsal olguların bireylere ilişkin olgulara indirgenemeyeceği kabul edilirse, bu olguların bireyin içebakışı vasıtasıyla anlaşılamayacağı sonucuna varılacaktır.

Durkheim’ın adeta slogan hâline gelen “toplumsal olguları şeyler olarak incele”¹⁵ ifadesi, bu iki önermenin (toplumun bir nesne, kendine özgü bir gerçeklik olduğu ve bu nedenle nesnel olarak, ‘dışarıdan’ incelenmesi gerektiği) bir özeti niteliğindedir. Toplumsal olguları maddi şeyler olarak ele almayan Durkheim, dördüncü bölümde daha detaylı olarak inceleyeceğimiz üzere, toplumsal hayatı “tamamıyla temsillerden oluşur” şeklinde görür.¹⁶ Aslen toplumsal olguların maddi şeyler olduğunu değil, “bir başka biçimde de olsa aynı maddi şeyler gibi onların da birer şey olduğunu” söyler.¹⁷ Peki, Durkheim bununla neyi kast etmektedir? Burada Durkheim, toplumsal olguların ‘şeyler’ olduğunu söylemekle bu olguların sahip olduğuna inandığı iki önemli niteliğe dikkat çeker.

Öncelikle, şeyler “zeka yoluyla doğal olarak anlaşılabilir nitelikte olmayan bilgi nesneleridir. [...] Zihnin ancak kendi içerisinde dışarı çıkarak anlayabileceği, gözlem ve deney yoluyla öncelikle en dışsal ve en gözle görülebilir olanlarını keşfedeceği ve keşfe devam ettikçe en zor görülen, en derin olanlarıyla karşılaşacağı ne varsa, bir şeydir”.¹⁸ Yani, şeyler zihne *dışsaldır*. İkinci olarak, “olgusal olan her şeyin kendine ait bir doğası vardır ve birey, bu gerçeği hesaba katmak zorundadır [...] [Toplumsal olgular], kendilerine özgü varlıkları olan şeylerdir. Birey, onları tümünden yapılmış durumda bulur; onların varlığını ortadan kaldırmak veya başka türlü var olmalarını sağlamak bireyin elinde değildir”.¹⁹ Şeyler, *direnç* gösterirler. Salt zihin veya irade gücüyle değiştirilemezler.

Durkheim, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları* içerisinde toplumsal olgulara ait bu iki niteliğin bir özetini temin eder: “Çok özel nitelikleri olan bir olgular alanı karşısında bulunuyoruz: bunlar, bireye dışsal olan ve sahip oldukları zorlayıcı güçle kendilerini bireye dayatan davranış, düşünme ve hissetme biçimleridir.”²⁰ Ayrıca, toplumsal olguları tanıyabilmek adına iki kriter öne sürer:

Belirli bir biçim almış olsun olmasın, birey üzerine dışsal bir kısıtlama koyabilen

ya da

*kendine özgü bir varlığı olmakla birlikte, bu bireysel tezahürden bağımsız olarak belli bir toplumda genelgeçer her eylem biçimi, bir toplumsal olgudur.*²¹

Durkheim’a göre bu zorlayıcı güç hem toplumsal olgulara ait önemli bir nitelik hem de onları tanıyabilmemizi sağlayan esas araçtır. Bu gücün kaynağı, toplumun kendine özgü konumu, yani bireyler karşısındaki üstünlüğüdür. Durkheim burada zorlama [constrain] kavramını geniş bir ölçekte ele almış olsa da (ki bu sebeple, bizce önemsiz olan birtakım eleştirilere maruz kalmıştır), aklındakileri açık ve kolay anlaşılabilir bir şekilde ifade eder. Ahlaki ve hukuki kanunlarca getirilen zorlamalar gayet belirginlerdir ve kendilerinin aşılması hâlinde karşılaşılabilecek yaptırımlar üzerinden tezahür ederler. Ancak birey, bunun yanında toplumsal evrenin olgusalılığı içerisindeki çok sayıda üstü kapalı kısıtlamaya da tabidir:

Eğer yaşadığım toplumdaki geleneklere uyum sağlamazsam, örneğin ülkemde ve ait olduğum toplumsal sınıfta uygun sayılan şekilde giyinmezsem, bir suç işlemiş gibi cezalandırılmasam bile kâhkahalara hedef olur, insanların benimle aralarına mesafe koymalarına sebebiyet veririm. Bu kısıtlama diğer alanlarda daha dolaylı yoldan görülebilir ama aynı derecede etkilidir. Yurttaşlarımla Fransızca konuşmak, resmî parayı kullanmak zorunda değilim, fakat bunlardan vazgeçmem de imkansızdır.²²

Durkheim, ‘toplumsal akımları’ da –örneğin *İntihar*’da (1897) ele aldığı ‘intihara sürükleyen [suicidogenic] akımları’ ya da dinî ve vatani törenlerde doğan kolektif coşkuyu- aynı şekilde ele alır. Öyle ki, bu akımlar “[toplumsal olgularla] aynı ölçüde nesneldir ve birey-

den aynı derecede üstündürler", "her birimizi dışsal yolla etkiler ve bizleri, kendimize karşı gelmek durumunda kaldığımız bir akıntıda sürüklerler".²³ Özetle, her ne kadar tutum, biçim ve derece olarak değişkenlik gösterse de, birey üzerinde zorlama yaratma hâli bir toplumsal olgunun sabitidir. Bu olguların bireysel değil, toplumsal olduğunu anlamamıza yarayan birincil araç budur.

Durkheim, tüm bunların toplumsal olgulara ait tek ayırt edici niteliğin zorlama, toplumun bireyle olan ilişkisindeki en önemli boyutun ise zorlayıcılık olduğu anlamına gelmediğini anlatabilmek için büyük çaba sarf etmiştir. "Zira kurumların kendilerini bize dayattıkları gibi, biz de onlara tutunuruz; onlar üzerimize sorumluluk yükler, biz ise onları severiz; onlar bizi kısıtlar, biz ise onların düzgün işlev görmesinden, üzerimizdeki kısıtlamalarından mutluluk duyarız."²⁴ Ahlak içerisindeki düzenleme ve bağlanmayla yaratılan bu iki başlılık, ilerleyen bölümlerde göreceğimiz üzere Durkheim'ın aslı [substantive] toplum kuramı için temel olma niteliği taşımaktadır. Modern sosyolojik jargonu kullanmak gerekirse, toplumun değer ve normları bireylerce içselleştirilir, kişiliklerinin birer parçası hâline getirilir. Durkheim toplumsal olguların kısıtlayıcı, zorlayıcı niteliklerine vurgu yapar, çünkü bu olgular en iyi şekilde bu nitelikler üzerinden ampirik olarak tanımlanabilirler. Toplumsal olgular için bu yetiyi addetmesiyle Durkheim, bu olguların bireysel eylemler üzerindeki düzenleyicilik rolüne bir de kuruculuk rolü ekler.

Durkheim'ın toplumsal olguların tanımlanması adına öne sürdüğu ikinci kriter olan genellik ve bağımsızlık ise daha karmaşıktır. Bir toplumda genel kabul gören her şey toplumsal olmak zorunda değildir. Genel olan bir şey yalnızca bireyleri ilgilendirebilir ve toplumsal nedenlerden ziyade, yine bireylerin biyolojik veya psikolojik nitelikleriyle açıklanabilir. Bunun yanında, gerçekten toplumsal olan bir şey ise kaçınılmaz olarak genel olacaktır. Zira bu şey, belirli bir toplumsal grubu oluşturan bireylerin üzerine dışsal olarak dayatılacaktır. Durkheim'a göre bu ikinci kriter, ilkinin farklı bir şekilde kelimelere dökülmüş hâlidir: "Zira bireysel bilinçlerin dışında varolan bir davranış biçiminin genelleşmesi, ancak bireyler üzerinde baskı yaratarak kendini dayatmasıyla gerçekleşir."²⁵ Durkheim'ın bu noktada işaret

ettiği önemli fark ise fenomenlerin genel oldukları için toplumsal değil, toplumsal oldukları için genel olduklarıdır: “[Bir toplumsal olgunun] genel olması, kolektif (yani hemen hemen zorunlu) olmasından dolayıdır; ancak kolektif olması genel olmasından dolayı değildir.”²⁶

Durkheim, toplumsal durumların bu ikinci nitelik üzerinden daha rahat bir şekilde tanımlanabileceklerini söylemiştir. Zira kısıtlamaların belirgin olmadığı durumlarda, genellik belirgindir. Buna örnek olarak intihara sürükleyen akımlar gösterilebilir. Durkheim’a göre bu akımlarca dayatılan zorlamalar, örneğin yasal kanunlarda olduğu gibi ampirik biçimde tezahür etmezler; ancak yaygın intihar örüntüleri ve diğer toplumsal değişkenler arasındaki olağan ilişkiden hareketle çıkarılabilirler. Durkheim bir sosyoloğun intihar oranlarını kullanarak intihar tipleri arasından genel olanları belirleyebileceğini, bu genelliğin de mevzubahis akımların varlığına ve zorlayıcı güçlerine kanıt oluşturacağını iddia eder. Ancak bunun gerçekleşebilmesi için, fenomenler arasında genel ve yaygın olanlar ile tekil ve kişiye özgü olanların ayrıştırılması gerekir. Durkheim’ın toplumsal olguların bireysel tezahürlerinden bağımsız olarak incelenmesi gerektiğine dair kuralı da bu anlama gelmektedir. Mevzubahis yöntem vasıtasıyla yapılacak bir intihar incelemesinde ayrı ayrı tüm intiharların detaylarına değil, intihar oranlarına ait istatistiklere başvurulacaktır.²⁷

Durkheim’ın toplumsal olgulara ayırt edici nitelik kazandıran şeyleri, neredeyse her sosyolojik yaklaşımın farklı adlandırdığı, Simmel’in ise toplum içindeki asıl ‘toplum’ deyimini yakıştırdığı şeyleri tanımlamakta başarılı olup olmadığını, ilerleyen bölümlerde inceleyeceğiz. Ancak, bu noktada [toplumsal alanın -çn] kendine özgü olduğu temasına ilişkin olarak bir dipnot düşmek gerekir. Durkheim, toplumun bireyde yalnızca mekanda değil, zamanda da baskın olduğunu sık sık irdeler. Örneğin, kökenlerinin toplumsal olduğunu düşündüğü usun kategorileri –mekan, zaman, nedensellik vb.- hakkında konuşurken şuna dikkat çeker:

Kolektif temsiller, yalnızca mekana değil, zamana da uzanan ortak bir çabanın ürünüdür. Onları meydana getirmek için çok sayıda zihnin fikir ve hisleri bir araya gelmiş, birleşmiş ve karışmış, nesiller yüzyıllar boyunca tecrübelerini ve bilgilerini biriktirmişlerdir. Bu tem-

siller üzerinde yoğunlaşan entelektüel aktivite, bireyinkilere nazaran sonsuz denecek kadar zengin ve karmaşıktır.²⁸

Uygarlık “son derece toplumsal bir konudur, hatta müşterek çabanın bir ürünüdür. Uygarlığın varlığı, nesiller arası bağın çağlar boyunca korunduğuna işaret eder. Bu da sadece toplum içerisinde ve vasıtasıyla mümkündür”.²⁹ Durkheimci bakış açısının tabiatı gereğince toplumsal değişimle ilgilenmediğine ilişkin yaygın eleştirinin aksine, Durkheim'a göre “toplumsal hayat tarih boyunca o denli değişim geçirmiştir ki, kurumların her yerde ve her zaman aynı önemi teşkil ediyor olmalarını beklememiz mümkün değildir”.³⁰ Ayrıca Durkheim, benzer tarihsel varyasyonları kendine özgülük tezini savunurken ve toplumsal olguları, insan doğasına içkin, bu yüzden de toplumlar arasında değişmez nitelikteki özellikler üzerinden açıklama girişimlerine karşı çıkarken kullanmıştır.³¹

Tüm bu tartışmalardan doğan, ancak Durkheim üzerine yapılan tartışmalarda genellikle dile getirilmeyen yöntemsel bir çıkarım mevcuttur: “Sosyoloji ismini hak edecek her disiplin, *tarihsel* bir karakter taşımalıdır.”³² Durkheim, bu iddiasını 1908 yılında, *Sosyoloji Üzerine Bir Anket* için verdiği cevaplarda açar:

Kullanılacak yöntemi ise iki sıfatla özetlemek mümkündür: bu yöntem, tarihsel ve nesnel olmalıdır.

Tarihsel: Sosyolojinin amacı, günümüz kurumlarını anlamamızı sağlayarak, bu kurumların doğası gereği dönüşeceği hâller ve dönüşmesini istememiz gereken hâllere dair bir algı yaratabilmektir. Bir kurumu anlayabilmek için, öncelikle bileşimini biliyor olmamız gerekir. Bir kurum, birçok farklı parçadan teşekkül eden, karmaşık bir oluşumdur. Öncelikle bu parçaların neler olduğu bulunmalı, sonra hepsi teker teker açıklanmalıdır. Ancak bunların neler olduğunu bulmak için mevzubahis kurumun en güncel ve eksiksiz hâline bakmak yeterli değildir. İçerisindeki farklı unsurların ne olduğuna dair emare veren hiçbir şey yoktur [...] Bu işlev tarih tarafından yerine getirilir [...] Tarihin toplumsal olgular düzeni içerisindeki rolü, mikroskobun fiziksel olgular düzenindeki rolüyle aynıdır.

Tarih bu unsurları gözlerimizin önüne sermekle kalmaz, onlara ilişkin bir açıklama bulunabilmek adına kullanabileceğimiz yegane

araçtır. Zira bu unsurları açıklamak, onlara neyin neden olduğunu, varlıklarının arkasında hangi sebebin olduğunu göstermektir. Fakat bu kaynak ve nedenlerin faal olduğu zamanlara dönüş yapmadan, bu unsurları nasıl keşfedebiliriz? Bu zaman geçip gitmiştir.³³

Durkheim'ın basit bir evrimciliğin izlerini taşıyan bu tarihsel pratiğine eleştiri getirmek gayet makuldür. Ancak toplumun tarihsel olarak gelişen, mevcut hâli öncül toplumsal nedenlerce üretilmiş bir bütün olarak ele alınması, Durkheim için olduğu gibi bizim için de kendine özgüllük tezinin kaçınılmaz bir sonucudur. İçerisinde geçici olarak yaşayan bireylere indirgenmeyen bir toplum kavramının tarihsel bir anlayışa sahip olması kaçınılmazdır. Kişi, kendine özgüllük tezini (bizce her sosyoloğun yapması gerektiği gibi) Durkheim'ın öne sürdüğünden farklı bir biçimde kabul ediyor olsa dahi bu durum sabittir.

Bir Ahlakî Düzen Olarak Toplum

Durkheim'ın toplumun kendine özgü gerçekliğini öne sürdüğü tezi üzerinde durduk. Şimdi ise nasıl bir gerçekliği kastettiğini açığa kavuşturmamız gerekiyor. Diğer bazı sosyolojilerde olduğu gibi, burada da Hobbesçu düzen problemini başlangıç noktası olarak almak mümkün. Çatışma hâlinde olan sonsuz sayıdaki bireysel arzu, hedef ve tutku düşünüldüğünde, toplumsal düzen nasıl sağlanabilir; yani Simmel'in deyişiyle, toplum nasıl mümkün olabilir? Durkheim'ın bu soruya verdiği cevap “toplumsal dayanışmanın tümüyle *ahlakî* bir olgu”, toplumun ise belirgin bir “*ahlakî güç*” olduğu yönündedir.³⁴ Bu konu üzerine düşünceleri her ne kadar fevkalade sabit bir merkez etrafında toplanıyor olsa da, oluşturduğu toplum kavrayışının genel hatları adına büyük önem teşkil eden bir süreç içerisinde olgunlaşmışlardır.

Durkheim, ilk büyük eseri olan, 1893 tarihli *Toplumsal İşbölümü*'nde, *mekanik* ve *organik* olmak üzere iki ayrı ‘toplumsal dayanışma’ türü tanımlar. Genellikle az gelişmiş toplumların niteliklerinden olan mekanik dayanışma, modern toplumlar içerisindeki dışa kapalı (ordu gibi) oluşumlarda varlığını sürdürür. Bu dayanışma türünün temeli, Durkheim sosyolojisinin kilit kavramlarından olan

conscience collective'in [kolektif bilinç] gücünde yatmaktadır. Durkheim, Fransızca'da hem bilinçlilik [*conscience*] hem de bilinç [*consciousness*] kelimelerine karşılık gelen *conscience* terimini her iki anlamıyla da kullanır. *Toplumsal İşbölümü*'nde, kolektif bilinci 'toplumun ortalama yurttaşlarının paylaştığı inanç ve duyguların bütünü' olarak tanımlar. Kendisinden bekleneceği üzere, bunu, 'yaşayan ve kararlı bir sistem' olarak görerek, 'bireylerin tecrübe ettikleri tekil durumlardan bağımsız olduğunu' ve 'nesilleri birbirlerine bağladığını' öne sürer. "Öyle ki, yalnızca bireyler üzerinden gerçekleşebiliyor olsa da, bireylerin bilinçlerinden çok farklı bir şeydir."³⁵ Birey-üstü, kendine özgü bir toplumsal gerçeklik olan kolektif bilinç, diğer tüm toplumsal olgularda olduğu gibi kendini dayatma gücüne sahiptir. Bireylere karşı sahip olduğu bu bağımsızlık, onlar üzerindeki ahlaki otoritesinin kaynağıdır.

Mekanik dayanışma, Durkheim'in deyiimiyle yüksek derecede şiddetli, yoğun ve kararlı bir kolektif bilinci temel alır. Yani kolektif inanç ve duygular bireysel olanlardan üstündürler, yoğun şekilde yaşanır (ihlal edilmeleri karşılığında verilecek ceza da aynı derecede ağırdır) ve insanların hayatlarını çok ince işlenmiş yollarla yönetirler. Bu inançlar dinî ve kolektivist içerikli olma eğilimindedirler; toplum ve toplumun çıkarlarını bireyinkilerden üstün tutarlar. Koşukları şartlar sabit ve kesindir. Durkheim, bahsettiği detaylı düzenlemeye örnek olarak Tevrat'ın ilk beş kitabını (Pentateuch) gösterir. Mekanik dayanışma, bir 'benzerlikler dayanışmasıdır'; "bireysel tüm bilinçlerin ortak bir bilince, toplumun psikolojik tipine uyum göstermesi" temeline dayanır.³⁶ Durkheim'a göre bireyselleşme verili bir süreç değildir, tarihsel olarak gerçekleşir: "Bireysel kişiliğin ilkel toplumlardaki yerinin oldukça sınırlı olması, bu toplumlarca kısıtlanması veya baskı altına alınması yüzünden değildir. Asıl neden daha basittir: Tarihin o döneminde, bireysel kişilik *henüz mevcut değildir*."³⁷

Bu tarz bir dayanışmanın gerektirdiği yapısal (Durkheim'in deyiimiyle 'morfolojik') şartlar, işbölümünün ortaya çıkışıyla ortadan kalkar. Kendisi de bir bireyselleştirme süreci olan işbölümü içerisinde bireylerin hayat tecrübeleri gittikçe farklılaşmaya, bir 'benzerlikler dayanışmasının' kurulma ihtimali zayıflamaya başlar. Buna karşılık

kolektif bilincin şiddeti, yoğunluğu ve kararlılığı azalır; daha dünyevi ve birey odaklı bir içeriğe, daha soyut, genel ve kesin olmayan hükümlere sahip bir hâl alır. Bu durumda toplumsal kaynaşmanın kaynağı nedir? Durkheim, bu sorunun cevabını –en azından 1893 yılı için- işbölümünün kendisinde bulur. Bir zamanlar kolektif bilince ait olan rol, modern toplumlarda işbölümü tarafından sahiplenilmiştir.

Bu rolün derin ahlaki temellere dayandığının anlaşılması çok önemlidir. Durkheim'ın Spencer'a getirdiği eleştiriler de bu yönde olmuştur.³⁸ Spencer, 'endüstriyel toplumları' bir arada tutan gücün işbölümü olduğunu kabul etmekle beraber, bu dayanışma şeklini "bireysel çıkarlar arasında kurulan ve doğal olarak sözleşmeler yoluyla ifade edilen anlık bir anlaşmadan ibaret" olarak görür.³⁹ Bu duruşa karşı yönde bir argüman öne süren Durkheim ise tüm bireysel sözleşmelerde kabul edilen sözleşme dışı ve toplumsal unsurlar olduğunu söyler: "Sözleşme, tek başına yeterli değildir. Sözleşmeler, toplumsal kökenli düzenlemeler olmadan kurulamazlar."⁴⁰ Buna benzer sözleşme öncesi düzenlemeler sözleşme hukukunda mevcuttur, ancak (Adam Smith'in de farkına vardığı üzere) tüm sözleşmeler her şeyden önce taraflar arası güvenin –diğer bir deyişle, ortak bir ahlaki taahhüdün- var olduğu varsayımına dayanır. Bu nedenle, işbölümünün birleştirici niteliği kişisel çıkarları anlık olarak uyumlandırmasından değil, bu çıkarları barındıran kendine özgü bir ahlaki güç yaratmasından doğar. Durkheim şöyle devam eder:

Dayanışmaya kaynaklık eden, insanı diğer insanları düşünmeye, eylemlerini kendi egosunun yönlendirmeleri haricindeki şeyleri de hesaba katarak belirlemeye zorlayan her şeyin ahlaki olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlar ne kadar fazla ve güçlü olurlarsa, ahlak da o kadar sağlam bir hâl alır.⁴¹

İşbölümü, bu tanıma uymaktadır. Bireylerin karşılıklı bağılıklarını, tam anlamıyla *toplumsal* olan niteliklerini işbölümü vasıtasıyla deneyimlemeleri, onu ahlaki bir güç yapar. "İşbölümünün ahlaki değerini oluşturan şey tam da budur. İşbölümü, bireye topluma karşı olan bağlılığını tekrar hatırlatır."⁴²

Bu nedenle Durkheim, *Toplumsal İşbölümü*'ne başlarken ortaya attığı soruda hiçbir çelişkili taraf görmez: "Nasıl olur da bireyin

özerkliği ve topluma olan bağlılığı eşzamanlı olarak artabilir? Kişi aynı anda nasıl hem bireyselliğine daha fazla tutunur hem de toplumla daha yakın bağlar taşır hâle gelebilir?"⁴³ Bireysel uzmanlaşma ve bireyler arası bağlılık –yani toplumsal ilişkilerin çoğalması- işbölümü elmasının iki yarısıdır. Durkheim, konuyla ilgili düşüncelerini biyolojiden bir örnekle ifade eder:

Unsurlarının her birinin kendisine özgü yönelimlere sahip olduğu bir toplum, uyumlu hareket etmede daha etkin hale gelir. Bu dayanışmanın bir örneği gelişmiş hayvanlarda görülebilir. Bu hayvanların vücutlarındaki her organın kendine ait nitelikleri ve özerkliği bulunmasına rağmen, organizma içerisindeki birlik genişledikçe, parçaların bireyselliği daha da öne çıkar. Bu karşılaştırma üzerinden, işbölümünden kaynaklanan dayanışmaya 'organik' sıfatını yakıştırıyoruz.⁴⁴

Durkheim, *Toplumsal İşbölümü*'nden sonraki eserlerinde mekanik ve organik dayanışma kavramlarını açıkça kullanmaz. Fikirlerinin nasıl bir süreç içerisinde geliştiğini ise elimizdeki kısıtlı alan dahilinde tamamiyle ele almamız ise mümkün değildir. Ancak sonraki eserlerinde ortaya çıkan işbölümünü düzenleyecek 'mesleki birlikler' teması, dayanışmanın garanti altına alınabilmesi için işbölümünün sahip olduğu ahlaki gücün yeterli olduğu şeklindeki ilk görüşüne farklı bir nitelik kazandırmaktadır.⁴⁵ Bu yeni nitelikle beraber Durkheim'in, kolektif bilincin modern toplumlardaki yerinin başlangıçta yaptığı mekanik ve organik dayanışma ayrımında öngörülenden daha fazla olduğu sonucuna vardığı görülebilir. İlerleyen dönemlerdeki çalışmalarında ise 'parçalı' (geleneksel) ve 'organize' (modern) toplumlar arasındaki farkların kökenini kolektif bilincin gücünden ziyade içeriğinde arar. Bu fikrinsel kaymanın dayandığı daha geniş bağlam, Durkheim'in özellikle 1895 yılı sonrasında din üzerine olan ilgisinin yoğunlaşmasıdır.⁴⁶ Dinî tüm ahlaki duyguların kaynağı ve paradigması, tüm toplumlar için gerekli bir özellik olarak görmeye başlayan Durkheim, hem geleneksel hem de modern toplumlarda kaynaşmanın sağlanabilmesi için (kavrama atfettiği özel anlamıyla) dinin esas nitelikte olduğunu ifade eder.

Toplumsal İşbölümü'nde 'birey kültürünün' modern kolektif bilinç içerisindeki en önemli birleştirici değerlerden biri olduğunu ileri sü-

ren Durkheim, o dönemlerde kalıntı bir dayanışma kaynağı olarak gördüğü bu temayı zaman ilerledikçe ön plana çıkarmıştır. Bunun en kuvvetli örneği, Dreyfus Olayı'nın hemen ardından yazdığı ve *raison d'état*'ya[†] karşı tutkulu bir bireysel insan hakları savunusu yaptığı 1898 tarihli makalesi *L'Individualisme et les Intellectuels*'dir [Bireycilik ve Entelektüeller]. Durkheim, makalede 'ahlaki bireyciliği' hakiki bir 'insanlık dini' olarak tanımlar ve 'ahlaken fakir' bir doktrin takipçileri olarak gördüğü Faydacılar'a ve Spencer'in 'egoizmine' eleştiriler savurur:

Bu ülkü, faydacı amaçların düzeyini kat be kat aşmakta, bu görüşü benimseyenlerin zihinlerinde dinselikle mühürlenmektedir. Tanımıyla iyi ve kötünün ayrıldığı mihenk taşı görevini gören insan, kelimenin ayinsel anlamıyla kutsal kabul edilir. Gelmiş geçmiş tüm ibadethanelerin tanrılarına atfettikleri aşkın görkemliliğe sahiptir; kutsal şeylerin etrafında bir boşluk yaratan, onları bayağı temastan ve herkesin gözü önünde olmaktan muaf tutan gizemli nitelik, insana da bahşedilmiştir. Ona karşı duyulan saygının kaynağı da budur. Her kim ki bir insanın hayatına, özgürlüğüne, onuruna kasteder, mabutlarına saygısızlık yapıldığını gören bir inananın hissettikleriyle benzer duygular uyandırır içimizde. Bu etik, arındırılmış bir disiplin veya salt bir ihtiyatlı varoluş idaresi değildir; insanın hem tapınanı hem de tapınlanı olduğu bir dindir.⁴⁷

Ahlaki bireycilik ile faydacı egoizm yalnızca birbirlerine mesafeli değil, tamı tamına zıt görüşlerdir. Zira 'bireyin itibarı' ortak insanlığından, diğer insanlarla paylaştıklarından, kişisel değil tamamıyla toplumsal olan niteliklerinden kaynaklanır. Diğer insanların itibarına eşit derecede saygı göstermekten geçer. "Bu şekilde genişletilen bir bireycilik tanımı, benliği değil genel anlamda bireyi yüceltir. Egoizme değil, insana ilişkin her şeye duyulan sempatiye dayanır." "İsimsiz ve gayri şahsi olan bu hedef, tüm bireysel akılların [consciences particulières] üstüne çıkar ve böylece onlar için bir toplanma noktası görevi görebilir. İnsani bir şeydir, yani bize yabancı değildir. Ancak bize yabancı olmaması, üzerimizde tahakküm kurmasına engel teşkil etmez."⁴⁸ Durkheim, bu duygunun aşkın niteliklerinin onun

† Fransızca, *devlet aklı* -çn.

toplumsal kökenlerini açığa vurduğunu bir kez daha iddia eder: “Bilinen tüm dinler gibi, bireyin dini de toplumsal olarak tesis edilmiştir. İradelerimizi bir araya getirecek ortak bir hedef olan bu ülkü, bizlere toplum tarafından sunulur.”⁴⁹

Durkheim’ın burada ne söylediğini –ve söylediklerinin genel toplum kavrayışı için ne anlama geldiğini- anlayabilmek için, ahlakın ne olduğu ve dinle nasıl bir ilişkide olduğuna dair görüşlerini daha detaylı bir şekilde incelememiz gerekli. Bu anlamda akla gelen ilk ve muhtemelen en doğrudan söylemi, “ahlak kurallarına bahşedilmiş olan özel otorite, verdikleri emirlere koşulsuz itaat edilmesini sağlar” şeklindedir.⁵⁰ Diğer bir deyişle, ahlak kurallarına riayet mecburidir; aksi hâlde yaptırımlar uygulanır. Ancak Durkheim’ın bu ilkiyle aynı önemi atfettiği ikinci bir söyleme göre, “ahlak yalnızca zorunlu değil, arzulanır ve arzulanabilir olmalıdır”.⁵¹ Ahlaki kurallar, bireylerin benimseyeceği ülküleri belirler. Ahlaki bir eylem sonucunda “benliğimizi aşmış, onun üzerinde hüküm sahibi olmuş gibi hissederiz [...] görevimizi, yalnızca görevimiz olarak belirlendiği için yerine getirmenin kendine özgü [sui generis] hazzını yaşarız”.⁵²

Durkheim’a göre ahlak ve din arasındaki ilişki burada yatar. Zira *kutsallık* fikrinin ardında da aynı ikilik bulunmaktadır: “Kutsal varlık, bir anlamda yasaklanmıştır; kirliletemeyecek bir varlıktır. Ayrıca iyilik doludur, sevgi ve hayranlık uyandırır.”⁵³ “Kutsal nesne üzerimizde öyle bir etki bırakır ki, ondan korkmasak bile onunla aramızda saygıdan ötürü bir mesafe bırakmamız gerektiğini hissederiz. Diğer yandan da sevgi ve tutkuyla ona doğru çekilirken buluruz kendimizi.”⁵⁴ Dünyanın kutsal ve lâdinî [profane] olarak ayrılması, Durkheim için dinin tanımının ta kendisidir. Dinin tanımlanması için doğüstü bir idrak veya kutsal varlıklara inancın öne sürülmesi gerekli veya yeterli değildir –Budizm gibi, tanrısı olmayan dinler de vardır. Basitçe, din “*kutsal –yani ayrı konulmuş ve yasaklı- şeylere yönelik birleşik bir inanç ve uygulamalar sistemidir; bu inanç ve uygulamaları benimseyen herkes, tek bir ahlaki topluluk şeklinde bir araya gelerek Kilise’yi oluşturur*”.⁵⁵

Durkheim, ‘kutsal olanlar’la ne kastettiğini şu şekilde açıklar:

Kutsal olan [...] *ayrı konulmuş, ayrılmış* olandır. Ona bu niteliği kazandıran şey lâdinî olanla karıştığında doğasını yitirir. Lâdinî olanla herhangi bir karışma, hatta temas bile kutsalı *kirletir, dünyevileştirir*, esas özelliklerini yok eder. Ancak bu ayırım sonucunda aynı seviyede, farklı konumlarda duran iki ayrı varlık düzeni yaratmaz [...] Kutsal ve dünyevi arasında hiçbir ortak ölçüt yoktur, heterojendirler ve birbirleriyle kıyaslanamazlar; kutsal olanın değeri, lâdinî olanın değeriyle karşılaştırılmaz.⁵⁶

Bir diğer önemli nokta ise kutsallığın, kutsal addedilmiş nesnelere içkin özellikler üzerinden tanımlanamayacağıdır –her nesne (bir inek, bir taş, tahta bir haç) kutsal addedilebilir. Nesneleri kutsal olarak ayıran şey ise sahip oldukları özel *toplumsal* konumdur (tıpkı Durkheim'ın suçların belirleyici tek ortak özelliğinin toplumsal olarak cezalandırılmaları, kolektif bilince karşı gelmeleri olduğunu belirttiği örnekteki gibi).⁵⁷ Özetle, kutsal olan, yani kutsal addedilmiş olan, aşkın olan herhangi bir şeydir.

Bu nedenle, kutsal olgularda görülen bu ikiliği ahlak da taşımaktadır. Ahlakın kökenlerinin dinde olduğunu söyleyen Durkheim'a göre, "eldeki kanıtlara bakıldığında, ahlakın dinle olan kadim bağlarını, ahlak olmayı bırakmadan bütünüyle kesip atması mümkün değildir [...] İçinde dine ait herhangi bir unsur barındırmayan ahlak, ahlak olmaktan çıkar".⁵⁸ Bu yüzden "din, bir anlamda vazgeçilmezdir".⁵⁹ Toplumsal olarak kutsallaştırılan şeylerin *ne oldukları* toplumdan topluma fark gösterecektir. Ancak kutsallaştırılmış bir şeyin *mevcut olması* –yani Durkheimcı anlamda dinin var olması– tüm toplumsal düzenler için esastır. Kendi kutsal nesnesi olarak insanı belirlemiş olan modern düzen de bir istisna değildir: 'Birey kültü', seküler bir dindir. Durkheim bu oksimoronda bir çelişki görmez. Zira ahlak olmadan toplum oluşamaz, ahlakın temelleri de kutsal ve lâdinî olan arasındaki ayrıma dayanmaktadır. Ahlaki duyguların en önemli niteliği, bağ kurdukları nesnelerin kutsal karakterlerince sahiplenilen dinseliktir.

Durkheim'ın öne sürdüğü argümanın kilit noktalarından biri de burada baş göstermektedir. Kutsal/lâdinî ayırımının kaynağı, gizli içeriği nedir? Durkheim'ın bu soruya verdiği cevap hiç de şaşırtıcı değildir: ahlaki duygulara ait kutsal nitelikler, 'seküler terimlerle ifade edilebilir':

Benimsediğim yaklaşımı diğerlerinden ayıran taraf da budur. Ahlak içerisinde dini unsurları yanlış yorumlayan, reddeden ya da teolojik bir aşkın Varlık üzerinden ilerleyen Faydacılar ile saf tutmuyorum. Bu unsurları, kendilerine mahsus niteliklerine zarar vermeden mantıksal bir dille ifade etmeyi amaçlıyorum.⁶⁰

Tanrı kelimesinin bu 'dildeki' karşılığı ise *toplumdur*. Durkheim, ilâhîlik ve toplumun aynı, eşsiz dayanaklar üzerinde durduğunu öne sürer. Toplumun bireyler karşısında sahip olduğu aşkın nitelik, onu bireylerin içerisinde ahlaki duygular doğurabilecek tek yüksek gerçeklik yapar. Durkheim'ın bu duruma ilişkin meşhur açıklaması şöyledir: "Deneyimlediğimiz dünya içerisinde, biz bireylerin sahip olduğundan daha zengin ve daha karmaşık bir ahlaki gerçekliğe sahip olan tek bir varlık tanıyorum: Kolektif varlık [...] İlahilikte yalnızca toplumun başkalaşmış, sembollerle ifade edilmiş hâlini görüyorum."⁶¹ Öyleyse din, toplumun özbilincidir ve bireyin toplumla olan ilişkisini *doğru bir şekilde* kavrar. Zira,

Toplum bizi yönetir, çünkü bizden harici ve üstündür. Toplumla aramızdaki ahlaki mesafe, iradelerimizin riayet ettiği bir otoriteye dönüşür onu. Diğer yandan bizim içimizdedir ve *bizdir*, bu yüzden onu sever ve arzularız. Ancak bu yalnızca kendine özgü [sui generis] bir arzudur. Zira biz ne yaparsak yapalım toplum asla tam olarak bizim olamayacak, üzerimizdeki sonsuz tahakkümünü sürdürecektir.⁶²

Buradan hareketle, Durkheim'ın insan ruhu üzerine getirdiği ve bu bölümün girişinde incelediğimiz düşüncelere dönüş yapabiliriz. Durkheim'ın anlayışına göre, toplumun bireyle olan ilişkisi, ruhun bedenle olan ilişkisiyle tamamen aynıdır. Hatta Durkheim, toplumun insan ruhunun *kendisi* olduğunu söylemekte hiçbir beis görmez:

Toplumun bizim için hem aşkın hem de içkin bir konumda olduğunu hissederiz. Hem üstümüzde hem de içimizdedir; çünkü yalnızca bizimle, bizim sayemizde var olabilir. Toplum bizdir, daha doğrusu en iyi parçamızdır. Çünkü insan, ancak uygarlaşabildiği kadarıyla insandır. Bizi gerçek insanlar yapan şey, uygarlık dediğimiz bu fikir, inanç ve ahlaki öğretiler bütününe ne ölçüde hayatımıza katabildiğimizdir. Rousseau'nun uzun bir zaman önce dediği gibi: İnsanı toplumun ona verdiği her şeyden mahrum bırakırsanız, elinizde duyularından ibaret bir canlı kalır.⁶³

Aynı şekilde, “toplumu sevmek, hem ötemizde hem de içimizde olan bir şeyi sevmek anlamına gelir. Toplumdan ayrı yaşamak istiyorsak, insani varlığımızı da sonlandırmamız gerekir”.⁶⁴ “İnançlı kişi Tanrısı önünde eğilir, çünkü varlığının, özellikle de akli varlığının, ruhunun ondan geldiğine inanır. Aynı hissi kolektife karşı taşıyor olmamızın nedeni de budur.”⁶⁵ Son noktayı ise bir çelişki koyar: içimizdeki en insani nitelikler, dışımızdan gelmektedir. Toplum –bu kendine özgü, tekil benliklerimize indirgenemeyecek varlık- bireyselliğimizin esasıdır.

Durkheim'ın toplum kavramının kendi içerisinde tutarlı olduğu su götürmezdir. Yöntemsel bir önerme olarak hizmet eden *kendine özgürlük* tezi, oluşturulan kavramın maddi temellerini öne çıkarır. Durkheim için toplum, öncelikle ahlaki (ayrıca -Dördüncü Bölüm'de inceleyeceğimiz üzere- bilişsel ve sembolik) bir topluluktur. Zira bireylere karşı hem mekan hem de zamanda aşkın bir konumdadır ve bu niteliğiyle hem onlara kendini dayatabilir hem de sadakat ve saygılarını kazanabilir. Durkheim ne ahlakın ne de kavramsal düşüncenin bireyde oluşabileceğini kabul eder; zira ikisi de bireyin ötesine geçmekte ve toplumun ontolojik özgünlüğüne kanıt teşkil etmektedirler. Durkheim'ın kavrayışı üzerine varacağımız nihai kanı ne olursa olsun, çok sayıda yeni fikre gebe olduğunu kabul etmemiz gerekir. Örneğin, toplumsalın bireylerle indirgenmesini reddetmeden, diğer bir deyişle toplumu bir nesne olarak ele almadan, intiharın toplumsal koşullarına ışık tutamayacağını söyleyebiliriz. Dahası, bu yaratıcılık büyük oranda Durkheim'ın ortaya attığı kavramın genel kanının aksine işleyen yönlerinden, toplumu salt bir bireyler ve bireyler arası etkileşimler bütünü olarak alan 'yaygın anlayıştan' açıkça uzaklaşmasından kaynaklanır.

Bununla beraber, Durkheim'ın bakış açısında belirli bazı sorunlar da mevcuttur. Örneğin Marksistler, Durkheim'ı toplumun maddi boyutlarını, yani toplumsal hayatın kökenlerinin insanın doğayla olan ilişkisinde yattığını yeteri kadar vurgulamadığı gerekçesiyle eleştirirler. Ayrıca, Durkheim'ın ahlaki topluluk söyleminde toplumsal kimlik ve iktidar farklılıklarıyla sistemli bir şekilde oluşturulan toplumsal çatışmanın yok sayıldığını ileri sürerler. Herhangi bir karşıtlık kavramsallaştırması barındırmayan Durkheimcı çerçeve, tarihsel yöneme

ne kadar bağılı kalırsa kalsın toplumsal değişimi uygun bir şekilde ele alamayacaktır. Yorumlayıcı sosyoloji disiplini ise Durkheim'in en büyük hatasını, insani eylemlerin en belirgin özelliği olarak amaç-sallığı –anlam, güdü ve amacı- almamasında bulur. Getirilen bu eleştiri, beşeri bilimlerin konusunu farklı bir yere taşır ve yöntemsel 'natüralizmi' (ve toplumu nesne olarak alan tüm kavrayışları) tamamıyla geçersiz addeder. Yorumlayıcı disipline mensup birçok sosyolog, bireyi Durkheimci görüşte sahip olduğu kalıntı kategorisinden çok daha yukarı taşıma amacındadır. Yöntemsel bireyci anlayış ise Durkheim'in toplumu kendine özgü bir nesne olarak tesis etme girişimini muazzam bir yanılgı sonucu ortaya çıkan bir cisimleştirme, bir soyutlamanın bir şeymişçesine aktarılması olarak görür.

Bu farklı görüşleri ilerleyen bölümlerde, farklı toplum kavrayışlarıyla bağlantılı olarak inceleyeceğiz, ancak yine de bir argümanı şimdiden öne çıkarmakta fayda var. Durkheim'a gelen eleştiriler arasından en yaygın olanı, 'bireyi göz ardı ettiği' yönündedir. Ünlü bir makalede dendiği üzere, 'Durkheim'in kavrayışındaki insan aşırı toplumsallaşmıştır'. Ne var ki, bunun tersini iddia etmek –biraz kıskırtıcı da olsa- mümkündür: Durkheim'in anlayışındaki sorun insanı aşırı toplumsallaştırması değil, bireyi *yeterince toplumsallaştırmamasıdır*. Durkheim, çalışma hayatı boyunca "saf" biyolojik ve psikolojik birey ile *kendine özgü* toplumu karşı karşıya getiren bir retorik kullanmış ve sosyolojiyi bu ikinci konuyla ilgilenir olarak sınırlamaya çalışmıştır. Ancak kendi öne sürdüğü toplum kavrayışı, bireyselliğin muazzam ölçüde bir toplumsal yapı olduğuna işaret eder. Öyleyse bu ikilik, Durkheim'in kendi deyimiyle Nuh Nebi'den kalmadır. Toplumsal ve bireyselin bu şekilde karşı karşıya getirilmesi artık mümkün değildir, zira bireyselliğin dayanakları halihazırda toplumsal nitelik ve kökenlere sahiplerdir. Artık 'toplumun' karşısına konulacak 'saf', toplum öncesi veya toplumsallaşmamış birey gibi terimlerden söz edilemez.

Durkheim'in bu önermesinden hareketle, su götürmez şekilde toplumsal bir olgu olan bireysel eylemin tutarlı herhangi bir sosyolojik yaklaşımda kapsam dışı bırakılamayacağı söylenebilir; Durkheim'in kendi yaklaşımı da buna bir istisna teşkil etmemektedir. Durkheim'in

bireyin ortaya çıkışını topluma addeden kavramsallaştırması, bireysel eylemin toplumsal olmayan bir olgu olarak görülebilme olasılığını ortadan kaldırmaktadır. Bu nedenle sosyoloji, bireysel eylem seviyesinde anlam ve niyetle ilgilenmelidir; bunlar da birer 'toplumsal olgudur' ve salt bireysel kalıntılar olarak bir kenara atılmaları mümkün değildir. Dolayısıyla, toplum kavramı Durkheimci olmayan yollar üzerinden ilerletilmelidir. Bireysel eylemi toplumsal olarak göstermenin yanında, toplumun da varlığını bireysel eyleme borçlu ve yine bireysel eylem üzerinden işlev görür olarak ele alınabilmesine imkan tanınmalıdır. Sosyolojik yöntem, toplumsal alanın nesnel olgusallığını hâlen kabul ediyor olmasına rağmen farklılaşacaktır: Bir hermenötiğe, anlamın toplumsal inşasını görebilmemizi sağlayacak bir dizi prosedüre ihtiyaç doğacaktır. Bu düşünsel tutumun, Durkheim'in ilerleyen dönemlerde geliştirdiği *représentations collectives* kavrayışında örtük bir şekilde var olduğu iddia edilebilir. Bu konuya Dördüncü Bölüm'de döneceğiz. Ancak mevcut anlam sorunsalını daha detaylı bir şekilde görebilmek için, öncelikle bu konuya merkezî bir önem atfeden diğer sosyolojik gelenekleri incelememiz gerekiyor.

REFERANSLAR

- 1 "The Dualism of Human Nature and Its Social Conditions", R. N. Bellah (ed.), *Émile Durkheim on Morality and Society*, Chicago, Chicago University Press, 1973, s. 150.
- 2 Age, s. 150-151.
- 3 Age, s. 162.
- 4 "Sociology in France in the 19th Century", R. N. Bellah, age, s. 16-17.
- 5 Gumpłowicz'in *Grundrisse der Sociologie* incelemesinden aktaran R. N. Bellah, age, s. xx.
- 6 *Bulletin de Société française philosophie*, 15, 1917, s. 57'den çevirerek aktaran Émile Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, ed. S. Lukes, Londra, Macmillan, 1982, s. 248 [Sosyolojik Yöntemin Kuralları, Doğu Batı Yay.].
- 7 *The Rules of Sociological Method*, ikinci baskıya önsöz, s. 39.
- 8 "Sociology in France in the 19th century", R. N. Bellah, age, s. 12-18.
- 9 Age, s. 5.
- 10 "Sociology and the Social Sciences", *The Rules of Sociological Method*, s. 177-178.

- 11 Émile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, ed. R. Nisbet, Londra, Allen & unwin, 1976, s. 447 [*Dinî Hayatın İlk Biçimleri*, Ataç Yay.].
- 12 "Sociology in France in the 19th century", R. N. Bellah, age, s. 17-18.
- 13 Age.
- 14 "The method of sociology", *Les Documents du progrès*, 2, Şubat 1908, s. 131-133'ten çevirerek aktaran *The Rules of Sociological Method*, s. 247.
- 15 Bkz. *The Rules of Sociological Method*, 2. Bölüm.
- 16 "The method of sociology", *The Rules of Sociological Method*, s. 247.
- 17 *The Rules of Sociological Method*, ikinci baskıya önsöz, s. 35.
- 18 Age, s. 36.
- 19 Age, s. 45.
- 20 *The Rules of Sociological Method*, s. 52.
- 21 Age, s. 59.
- 22 Age, s. 51.
- 23 Age, s. 52-53.
- 24 *The Rules of Sociological Method*, İkinci baskıya önsöz, s. 47, n. 4. Ayrıca bkz. Émile Durkheim, *Sociology and Philosophy*, New York, Free Press, 1974, s. 25, n.1 [*Sosyoloji ve Felsefe*, Pinhan Yay.].
- 25 *The Rules of Sociological Method*, s. 57.
- 26 Age, s. 56.
- 27 Bkz. Émile Durkheim, *Suicide: A Study in Sociology*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1970, Giriş ve II. Kitap [*İntihar: Toplumbilimsel İnceleme*, İmge Yay.].
- 28 *The Elementary Forms of the Religious Life*, s. 16.
- 29 "The Contribution of Sociology to Psychology and Philosophy", *The Rules of Sociological Method*, s. 238.
- 30 "Sociology and the Social Sciences", *The Rules of Sociological Method*, s. 185.
- 31 Örn. bkz. *The Rules of Sociological Method*, s. 247.
- 32 "Debate on explanation in history and sociology", *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1908'den çevirerek aktaran *The Rules of Sociological Method*, s. 211. Vurgu yazarlara aittir.
- 33 "The Method of Sociology", *The Rules of Sociological Method*, s. 245-246.
- 34 "The Determination of Moral Facts", *Sociology and Philosophy*, s. 54.
- 35 Émile Durkheim, *The Division of Labour in Society*, Londra, Macmillan, 1984, s. 38-39 [*Toplumsal İşbölümü*, Cem Yay.].
- 36 Age.
- 37 *The Division of Labour in Society*, s. 142.
- 38 Age, I. Kitap, VII. Bölüm
- 39 Age, s. 152.
- 40 Age, s. 162.

- 41 Age, s. 331.
- 42 Age, s. 333.
- 43 Age, Birinci baskıya önsöz, s. xxx.
- 44 *The Division of Labour in Society*, s. 85.
- 45 Age, İkinci baskıya önsöz; *Professional Ethics and Civic Morals*, (1904), Londra, Routledge & Kegan Paul, 1957.
- 46 "Dinin toplumsal hayatta oynadığı önemli rolü ancak 1895 yılında net bir şekilde görebildim. Dini sosyolojik bir şekilde çalışmanın yolunu o yıl keşfettim. Çok büyük bir aydınlanmaydı benim için. 1895 tarihli o dersler düşünce yapımı öylesine değiştirdi, benim için öyle bir dönüm noktası oldular ki, öncesinde yaptığım tüm araştırmaları bu görüşler doğrultusunda yeniden yürütmem gerekti." Direktöre Mektup, *Revue neo-scholastique* (Louvain), 14, 1907 [İngilizce çevirisi için bkz. *The Rules of Sociological Method*, s. 259].
- 47 "Individualism and the Intellectuals", R. N. Bellah, age, s. 45-46.
- 48 Age, s. 48.
- 49 Age, s 54-55.
- 50 "Determination of Moral Facts", *Sociology and Philosophy*, s. 35-36.
- 51 Age, s. 45.
- 52 Age.
- 53 Age, s. 36.
- 54 Age, s. 48.
- 55 *The Elementary Forms of the Religious Life*, s. 47.
- 56 "Replies to objections", 27 Mart 1906, *Sociology and Philosophy*, s. 70. Ayrıca bkz. *The Elementary Forms of the Religious Life*, s. 36-42.
- 57 *The Division of Labour in Society*, I. Kitap, II. Bölüm. Ayrıca bkz. *The Rules of Sociological Method*, s. 97 ve sonrası, suç üzerine tartışmalar.
- 58 "Replies to objections", *Sociology and Philosophy*, s. 69.
- 59 "Individualism and the Intellectuals", R. N. Bellah, age, s. 51.
- 60 "Replies to objections", *Sociology and Philosophy*, s. 69.
- 61 "Determination of Moral Facts", *Sociology and Philosophy*, s. 52.
- 62 Age, s. 57.
- 63 Age, s. 55.
- 64 Age. "Kişinin ait olduğu toplumu sevmesi, bu [ahlaki] ideali sevmesi anlamına gelir. Toplumu seven kişi, somutlaştırdığı bu idealden vazgeçmektense toplumun bir maddi varlık olarak hepten kaybolmasını yeğler." Age, s. 59.
- 65 "Replies to objections", *Sociology and Philosophy*, s. 73.



KAYIP KAVRAM OLARAK TOPLUM

Comte, Spencer ve Durkheim gibi düşünürlerin çalışmalarıyla beraber toplumu merkezî bir sorunsal olarak alan bir dizi sosyolojik anlayışın doğduğu on dokuzuncu yüzyılın, sosyolojinin konu aldığı sorunsalları toplumdan uzaklaştırma gayretinde olan girişimlerle son bulması bir çelişki midir? Kendini toplumun bilimi olmaktan uzaklaştıran bir sosyolojiyi, toplum veya bundan daha büyük bir çalışma alanını da inceleme kapsamına alabilecek şekilde yeniden temellendirmek mümkün müdür? Bu sorulara, Alman sosyologlar Georg Simmel (1858-1918) ve Max Weber (1864-1920) imzalı çalışmalarıyla geliştirilen sosyolojik gelenekler kaynaklık etmektedir. Sosyolojiyi bir toplum ontolojisine veya kapsayıcı bir toplum kuramına dayandırmaksızın bağımsız bir disiplin olarak tesis etmeyi amaçlayan bu gelenekler, bunun yerine bireylerin toplumaşmaya* [*Vergesellschaftung*] dahil oldukları süreçler ve aldıkları biçimler (Simmel) ile toplumsal eylem yöneliminden ve bireysel aktörlerin anlamlı davranışlarından doğan, toplum gibi kolektif bütünlükleri incelemişlerdir (Weber). Bu yönelim, bireyler ve gruplar arasındaki etkileşim biçimlerine (Simmel) ve bireylerin bulunduğu anlamlı toplumsal eylemlerin tipleri (Weber) üzerine yoğunlaşmalarına olanak tanımıştır. Bu şekilde, ya başlangıç noktası olarak bağımsız bir varlık biçiminde toplumun ger-

* Simmel, soyut bir kavram olduğunu düşündüğü 'toplum' kavramı yerine, bireyler arasındaki, karmaşık ve dinamik ilişki ve etkileşimler ağına işaret eden 'socialization' kavramını öneriyordu. Bu kavram metin boyunca 'toplumaşma' olarak karşılandı -çn.

çekliğini alan geleneklerce ya da toplumlardaki evrimci yönelimleri irdeleyen kapsayıcı toplum kuramlarınca ihmal edilen birey ve grup düzeyinde niyetlilik, eyleyenlik [agency] ve anlam kavramları bu gelenek dahilinde öne çıkartılmıştır.

Simmel ve Weber'in eserlerinin örnek teşkil ettiği bu sosyoloji geleneği, kapsayıcı toplum kuramlarına duyulan güvenin kırılması- nın yanında, modern toplumun süreç dinamiklerinin radikal bir şekilde sorgulanmasına bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Bu sorgulama, bir yönüyle kapitalist toplumun gelişimi ve (genellikle kaçınılmaz kabul edilen) çözülmesi inancının yaygın olduğu mevcut sosyalist toplum kuramlarını hedef almıştır. Sosyolojinin başlangıç noktası olarak toplumun alınmaması hususunda ilkiyle aynı önemi taşıyan ikinci yön ise, modern toplumdaki düzen altına alınmamış eğilimler nedeniyle tehdit altında olan bireyin (belki de yeniden) keşfiyle ilgilidir. Tüm toplumların 'hareket kanunları'yla ilgilenmeyi bırakan bir toplum kuramı, daha küçük inceleme birimlerine –yani toplumsal gruplar ve bireylere- dönüş yapabilir.¹

Temelinde nesnel bir toplum anlayışı yatmayan bir sosyolojiyi, yöntemsel olarak diğer toplumsal bilimlere bağlamında tanımlamak elbette mümkün. Peki, sosyolojiyi kendine ait, özellikle de nesne olarak toplumu almayan bir yöntem temeline oturtmak mümkün müydü? On dokuzuncu yüzyılda Simmel, tam da bunu gerçekleştirmeye gayret göstermiştir.

Simmel Sosyolojisi ve Toplumlaşma

1890'lı yıllar boyunca geliştirdiği sosyolojiyle toplumu bir nesne, mutlak ve varsayımsal bir bütünlük olarak ele alan anlayıştan uzak bir temele dayandıran Simmel, etkileşim ve toplumlaşma biçimlerini inceleyen bir disiplin öngörmüştür. Simmel, kendi anlayışını dönemin sosyolojik geleneklerinden ayırabilmek adına toplum ve tarihin gelişimi için anahtar görevi gören kanunlar olduğu iddiasını reddetmiştir. Toplumsal gelişime dair kanunlardan söz edilemeyeceğini öne süren Simmel'e göre, toplum içerisindeki unsurlara ilişkin bazı kanunların keşfi mümkün olsa da "bütün için hiçbir kanun bulunmaz".² Sosyolojiyi 'tarihin kanunları' şeklinde kavramsallaştıran veya sosyo-

lojiyi bir tarih felsefesine indirgeyen yaklaşımlara da benzer şekilde karşı çıkan Simmel, aynı toplum gibi 'muazzam derecede karmaşık bir yapı' olan tarihe dair de 'kanunların' var olmadığını iddia eder. "Kozmik olayların böylesine öznel bir şekilde sınırlandırılmış, belirsiz bir kesiti olan bu yapının gelişimini bütünüyle açıklayabilen bir formül olamaz."³ Böylelikle, toplumun ve tarihin 'hareket kanunlarını' aramak, sosyolojinin amacı olmaktan çıkartılmış olur.

Dolayısıyla, genel ve her şeyi kapsayan bir kavram olarak toplum nosyonu da sosyolojinin nesnesi olarak kabul edilmemiştir. Toplum, sosyolojinin başat nesnesi olamaz. Zira "nasıl birey tamamen kendi içerisine kapanmış, mutlak bir varlık değilse, toplum da değildir. *Parçalar arasındaki gerçek etkileşime* kıyasla yalnızca ikincil bir öneme sahiptir; sadece bir sonuçtur".⁴ Buradan hareketle, bireyler ve gruplar arası etkileşimin karşısına konulan toplum

yalnızca bu etkileşimlerin toplamına verilen isimdir [...] Bu nedenle birleşik ve sabit değil, [...] belirli kişiler arasında mevcut olan etkileşim sayısı ve uyumunun artışına bağlı olan, kademeli bir kavramdır. Bu yönüyle toplum kavramı, bireyci gerçekçiliğin ona addettiği tüm gizemi kaybeder.⁵

Her şeyi kapsayan toplum kavramının bu şekilde 'havaya karışmasıyla', geride yalnızca 'bir bireyler kümelenmesi' kalır. Bu noktadan hareketle,

Elle tutulur şekilde mevcut olan tek şey bireyler ile bireylerin durum ve eylemleridir; ortadaki tek görev de bunların anlaşılmasıdır. Gerçeği araştıran hiçbir düşüncenin nesnesi, ideal bir sentez sonucu doğan ve hiçbir zaman kavranamayacak bir toplumun özü olamaz.⁶

Bu noktaya değin ele aldığımız kadarıyla Simmel'in iddiası, etkileşimlerin toplamına verilen bir isim veya 'ideal bir sentez' olan kapsayıcı toplum kavramının sosyolojinin başlangıç noktası olarak alınamayacağı yönündedir. Sosyoloji ise bireyler arasındaki gerçek etkileşimlerin analiziyle meşgul olmalıdır.

Peki, bu iddia Simmel'in toplum kavramını bütünüyle yok saydığı anlamına mı gelmektedir? Simmel'in argümanlarını yakından incelediğimizde, iki farklı toplum kavrayışı ileri sürdüğünü ve bunlardan

yalnızca bir tanesini sosyolojinin asıl konusu olarak belirlediğini görürüz. Simmel'e göre, en geniş toplum kavrayışının benimsenmesi sosyolojinin ilerlemesini aksatacaktır. Zira "sosyoloji adı altında kaynaşmış olan içsel ve dışsal karmaşanın ardında, disiplinin nesnesi olarak toplumda yaşanan her şeyin alınması nosyonu yatar".⁷ Bu nesne, halihazırda birçok farklı toplumsal bilim disiplince benimsenmiştir. Sosyoloji 'toplumsal hayatın içeriğindeki'le sınırlı bir tanıma sıkıştırılamaz. Aksine, 'sosyolojinin ayrı bir disiplin olarak var olma hakkı', 'toplum biçimlerinin soyutlanmasında' yatmaktadır. Sosyolojinin asıl konusunu, bu 'toplum biçimleri' ya da daha açık hâliyle bireyler arasındaki toplumsallaşma ve etkileşim biçimleri teşkil eder.

Simmel için sosyolojinin bağımsız bir disiplin olarak tesis edilmesinin önünde duran asıl sorun, bu iki toplum kavrayışı arasında yeterli bir ayırım yapılmamasından kaynaklanmaktadır. İlk bakışta, sosyolojinin nesnesi olarak en geniş anlamıyla toplumun alınması gerektiği gayet bariz gibi görünmektedir:

Tüm kişilik ve bireysel eylemler, uzaktan bakıldığında birbirlerine karışır ve zihnimizde tek, sabit bir kitle, yani Toplum biçimini alırlar –bir ormanı uzaktan izleyen birinin ormanın içindeki tek bir ağacı değil, yekpare ormanı görmesiyle aynıdır bu. [...] Ancak toplum kavramı için böylesine genel hatlar belirlenmesi, farklı olguları ayrı ayrı inceleyemeyişimizden kaynaklanan bir kolektif isimden ibaret olan 'toplum' ve bu olgular üzerinde belirleyici güce sahip olan toplum arasında, hatalı bir ayırım yapmamıza sebep olur. Bir kitle içerisinde gördüğümüz salt paralel nitelikteki olguları toplumsal addeder, doğası itibarıyla tamamen bireysel olan istatistiksel benzerlik ve eşzamanlılıkları, toplumun gerçek prensibiyle, yani amaçların karşılıklılığıyla sık sık karıştırırız. Yapmadığımız ayırım ise toplum, yani bir çerçevenin *içerisinde* gerçekleşen şeyler ile toplumun *içinden* geçen şeyler arasındadır.⁸

Sosyolojinin asıl nesnesi ise elbette ki 'toplumun *içinden* geçen şeylerdir'. Diğer bir deyişle, sosyoloji "tüm insanlık tarihi içerisindeki saf toplumsal unsurları –toplum *içerisinde* gerçekleşenleri- çıkartır ve inceler –bu uzun süreci kısa bir şekilde ifade etmenin çelişkisi pahasına, toplum içerisindeki 'toplumu' araştırır".⁹ Sosyolojinin 'ye-

gane nesnesi', 'bireyler arası toplumsalaşmaya, işbirliğine, ortaklığa ve birlikte yaşama ilişkin güçler, biçimler ve gelişmelerin incelenmesi' olmalıdır. Sosyoloji, "yalnızca, *sensu strictissimo*[†], toplumu bilmeyi amaçlayan tek bilim"¹⁰ olarak sahipleneceğı ayırt edici konumuna, 'toplumsalaşma güçleri, biçimleri ve gelişmelerinin' soyutlanması süreci üzerinden erişecektir.

Bu argüman, iki farklı toplum kavrayışı arasında yapılan ayrıma dayanır:

Geniş anlamdaki toplum, karşılıklı ilişkiler içerisinde olan tüm bireylerin toplamını, etkileşime giren bu bireyleri bir araya getiren nedenlerle beraber karşılayan bir terimdir. İkinci, daha dar anlamıyla toplum ise, toplum veya benzeri ortaklıklardaki bağı oluşturan etkileşimin ta kendisidir; etkileşimin maddi içeriğinden soyutlanmış hâli, *sensu stricto*[‡] bir toplum doktrini olan sosyolojinin esas konusudur.¹¹

Kullanıldığı bu ikinci anlamıyla toplum [Gesellschaft], bizleri toplumun birer ferdi hâline getiren sürece, toplumsalaşma [Vergesellschaftung] sürecine indirgenir.

Simmel'in kendi sosyolojisini bu dar anlam üzerinden nasıl temellendirdiğine geçmeden önce, ortaya attığı geniş anlamdaki toplum kavramına bir kez daha dönmemiz gerekir. Simmel, toplumun şeyleştirilmesine ve içerisindeki bireysel unsurların önemsizleştirilmesine ön ayak olan bütünleştirme [totalization] hatasına karşı saf tutar. "Doğa bilimleri içerisindeki tarihsel yöntem ve evrim kuramı bir araya gelmiş ve bireyi her şeye kadir, sosyotarihsel bir oluşumun içerisine yerleştirmiştir. Bu oluşum içerisindeki birey, toplumsal dokuların kesiştiğı bir noktadan ibaret olarak görünür. Toplum, her şeydir; bireyin toplumun değerlerine yaptığı katkı ise bir *quantité negligible*'dir.⁵ Birey, türünün ona daha hayatın başlangıcında bahşettiğı vaftiz töreni hediyeleriyle yaşamını sürdürür."¹² Ancak Simmel, bir bütün olarak topluma ilişkin doğal kanunların varlığını savunan kavramları reddettiğı gibi, 'insan doğasının' açıklayıcı gücünü de reddeder.

† Latince, *tam manasıyla* -çn.

‡ Latince, *dar anlamda* -çn.

§ Fransızca, önemsiz, ihmal edilebilir miktar -çn.

Toplumu oluşturan bireyler ve bireyler arası etkileşim olduğunu kabul eden Simmel, diğer yandan toplumsal hayatın yalnızca bireyler bazında incelendiği bir indirgemeye de karşı çıkar.

Toplumsal-felsefi incelemelerde bulunan bir kişinin, toplumun, çok sayıda bireyin birbirleriyle karşılıklı ilişkiler içerisinde bulunduğu her yerde var olduğu tanımından daha spesifik bir noktadan hareket edebileceğine inanmıyorum. Zira toplumun bağımsız bir disiplince incelenen özerk bir nesne olarak alınabilmesi için, onu oluşturan tekil unsurların toplamı içerisinde yeni bir varlığın ortaya çıkması gerekir. Aksi hâlde, toplum bilimlerinin ele aldığı tüm konular bireysel psikolojinin sınırları içerisinde kalacaktır. Ancak bu unsurlar arasında kurulan birlik, karşılıklı olarak uygulanan aynı uyumluluk, çekicilik ve belli bir raddede iticilik güçleri arasındaki etkileşimden ibarettir.¹³

Simmel burada yine ikinci, dar anlamlı, 'çok sayıda bireyin birbirleriyle karşılıklı ilişkiler içerisinde bulunduğu her yerde' varolan toplumlaşma ve etkileşim olarak toplumdan söz etmektedir. Simmel, ilerleyen dönemlerde bu iddiasını daha net bir şekilde ifade eder: "İnsanların etkileşime girdiği ve kalıcı veya geçici bir birlik kurdukları her yerde toplumu görüyorum."¹⁴

Toplum içerisinde kurum olarak belirlediğimiz daha büyük birimler ise, bireysel unsurlarına bütünüyle indirgeyemeyeceğimiz kadar karmaşıklardır: "Devlet, hukuk, örgütler ve moda gibi kurumların özlerini ve gelişim süreçlerini, bu özler *birleşikmişçesine* ele almamız, yöntemsel bir kolaylıktan başka bir şey değildir."¹⁵ Peki, toplumun kendisinden nasıl söz edilecektir? Simmel, bir parasal ekonomi içerisindeki mübadele ilişkilerini incelerken dahi geniş anlamda toplumdan 'bireyin karşısında aşkın bir konuma sahip olan, ancak soyut olmayan bir yapı' olarak söz eder. "Böylelikle, tarihsel yaşamın ya bireylerde ya da soyut genellemelerde var olabileceği sınırlaması ortadan kalkmış olur. Toplum, somut olarak hayatta olan evrensel-dir."¹⁶ Burada toplum ne şeyleştirilmiş bir soyutlama ne de atom seviyesindeki bireylerin toplamıdır. Simmel'in önceki argümanlarından hareketle, toplumun 'belirli etkileşimlerce oluşturulan [...] bir bütün' olduğu sonucuna varılabilir. Bu bütün, bu etkileşimlerden önce mevcut değildir. Bilakis, 'toplumun vücut bulduğu' biçimler, mübadele, tahakküm ve itaat ilişkileri gibi etkileşimler ve toplumlaşma biçimlerinin oluşturulmaları.

Ancak Simmel, sosyolojinin toplumu bir bütünlük [totality] olarak kabul eden bir incelemeden hareketle başlamaması gerektiğini savunur. Toplumun incelenmesi, ancak toplum dar anlamıyla, yani toplumsallaşma ve etkileşim biçimleri düzeyinde araştırıldığında başlayabilir.

'Toplum nedir?' bilmececi, ancak toplumsallaşma biçimlerini tüm yönleriyle ele alan, en ilkel şekillerinden, ulaştıkları en karmaşık yapıya kadar inceleyen bir araştırmayla cevaplanabilir. Toplum, kendisine uygun bir tanımın kolayca bulunabileceği birleşik bir varlık değildir; dahilindeki unsurları bir araya getiren tüm ortaklık biçim ve kuvvetlerin toplamından oluşur. Bir yönüyle tamamiyle soyut bir genel kavramdır ve tüm genel kavramlar gibi gerçeğe bağlantısı azdır; soyutlandığı gerçek ise belirli bazı toplumsallaşma biçimleridir. Diğer bir yönüyle ise özetleyici [Summierungsbegriff] bir kavramdır ve bireyler arasındaki tekil ortaklık bağlarından ibarettir.¹⁷

O hâlde, Simmel bu 'tekil ortaklık bağlarını' ya da dar anlamıyla toplumu nasıl araştırmayı planlıyordu?

Simmel, toplumu toplumsallaşma olarak ele aldığı incelemelerini bir dizi aksiyom üzerine kurar. Erken dönem çalışmalarının çıkış noktası olan 'her şeyin diğer her şeyle etkileşim içerisinde olduğu bir düzenleyici dünya ilkesi', toplumsal dünya içerisinde bireyler ve gruplar arasındaki toplumsal etkileşimin incelenmesine karşılık gelir. Şeyler arasında kesintisiz bir etkileşimin varlığı bu ilkenin bütünüyle açıklanması için yeterli değildir; bu ilişki ve etkileşimlerin içinde bulunduğu sürekli etkileşim hâline de değinilmesi gerekir. Bu nedenle, toplumsal hayatın bu yeni boyutlarını sabit oluşumlar olarak değil, süreçler olarak ve etkileşim, karşılıklı etki, toplumsallaşma ve 'en farklı olguların dahi temelde karşılıklı bir ilişki içerisinde olması' nosyonunu gibi ilişkişel kavramlar üzerinden ele almamız gerekir. Toplumsal etkileşimler üzerine yapılacak bir inceleme, toplumda mevcut olan toplumsallaşma biçimlerine odaklanmalı ve bu biçimleri içeriklerinden soyutlayacağı bir yöntem izlemelidir. Kurucu unsurları arasındaki kesintisiz etkileşim temelinde kavramsallaştırdığı toplumu, bir etkileşimler ve ilişkiler ağı ya da labirentine benzeten Simmel, bu şekilde etkileşimlerin girdiği karmaşık kalıplara ışık tutabilmiştir. Toplumsallaşmanın anlaşılması ve açıklanması, toplumsal hayat içerisindeki

'gerçek ve belirleyici güce sahip' etmenlerin bireysel kaderler değil, 'toplumsal güçler, kolektif hareketler' olduğu önermesiyle başlar. İnsan duygularını inceleyen kuşkusuz ilk sosyologlardan olan Simmel, bunu kabul etmekle beraber, sosyolojinin etkileşimlere nüfuz eden 'psikolojik süreçleri' de hesaba katması gerektiğini söyler. Bu nedenle, 'toplumlaşmanın nesnel gerçekliğine' yönelik tüm sosyolojik araştırmalarda psikolojik süreçlerin de ele alınması gereklidir.

Sosyoloji, ele aldığı konu olan toplumlaşma biçimlerini "tümevarımsal soyutlama üzerinden işler [...] Yalnızca, *sensu strictissimo*, toplumu bilmeyi amaçlayan tek bilimdir".¹⁸ "İnsanlar arasındaki etkileşimlerin aldığı biçimlerin tarihsel-psikolojik kökenlerinin tanımı ve açıklaması görevini görme" niyetindedir.¹⁹ Simmel'in bu konudaki iddiası daha da ileri gider: "Mümkün olan tüm toplumsal ilişki biçimlerini, tüm kademeleri ve varyasyonlarıyla sergileyebilseydik, 'toplumun' kendisine dair her şeyi gözler önüne sermiş olurduk."²⁰ Ancak Simmel, sosyolojinin tüm bu toplumlaşma biçimlerine açıklık getirebilecek bir konumdan oldukça uzak olduğunu kabul eder.

Simmel'in ileri sürdüğü aksiyomlar ve önceki tartışmalardan hareketle, karmaşıklık ve farklılaşma nitelikleri üzerinden tanımlanan toplumsal dünya üzerine yapılacak bir incelemenin, toplumlaşma biçimlerini birkaç kilit tipe veya bir biçimler hiyerarşisine indirgeyen bir kavrayışla yapılmaması gerektiği sonucuna varılabilir. Bu sonuç, Simmel'in toplumlaşma biçimlerine ilişkin incelemeleriyle geniş anlamıyla toplumu ele alan incelemeler arasındaki ilişkiye doğrudan etki eder. Simmel, sosyolojinin asıl çıkış noktasının açıkça görülebilen 'yüksek toplumsal yapılar' olduğunu ileri sürer:

Devletler ve sendikalar, kilise cemaatleri ve ailevi yapılar, lonca ve fabrikaların doğal yapıları, sınıf oluşumu ve endüstriyel işbölümü - toplumu meydana getiren ve toplum bilimi alanını dolduranlar, bu ve benzer büyük organ ve sistemlermiş gibi görünüyor.²¹

Bu 'büyük örgütsel sistemlerin' varlığını ve önemini kabul etmesi gereken sosyoloji, 'çoğu akışkan, uçucu bir durumda olmasına rağmen bireyler ve toplumsal varoluş arasında bağlantı kuran' sayısız 'yapılandırılmış' etkileşim kümelenmesine de aynı oranda, hatta daha fazla önemiyet göstermelidir. Kendimizi toplumdaki

'büyük oluşumlar'la sınırladığımız takdirde, 'deneyimlediğimiz şekliyle gerçek toplumsal hayatı bir araya getirmek tamamıyla imkansız hâle gelecektir'. Bunun yerine, insani toplumlaşma içerisindeki 'mikroskobik-moleküler süreçlere', odaklanmamız gerekir; zira bu süreçler, "*statu nascendi*" toplumu sergilerler".²² Sosyoloji, görünürde önemsiz olan, yüz yüze, küçük ölçekte vuku bulan etkileşimleri ve toplumlaşmanın 'rastlantısal parçalarını' araştırmalıdır:

Bu bağlar her gün, her saat başı örülüyor, koparılıyor, yeniden kuruluyor, yerlerine yeni bağlar getiriliyor ve diğer bağlarla dolanıyor. Gözümüzün önünde olmasına rağmen kafamızı karıştırmaya devam eden bu toplum hayatının tüm bu kararlılığı ve esnekliği, renkliliği ve birliğine kaynaklık eden atomlar, [...] bu bağlar üzerinden etkileşime giriyor.²³

Bu nedenle, topluma dair 'daha derin ve kesin' bir anlayışa erişebilmemiz

ve toplum dediğimiz bu ağı, üretici, biçim verici güçleri üzerinden kavrayabilmemiz için, insanlar arasında kurulan narin, görünmez bağları görmezden gelmeyi bırakmamız gerekiyor. Sosyolojinin bu ağa dair şimdiye dek getirdiği tanımların çoğu, kurulan bağların en üst seviye nihai modellerine ilişkin olmuştur.²⁴

Bu 'narin, görünmez' ağlara erişim ise, ancak en ufak bir toplumsal etkileşime dahi duyarlı olan, 'mikroskobik düzeyde bir psikolojik inceleme' ile mümkündür.

Simmel sosyolojisinin toplumu toplumlaşma ve etkileşim olarak ele aldığı incelemenin ne kadar ileri götürüldüğü, saf bir toplumlaşma biçimi –hatta *sui generis* bir sosyolojik olgu- olarak mübadele ile beraber, 'toplumlaşmanın oyun biçimi' olarak sosyalliğin (Geselligkeit [sociability]) de analiz edilmesinden hareketle ölçülebilir. Diğer toplumlaşma biçimleri gibi, toplumsallık da varlığını topluma borçlu değildir. Örneğin "üstünlük ve aşağılık, 'toplumun' varlığına bağlı olarak ortaya çıkmak zorunda olan bir oluşum değildir. Bilakis, 'toplumun' oluşurken aldığı biçimlerden bir tanesidir".²⁵ Bunun da ötesine geçen toplumsallık, toplumlaşmanın en saf biçimine karşılık

¶ Latince, *doğum anı itibarıyla, asıl biçiminde* -çn.

gelir. Toplumsallık, 'toplum biçimlerini oynar'. Toplum tarafından *icat edilmiş* bir şey değildir; en saf anlamıyla toplumun *kendisidir*.

Siyasi, ekonomik veya herhangi bir amaç doğrultusunda bir araya gelmiş her topluluk birer 'toplumdur' elbette. Ama herhangi bir ilave niteliğe ihtiyaç duymaksızın 'toplum' denebilecek tek topluluk, sosyal amaçla bir araya gelen topluluktur; oyunun en soyut biçimi yalnızca burada karşılık bulur ve burada, tek taraflı, sınırlı toplulukların her türlü özgül içeriği yok olup gitmiştir.²⁶

'Sosyolojik bir oyun biçimi, toplumsal bir oyun olarak adlandırılabilecek her şey sosyalite kapsamına alınabilir'. Ancak Simmel için toplumsal oyunun ikinci, daha derin bir anlamına işaret eder. Öyle ki, bu oyun yalnızca toplum *içerisinde*, toplum sınırları dahilinde oynanıyor değildir; insanlar aynı zamanda bu oyunun yardımıyla "toplumun kendisini oynamaktadırlar".²⁷ Bu noktada Simmel'in toplumu yine toplumlaşma olarak ele almasının en önemli sebeplerinden bir tanesi, "bireyler arası etkileşimin, tüm toplumsal oluşumlar için bir başlangıç noktası oluşturmasıdır".²⁸ Sosyolojinin görevi, toplumlaşmanın aldığı toplumsallık veya çatışma, tahakküm ve itaat gibi farklı biçimleri incelemektir.

Simmel, 'Toplum nedir?' sorusunun toplumlaşma biçimlerinin çokluğu ve farklılığı sosyolojik olarak incelenmediği sürece cevaplanamayacağı iddiasını, bu iddianın on sene sonrasında yayınladığı, "Toplumlaşma Biçimlerinin İncelenmesi" alt başlıklı büyük eseri *Soziologie*'de (1908) de bu soruya kesin ve sistematik bir cevap vermeyi reddederek sürdürür. *Soziologie*'de taslağı sunulan cevap ise farklı bir soruya, 'Toplum nasıl mümkün olur?' sorusuna yöneliktir. Bu bağlamda, Simmel'in toplumlaşma biçimleri üzerine yaptığı incelemeler "bir anlamda [...] bu soruya verilecek cevabın başlangıcıdır. Zira bu incelemeler [...] bireylerin toplum olarak varoluşlarını koşullandıran süreçleri ele almaktadırlar".²⁹ Simmel, incelediği toplumlaşma biçimlerini toplumun 'öncül nedenleri' olarak değil, "'toplum' adını verdiğimiz kucaklayıcı sentezin bir parçası olarak" görür. İleri sürdüğü 'Toplum nasıl mümkün olur?' sorusunun saf Kantçı bir temelde yanlış yorumlanmasının önüne geçmek için de, 'toplumun birliğinin bir gözlemciye ihtiyaç duymadığını' ileri sürer: "Bu birliği

oluşturan toplumsal unsurların kendileri de bilinçlidir ve sentez hâlinedir.” Simmel, bu önermeyle toplumun bir ‘gerçek ürün’ veya ‘sosyolojik deneyime ait tamamıyla aşkın bir ön kabul’ olarak görülmesinin önüne geçmeyi amaçlar.

‘Bireylerin toplum olarak varoluşu’, şüphesiz ki bireylerin ampirik atomlar veya salt egolardan ibaret olmadıkları ön kabulüne dayanmaktadır. Durkheim’in son dönem çalışmalarını çağrıştıran ve Mead ile çağdaşlarını öngören bir tavırla Simmel, toplumu bireyin kendine ve diğerlerine dair oluşturduğu ‘temsil’ olarak tanımlar. Bu temsilde yalnızca bir ‘Ben’ değil, bir ‘Sen’ de mevcuttur. Öyle ki, “Sen’i, ona dair oluşturduğumuz temsilden bağımsız, kendi varoluşumuzun sahip olduğu özerkliğin aynısına sahip bir şey olarak görürüz. Ancak ötekinin sahip olduğu bu benlik, onun bizim oluşturduğumuz bir temsil oluşunun önüne geçemez”.³⁰ Bu noktada Simmel’in toplumu toplumsallaşma üzerinden tanımladığına tekrar dikkat çekilmesi gerekiyor. ‘Toplum nasıl mümkün olur?’ sorusuna verilecek cevap, “toplumsallaşma süreçlerine ilişkin koşulları sorgulayacaktır”.³¹

Simmel’in bu incelemesinin bir diğer önemli ayağı ise toplumsallaşmaya ilişkin öne sürdüğü üç öncüdür [a priori]. Gerhardt’ın ‘rol’, ‘bireysellik’ ve ‘yapı’ olarak adlandırdığı bu üç öncül, incelemenin ‘toplum epistemolojisi’ kısmını oluşturur.³² Bu inceleme ‘toplumsallaşmanın en dolaysız faktörü, içsel anlamlılığı’ olarak addedilen bilince, yani ‘toplumsallaşma veya toplumsallaştırılmanın bilincine’ yoğunlaşır. ‘Etkileşim süreçleri, bireyin toplumsallaştığına delalet ederler.’ Simmel’in toplumsallaşma öncülleri bu ön kabuller temelinde şekil alır. *İlk öncül*, eylemin toplumsal nitelikte olduğu sürece üstlendiği aracılık görevidir. Diğer kişiye ve bireyselliğine dair sahip olduğumuz bilgiler her zaman için eksik ve parçalı olduğu için, aktörler arasındaki ilişkiler toplumsal soyutlamanın ürünleridir. Diğer bir deyişle, öteki kişileri ne benzersiz bir bireysellik olarak ne de sabit, şeybenzeri niteliklere sahip bir nesne olarak görebiliriz. Bu nedenle ‘düşünce deneylerinden’ çare umar, etkileşim içerisindeki ötekiye ‘mevcut bireyselliğin işaret ettiği insan tipi’ olarak algılarız. Bireyler ve gruplar içerisinde belirlediğimiz tipler, bilgi ve eylem arasında aracılık yaparlar. *İkinci öncül* olan bireysellik, ‘sosyallığın [sociability] ve toplumsallığın [sociality], bir grubun içerisindeki tüm unsurlar toplumsal bir parçanın

ötesinde bir şey hâlini alana değin aktarılması' olarak ele alınan toplumsal rol kavramına odaklanır. Bu noktada Simmel, insanın bir dizi role indirgendiği 'aşırı toplumsallaştırılmış' kavramıyla arasına mesafe koyar. Birey, toplumun bir ferdi olmanın yanında, onun ürünü ve içeriğidir; diğer yandan ise 'hem toplum hem de kendisi için varolan' özerk bir varlıktır ve bu özerk varlık 'kendi hayatına, kendi merkezin-den, kendisi için bakar'. Toplumsal hayvanlar olarak insanlar,

yalnızca etraflarındaki varlıklar üzerinden dahi bir toplum nosyonu inşa edebilirler. Bu varlıkların tümü, kendilerini başlarından geçen tüm olayların, kaderlerinin ve niteliklerinin hem başlangıç noktası [terminus a quo] hem de bitiş noktası [terminus ad quem] olarak görürler. Bireyin potansiyel olarak sahip olduğu özerklik temelinde yükselen toplum kavramını da, aynı bireyin hayatı ve kaderinin hem başlangıç hem de bitiş noktası olarak inşa ederiz. Bu, ampirik toplumun öncüllerinden bir tanesidir. Bildiğimiz biçimiyle toplumun oluşmasını mümkün kılar.³³

'Bildiğimiz biçimiyle toplum', bizi *üçüncü öncüle*, toplumun 'bir yapı', 'nitel olarak ayrıştırılmış bir olgular ağı' olarak alındığı tanıma getirir. Bu 'ideal yapı' içerisinde,

toplum hayatı ([...]fenomenolojik olarak, yani yalnızca toplumsal içeriği özelinde ele alındığında), barındırdığı unsurların yerleri önceden belirlenmişçesine devam eder. Toplum hayatı, ideal koşullardan ne kadar uzak olursa olsun, barındırdığı tüm unsurlar birbirleriyle ilişki içindeymişçesine süregelir; öyle ki, her biri kendi bireyselliklerine sahip bu unsurlardan hepsi birine, biri de hepsine muhtaç durumdadır.³⁴

Bu nedenle, 'toplumsal hayat birey ve bir bütün olarak toplum arasında sorgulanamaz bir uyumun varlığını kabul eder'. Şayet bu uyum kusursuzlaşırsa ortaya çıkacak şey '*kusursuz toplum değil, kusursuz toplum*' olacaktır.* Bu üçüncü öncül '*kusursuz topluma ilişkin düşünsel, mantıksal düzeydeki ön kabullerden bir tanesidir (ancak muhtemelen hiçbir zaman böyle bir kusursuzluğa ulaşılama-*

** Simmel'in tam ifadesi şu şekildedir: "Gelgelelim, etik ya da mutlulukla ilgili bir kusursuzluk değil, kavramsal kusursuzluk anlamında bir kusursuzluk olurdu: *kusursuz toplum değil, kusursuz toplum olurdu.*" -çn.

yacaktır'. Birey düzeyinde, Weber'in kavramı geliştirmesini de öngörerek, Simmel, 'ampirik toplumun, en bariz şekilde meslek kavramı üzerinden ifade edilebilen öncül sayesinde mümkün olduğunu' belirtir; meslek ise 'insani öznenin rolleri içerisindeki bütünü bireyselleştirilmesi' olarak anlaşılır.

Bu üçüncü öncül, takip eden dönemlerde hem toplum araştırmaları hem de sosyolojinin yöntemsel yönelimi üzerine yapılan kayda değer sayıda tartışmayı öngören bir diğer önemli çıkarıma kaynaklık eder. Bu çıkarım, toplumsal hayat içerisindeki genellik ve bireysellik tarafından oluşturulan 'ikili bağlantının' [dual nexus], toplum araştırmalarına ilişkin yöntemsel önemine işaret etmektedir. Simmel, bu durumu şöyle ifade eder:

Her toplumsal unsur (her bireyi) diğer herkesin hayatı ve faaliyetleriyle iç içe bir duruma getiren ve toplumun dış çerçevesini oluşturan bağlantı, nedensel bir bağlantıdır. Ancak, onu taşıyan ve üreten unsurların, yani bireylerin perspektifinden ele alınır alınmaz teleolojik bir bağlantıya dönüşür. Çünkü bireyler kendilerini, davranışları özerk, kendi kendini tayin eden kişiliklerin ürünü olan egolar olarak görürler.³⁵

Simmel'in burada mümkün olabilirliğini öne sürdüğü şey yalnızca toplum değil, aynı zamanda toplumsal hayata ilişkin tutarlı bir açıklama ve anlayış getirilmesidir. Ne var ki, eldeki mevzuun bir perspektif değişiminden ibaret olup olmadığı sorgulamaya açıktır.

Bir diğer düşünceye göre Simmel, toplum için öne sürdüğü öncüllerle "'toplum' kavramını düzenleyici bir toplum fikrine dönüştürebilmiş ve böylelikle diğer toplum kuramlarınca sunulan ve başlangıçtan itibaren toplumu ya insan öznesi yönünden çözümlenen ya da nesnel bir varlık olarak kabul eden, naif epistemolojik alternatiflerden kaçınılmıştır".³⁶ Simmel, bu bağlamda hem 'toplumun' nasıl deneyimlendiğinin fenomenolojisini hem de toplum nesnesinin birliğini temin eden bir düzenleyici fikir olarak sezgisel, aşkın toplum ön kabulünü ele almayı amaçlar. Ancak, Schrader-Klebert'in Simmel'in bu üçüncü öncülünden hareketle vardığı çıkarımlar, Simmel'in kendi düşüncelerini dahi aşar niteliktedir:

Sosyolojinin kendini toplum fikri üzerinde temellendirebilmesi için, soyut bir ütopya kavramı, felsefi-tarihsel bir önerme gerekir. Toplum fikrinin eleştirel bir kavram olarak işlevini yerine getirebilmesi, ancak aşkın bir temele dayanan bu anlamının, pratik bir ussal önermeye dönüştürülmesiyle mümkündür. Toplum fikri, [...] kuram ve uygulama arasında var kabul ettiği uzlaşmayı [elde edilen -çn.] bilginin sonuçlarına yansıtabiliyor, gerçekliği bilme amacına bu gerçekliğin ardını görmeyi de ekleyebiliyorsa, kendine atfettiği görevi salt varolanı tanımlamaktan öteye taşıyabiliyorsa, o zaman eleştirinin ölçütü olan nesne de uygulamalı bir önermeye işaret ediyor demektir.³⁷

Bu eleştirel maksadın Simmel'in üçüncü öncülünde bir derece mevcut olduğu kuşkusuzdur. Ancak bu öncülde kuşkusuz mevcut olan bir diğer şey, Simmel'in toplum araştırmalarını toplumsallaştırma araştırmaları çerçevesinde sınırlayarak, toplumsallaştırma olarak toplumu, dönüştürülebilir bir bütünlük olarak toplumdan ayırabilme arzusudur. 'Toplum nasıl mümkün olur?' makalesinin son kısmında Simmel, sosyolojiyi 'toplumu meydana getiren farklı etkileşim biçimlerinin incelenmesi' olarak, sosyolojik sorgulamayı ise 'toplumsal hayat denen karmaşık olgunun içerisinde en saf anlamıyla toplumun, yani toplumsallaştırmanın soyutlanması' olarak ele aldığı kavrayışa dönüş yapar: "Bu sorgulama yalnızca tarihsel olarak, toplum içerisinde gerçekleştirilebilir olmasına rağmen, bu kavramın saflığını toplumu eşsiz ve özerk bir varoluş biçimi olarak ortaya çıkarmayan her şeyden arındırır."³⁸

Simmel sosyolojiyi toplumsallaştırma biçimlerinin incelenmesine, toplumu ise etkileşim biçimlerinin sentezine sınırlayarak ne elde etmektedir? Bu noktada, Simmel'in kendi sosyolojisini soyut toplumsallaştırma biçimleriyle değil, bu biçimlerin karşılaştırmalı ve tarihsel inceleme-siyle ilgilenir olarak gördüğünün altı çizilmelidir. Simmel, toplumsal gerçekliği bireyler arasındaki bir etkileşim süreci olarak alır; bu bireyleri ele alan bir incelemede ise yalnızca aktörlerin eyleyenlik niteliği değil, bireylerin güdülleri, çıkarları ve etkileşimlerinden doğan maksat dışı sonuçlar da var kabul edilmelidir. Ancak Simmel'in özellikle ilgilendiği şey bu bireysel aktörler değil, aktörler arasındaki etkileşim sürecidir. Zira "bu şekildeki toplumsal vakaların tümü bireyler arasındaki etkileşimi içerir. Diğer bir deyişle, etkileşim içerisindeki

bir birey aynı anda hem aktif hem de pasif bir eyleyendir [aktör]".³⁹ Simmel'in eylemlerin karşılıklı etkileriyle ilgilendiği de hesaba katılmalıdır; bu bağlamda Simmel'in, Marx'ın 'insanlar arası karşılıklı eylemin ürünü' olarak tanımladığı toplum nosyonunu kabul edebileceği öne sürülebilir. Bir diğer bağlamda ise toplumu, içerisindeki herhangi bir etkileşimin sosyolojinin başlangıç noktası olarak kabul edilebileceği bir iç ilişkiler bütünü olarak gördüğü de iddia edilebilir.

Toplumsal gerçekliğin kendi unsurları arasındaki kesintisiz etkileşim nosyonu ile ele alınması, bu gerçekliğin süreçsel doğasının yanında, dinamik karakterine de vurgu yapar. Tenbruck'un de dediği üzere, "toplumlaşma biçimleri temel olarak bağlı oldukları belirli bir toplumsal sistemin değişkenleri olarak görülmediğinden [...], toplum da yalnızca statüko içerisinde varlığını sürdürmeyi amaçlayan, etkisiz bir kurum olarak ele alınmamaktadır".⁴⁰ Sosyolojisinde bu toplumlaşma biçimlerinin dinamik doğasını inceleyen Simmel, bütünün dinamiğini ise inceleme dışında bırakır. Tenbruck'un bu bağlamda işaret ettiği iki sosyolojik boyut, Simmel'in esas çıkış noktası olan iki toplum kavrayışına ilişkin önemli çıkarımlarda bulunur. Simmel'in toplumlaşma biçimleri sosyolojisinde,

toplumsal değişim, toplumun belirli kısımlarındaki eğilimleri ifade eder. Formel sosyoloji, toplumun kendisinde, tüm sistemde yaşanacak bir değişimle başa çıkamamaktadır. Başa çıkabilmesi de mümkün değildir, zira bir sistem olarak alındığı şekliyle toplumu nesnesi olarak kabul etmemektedir.

Diğer yandan, Simmel'in geniş toplumsal değişimi, yani toplumsal sistemlerdeki uzun vadeli değişimleri ele alan kuramları benimsediği de yaygın olarak bilinmektedir.⁴¹

Simmel'in 'Sosyoloji Disiplini' üzerine takip eden dönemlerde yaptığı formülasyonlarda, "toplumun bütününde yaşanan değişimlerin ele alınabilmesi sorunu, geleneksel sosyolojiye oldukça yakın olan ve felsefi sosyolojiyle tarih felsefesi unsurlarını da barındıran bir araştırma koluna atfedilir".⁴² Mevcut yüzyıldaki birçok sosyolojinin takip ettiği bir trende kaynaklık oluşturan bu özel anlamıyla toplum kavramı, sosyolojinin temellendirmesi içerisindeki konumunu yitirmişti.

Simmel'in sosyolojik yaklaşımını, sınırlandırılmış bir toplum kavramının oluşturulmasıyla ilişkili olarak, detaylıca inceledik. Zira bir bütün olarak toplum kavramını temel olarak almaktan gittikçe uzaklaşan bir anlayışı vurgulamakla kalmayan Simmel sosyolojisi, yirminci yüzyıl içerisinde bu yolu takip eden çok sayıda sosyolojik geleneği de öngörmüştür. Her şekilde, Simmel'in sosyolojiyi bir bütün olarak toplumu nesnesi olarak almayacak şekilde temellendirmenin yaratacağı etkileri hesaba katmayı gerekli gördüğünü de belirtmek gerekir.

Weber Sosyolojisi ve Toplumsal Eylem

Modern sosyoloji içerisindeki en kuvvetli geleneklerden bir tanesine öncülük etmiş olan Max Weber'in kendi sosyolojisini nasıl temellendirdiği incelendiğinde, sosyolojinin başlangıç noktası olarak toplum kavramını almayan bir eğilimin varlığı daha net bir şekilde görülebilir. Simmel'in sosyolog kimliği üzerine yaptığı kısmi değerlendirmede, Simmel sosyolojisinin kritik bir boyutuna değinen Weber'e göre, toplumsal hayatı inceleyenlerin "çoğu 'olgusalılık' temelli, ampirik sorulara yoğunlaşırken, Simmel olgulardan elde edebileceğimiz (ya da elde edebileceğimizi düşündüğümüz) 'anlama' odaklanmıştır".⁴³ Toplumsal etkileşimin taşıdığı bu anlam, Simmel tarafından, Weber'in de izleyeceği süreç üzerinden, yani toplumsal tiplerin oluşturulması, etkileşim halinde bulunan katılımcılarla ilgili olarak toplumbilimcinin belirlediği tiplendirmelerin incelenmesi ve daha genel anlamda eylemlerin ardındaki güdülenmelerin yorumlanması üzerinden incelenmiştir. Weber'in, Simmel'in sosyolojiye ilişkin yaptığı erken dönem tasvirlerinin üzerinden on yıldan fazla bir süre geçmişken kaleme aldığı çalışmalarında, hâlen "ancak sosyolojik kuramın tek görevinin toplum kavramına bir tanım getirmek olduğu tezini savunan sosyologların ciddiye alınabildiği [...] bir dönem" içerisinde düşünce üretiyor olduğunu belirtmiş olması da aynı derecede çarpıcıdır.⁴⁴

Weber sosyolojisinin dayandığı temeller ise bu tezden ayrılmıştır. Toplumun da aralarında bulunduğu tüm kolektiflikler ve toplumsal büyüklükleri kendine özgü [sui generis] oluşumlar olarak ele almakta sistematik olarak kaçınan Weber, tüm bunları eylem yönelimlerine ilişkin yaftalamalar olarak görür. *Ekonomi ve Toplum* başlığını ta-

şıyan büyük eserinde ise “toplum kavramının tanımını” değil, toplum içerisindeki eylem ve toplumsallaşma [Vergesellschaftung] eğilimlerini tartışır ve bunların karşısına dayanışma ve komünallik (Vergemeinschaftung [communality]) eğilimlerince güdülenen eylemleri koyar. Bu tavır, Weber’in sosyolojinin konusunu toplumsal eylemin ve bu eylemin bireyler nazarındaki anlamının incelenmesi olarak belirlemesi ile anlam kazanmaktadır. Benimsediği yöntemsel bireyci pozisyon, toplum kavramından kaçınmasına meşru bir taban sağlar. Weber’in bu pozisyona olan bağlılığı şu ifadesinde açık bir şekilde görülebilmektedir: “Eğer ben bir sosyolog isem [...], hâlen bizlere musallat olmakta olan kolektif kavramların kullanılmasına bir son vermek için öyleyim. Başka bir deyişle, sosyoloji bile bir, birkaç veya çok sayıda bireyin eylemlerinden, yani katı bir ‘bireyci’ yöntem üzerinden yola çıkabilir ancak.”⁴⁵ Weber’in ilgilendiği toplumsal süreçleri tasvir ederken fiillerin aktif çekimlerini veya aktif isimleri kullanmasının nedeni de budur. Her şekilde, Weber sosyolojisine göre sosyologların kolektif kavramlardan bahsetmesini meşru kılacak tek şey, bireylerin gerçek veya olası toplumsal eylemlerine atıfta bulunuyor olmalarıdır. Durkheim’in karşısında alınan bu tavır, “eylemde bulunan” kolektif bir kişilik diye bir şeyin olmadığı’ anlamını taşır. Toplum, Weber sosyolojisinin başlangıç noktası olarak kabul edilemez.

Weber, bunun yerine bireysel aktörlerin, bu aktörlerin eyleyenlik niteliklerinin, güdülenmelerinin ve hem şahsi hem de diğer aktörlere ait eylemlere yüklenebilecek anlamların önemini vurgular. Sosyoloji,

toplumsal eylemi yorumlayarak anlamaya çalışan, seyrine ve doğduğu sonuçlara nedensel açıklamalar getiren bir bilim olmalıdır. Eylemde bulunan birey, davranışlarına öznel bir anlam yüklediği sürece ‘eylemden’ söz edebiliriz –bu anlam yükleme aleni veya örtük olabilir, kusur veya göz yumma sonucu gerçekleşebilir. Eylem, üzerine yüklenen öznel anlam diğer bireylerin davranışlarını hesaba kattığı ve yönü bu şekilde belirlendiği sürece ‘toplumsaldır’.⁴⁶

Toplumsal eylemde görülebilen ve ‘aktörün tekrar ettiği veya birden fazla aktörün aynı anlamı yükleyerek (eşzamanlı) gerçekleştirdiği eylem tarzları’ içerisinde tespit edilebilen ‘ampirik aynılıkların’ ışığında ilerleyecek bir sosyolojik araştırma, bireysel eylemlerin

ötesine geçerek 'tipik eylem biçimlerini' inceleyebilir.⁴⁷ Bu şekilde sosyoloji, insani eylemler içerisindeki 'süreklilikleri ve tipleri arayan' bir disiplin hâline gelir. Genel sosyoloji ise ortak toplumsal eylem ile oluşan toplumsal grupları, yapılarına, içeriklerine ve toplumsal eylemdeki araca göre 'sistematiik olarak sınıflandırma' amacını taşıyacaktır.⁴⁸ Bu nedenle sosyoloji, "salt mutabakata dayalı eylem [Einverständnishafteln] ve amaca yönelik anlaşmalardan [Gelegenheitsvergesellschaftung], birçok farklı türde düzenlenmiş eylem ve kalıcı ortaklığa [Vergesellschaftung], ayrıca örgüt [Verband] ve zorunlu kurumlara [Anstalt] uzanan"⁴⁹ toplumsal eylem tipliştirmelerinin yanında, ortak toplumsal eylemden doğan grupları [Gemeinschaften] ve grup oluşumunu da inceleme altına alır. 'Topluma' yaptığı eender atıflardan bir tanesinde Weber, ondan 'insan gruplarının genel yapıları' olarak bahseder.⁵⁰

Ancak Weber, diğer tüm 'kolektif oluşumlar' için olduğu gibi toplumu da parantez içerisinde kullanır; zira sosyolojik amaçlar doğrultusunda "‘eylemde bulunan’ kolektif kişilik diye bir şeyin olmadığı"⁵¹ kabul edildiği gibi, bu oluşumlara yapacağımız sosyolojik atıflar da 'yalnızca bireylerin gerçek veya olası toplumsal eylemlerinden doğan belirli gelişmelere' işaret edebilir. Bu 'kolektif oluşum kavramlarını' -toplum, devlet, ulus, aile gibi- 'sağduyu' içerisinde bulmak da mümkündür. Bireysel aktörler nazarında anlam ifade ettikleri sürece, eylemin kendisini de etkileyebilirler. Toplum ve devlet gibi kolektif kavramlar,

bireylerin zihinlerinde bir anlam taşımaktadırlar. Bu anlam, kısmen gerçekte varolan bir şeye, kısmen de normatif otoriteye sahip bir şeye karşılık gelir. [...] Bu yüzden aktörler, eylemlerine kısmen bu kavramlar çerçevesinde yön verirler; *bu fikirler* de, kendilerine böyle bir rolün atfedilmesiyle bireylerin eylem tarzları üzerinde güçlü, çoğunlukla belirleyici, nedensel bir etkiye sahip hâle gelirler.⁵²

Gerçekte 'bireylerin toplumsal etkileşimlerinden oluşan bir bütüne' işaret eden bu kavramlar, aktörlerin eylemlerini yönlendirebildikleri kadarıyla sosyoloji için ilave bir öneme sahiptirler. Ancak sosyolojinin bu tarz kolektivitelerle doğrudan ilgilenmediği, 'bireysel unsurların eylemlerinin öznel olarak anlaşılabilmesine' odaklandığı

unutulmamalıdır ki bu 'sosyolojik bilginin en belirgin niteliği'dir. Sosyoloji, sözgelişi belirli bir topluluğu, yani dolaylı olarak toplumu inceleyen, bunu 'gerçek ampirik sosyolojik' sorularla yapmalıdır:

Bu topluluğun fertleri ve katılımcılarını [...], mevzubahis topluluğu meydana getirecek ve varlığını sürdürecektel şekilde davranmaya iten güdüler nelerdir?⁵³

Weber, toplumsal örgütlenmenin kolektif biçimlerine atıfta bulunan 'kavramların "şeyleştirilmesinin" önüne geçmekte' kararlıdır.

Ancak, şayet sosyoloji bireylerin eylemlerine, rasyonel bir şekilde ifade edilmiş olsun veya olmasın, yükledikleri anlam ve güdülerle ilgilenecekse, bu anlam ve güdülere 'doğrudan gözlemsel' veya 'açıklayıcı' anlayışlarla erişebilmeli, bu şekilde de 'kastedilen anlama' ulaşabilmelidir. Sosyoloji, bireylerin toplumsal eylemlerini nedensel bir şekilde yorumlayabilmeyi amaçlar. Bu toplumsal eylemleri 'öznel olarak anlaşılabilir davranış yönelimleri', bu eylemlerin ardındaki güdüleri ise 'aktörün kendisine veya gözlemciye, mevzubahis tavır için meşru bir taban sağlayan öznel anlamlar bütünü' olarak ele alır. Ne var ki, toplumsal eylemin tipleri ve bu eyleme yüklenen anlam, 'aktörün' ve 'gözlemcinin' bakış açılarına göre değişiklik gösterebilir. Toplumsal eylem ve ilişkilere yönelik 'öznel' ve 'nesnel' anlamların, Weber'in yaklaşımından daha uygun bir şekilde bir araya getirilmesi gerektiği, özellikle toplumu bir toplumsal ilişkiler bütünü olarak ele alan kavrayışlar dahilinde sıkça dile getirilen eleştirilerden bir tanesidir. Bu yönlü bir görüşe sahip olmayan Weber'in, toplumsal ilişkiler bağlamında tekrar tekrar vurguladığı nokta şudur:

Bu durum yalnızca, belirli bir öznel anlama, yine belirli bir eylemin karşılık gelerek toplumsal ilişkiyi 'oluşturacağı' ihtimalinin varlığına işaret eder. Dolayısıyla, bir 'dostluğun' veya 'devletin' şimdi var veya eskiden var olmuş olmasının gösterdiği yegane şey şudur: belirli bazı bireylere ait, belirli bazı tavrılara aşina olan biz, yani gözlemciler, bu tavırların genel anlamda yine belirli bazı eylemlerin ortaya çıkmasıyla sonuçlanacağı ihtimalinin var olduğuna kanaat getirmişizdir.⁵⁴

Toplumsal gerçekliklerin varlığına ontolojik bir bağlılığın bariz biçimde reddedildiği bu ifadenin bir diğer çarpıcı tarafı, gözlemcinin vardığı yargıların bireysel aktörlerin toplumsal eylemlerine ve top-

lumsal ilişkilerine dair nihai, ayrıcalıklı kaynak tiplendirmeleri olarak alınması sorunsalıdır.

Bu sorunsalı sistematik biçimde eleştiren Alfred Schütz'ün öne sürdüğü fenomenolojik sosyoloji,

başlangıç noktası olarak toplumsal eylem veya toplumsal davranış değil, *diğer benliğe yönelik niyetli ve bilinçli deneyimleri* alır. Burada ele aldığımız kasıtlı deneyimler, yalnızca ötekiye, yani bilinçli ve yaşayan bir varlık olarak ötekiye ilişkin olanlardır.⁵⁵

Bilinçli, yaşanan deneyimlere yaptığı bu vurgunun ışığında Weber'in toplumsal ilişki tanımına dair bir yorum getiren Schütz, toplumsal ilişkinin oluşmasını sağlayan 'iki farklı türde durum' olduğunu öne sürer: "aktörün öznel beklentileri" ve "dış gözlemcinin 'nesnel yargıları'".⁵⁶ Bu şekilde Schütz, sosyolojinin, özellikle de Weber'in toplumsal eylemin ideal tipleri inşasıyla yaptığını, "nesnel anlam, yani öznel anlam bağlamları muhtevası" oluşturmak olarak tanımlayabilmiştir.

İlerleyen dönemlerdeki çalışmalarında günlük hayatta bulunan ve diğer tiplendirmeler için bir temel niteliği gören tiplendirmeleri daha kapsamlı olarak inceleyen Schütz, her ne kadar Weber'in yorumlayıcı sosyolojisine eleştiriler getirmiş olsa da, bu anlayışın birey odaklı yaklaşımına bağlı kalmıştır. Schütz'e göre yorumlayıcı sosyolojinin "[...] esas görevi, toplumsal dünya içerisinde yaşayan bireylerce gerçekleştirildikleri için önem arz eden anlam kazandırma ve anlam yorumlama süreçlerinin tanımlanmasıdır".⁵⁷

Weber'in sosyolojik çalışmalarına, özellikle de tarihsel sosyoloji üzerine yaptığı etkileyici araştırmalara dönersek, kendisinin modern Batılı rasyonel toplumların gelişiminin anlaşılması adına en büyük pay sahiplerinden biri olduğunu açıkça görebiliriz. Weber, modern toplum ve büyük ekonomik, siyasi, yasal, dinî ve toplumsal kurumlarına dair oluşturduğu 'gelişim tarihini', ekonomik oluşumlar, meşruiyet sistemleri ve benzerlerine ilişkin ideal tiplerin inşası üzerinden yazmıştır. Kavram oluşturma nosyonuna getirdiği özgün yaklaşım temelinde ise, bu toplumsal kurumlar ve toplumsal eylem biçimlerinin tümünün sahip olduğu 'özel kültürel önem' üzerinde durur. Toplum kavramından sistematik bir biçimde uzak durmuş olan Weber'in,

'dünyevi sürecin anlamsız sonsuzluğu içerisinde mevcut, *insanların* gözünde anlam ve önem sahibi olan, sonlu bir parça' olarak tanımladığı kültüre karşı tutumunu aynı şekilde açıklamak mümkün değildir. İdeal tip (kapitalizm tipi, meşruiyet tipi vb.), "ampirik gerçekliğin önem arz eden kısımlarının vurgulanabilmesi adına gerçekle *mukayese*ye ve gerçeği *tetkik* etmeye yarayan, tamamıyla fiktisel, sınırlandırıcı bir kavramdır".⁵⁸ Weber'in sosyolojiyi kültür bilimi [Kulturwissenschaft] olarak tesis etme kaygısının öne çıktığı zamanlarda, benimsediği yöntembilim onu toplum içerisinde bulunması mümkün olan sonsuz sayıdaki kültürel nesne arasından önem arz edenlere odaklanmaya yönlendirir.

Weber ve Simmel, kültürel olguların sosyolojinin konu alanı içerisinde yer almasının önemini vurgulamışlardır. Her ikisi de modern toplumlardaki gelişimsel eğilimleri incelemiş, sosyolojinin görevlerine getirdikleri sınırlamalara karşın, muhtemelen tarih felsefesi seviyesine aktarılacak toplum kuramları geliştirmeye devam etmişlerdir. Simmel'in nesnel kültürün bireylerin öznel kültüründen giderek uzaklaşmasını tanımladığı kuramı ve Weber'in hem toplumsal hem de doğal yaşam için ileri sürdüğü ilerici rasyonalizasyon sorunsalı bu duruma örnek teşkil etmektedir.⁵⁹ Göstergenin, toplumsal eylem kuramı içerisinde eksik olan toplum parametresini de hesaba dahil etmeyi amaçlayan kapsayıcı toplum kuramları geliştirebilmek adına, kendini toplumsal etkileşim veya toplumsal eylem araştırmalarıyla sınırlamış bir sosyolojiye doğru kaydığını söylemek doğru olabilir mi?⁶⁰ Her şekilde, bu sosyolojik yaklaşımların, görece daha sınırlı olan sosyolojik programlarca başlangıç noktası olarak benimsenen bireylerin varlığını tehdit altına alan toplumsal veya tarihsel eğilimler taşıyan kuramlar geliştirdiklerine kuşku yoktur.

REFERANSLAR

- 1 Heinz-Jürgen Dahme, "Der Verlust des Fortschrittsglaubens und die Verwissenschaftlichung der Soziologie. Ein Vergleich von Simmel, Tönnies und Weber", yayımlanmamış makale, Bielefeld, 1984.
- 2 Georg Simmel, *Über sociale Differenzierung*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1890, s. 9.
- 3 Georg Simmel, "Das Problem der Soziologie", *Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft*, 18, 1984, s. 277.
- 4 Georg Simmel, *Über sociale Differenzierung*, s. 13.
- 5 Age, s. 15.
- 6 Age, s. 10.
- 7 Georg Simmel, "Die Selbsterhaltung der sozialen Gruppe", *Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft*, 22, 1898, s. 235.
- 8 Georg Simmel, "The Problem of Sociology", *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 6, 1895, s. 415-416.
- 9 Georg Simmel, "Das Problem der Soziologie", s. 275.
- 10 Georg Simmel, "The Problem of Sociology", s. 421-422.
- 11 Georg Simmel, "Superiority and Subordination as Subject-Matter of Sociology", *American Journal of Sociology*, 2, 1896, s. 167.
- 12 Georg Simmel, "Massenpsychologie", *Die Zeit (Viyana)*, 5, 23.11.1895.
- 13 Georg Simmel, "Zur Methodik der Sozialwissenschaften", *Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft*, 20, 1896, s. 232-233.
- 14 Age, s. 233.
- 15 Georg Simmel, "Die Selbsterhaltung der sozialen Gruppe", s. 238.
- 16 Georg Simmel, *The Philosophy of Money* (çev.: T. Bottomore ve D. Frisby), Londra ve Boston, Routledge, 1978, s. 101 [*Paranın Felsefesi*, İthaki Yay.].
- 17 Georg Simmel, "The Problem of Sociology", s. 422-423.
- 18 Age, s. 421-422.
- 19 Georg Simmel, "Superiority and Subordination as Subject-Matter of Sociology", s. 167.
- 20 Age, s. 168.
- 21 Georg Simmel, "Soziologie der Sinne", *Neue Rundschau*, 18, 1907, s. 1025.
- 22 Georg Simmel, "The Problem of Sociology", K. H. Wolff (ed.), *Essays on Sociology, Philosophy and Aesthetics by Georg Simmel* vd., Columbus, Ohio, Ohio University Press, 1959, s. 327. Vurgu yazarlara aittir.
- 23 Georg Simmel, "Soziologie der Sinne", s. 1026. Vurgu yazarlara aittir.
- 24 Age, s. 1035.

- 25 Georg Simmel, "Superiority and Subordination as Subject-Matter of Sociology", s. 169.
- 26 D. Levine (ed.), *Georg Simmel on Individuality and Social Forms*, Chicago, University of Chicago Press, 1971, s. 129.
- 27 Age, s. 134.
- 28 Georg Simmel, *The Philosophy of Money*, s. 174.
- 29 K. H. Wolff (ed.), *Essays on Sociology, Philosophy and Aesthetics by Georg Simmel* vd., s. 340.
- 30 Age, s. 339-340.
- 31 Age, s. 341.
- 32 Uta Gerhardt, *Rollenanalyse als kritische Soziologie*, Neuwied ve Berlin, Luchterhand, 1971, s. 27-40.
- 33 K. H. Wolff (ed.), *Essays on Sociology, Philosophy and Aesthetics by Georg Simmel* vd., s. 351.
- 34 Age, s. 353.
- 35 Age, s. 355. Vurgu yazarlara aittir.
- 36 K. Schrader-Klebert, "Der Begriff der Gesellschaft als regulative Idee", *Soziale Welt*, 19, 1968, s. 105.
- 37 Age, s. 116.
- 38 K. H. Wolff (ed.), *Essays on Sociology, Philosophy and Aesthetics by Georg Simmel* vd., s. 355-356.
- 39 Georg Simmel, "Superiority and Subordination as Subject-Matter of Sociology", s. 169.
- 40 F. Tenbruck, "Formal Sociology", K. H. Wolff, age, s. 89.
- 41 Age, s. 90.
- 42 Age, s. 90-91.
- 43 Max Weber, "Georg Simmel as a Sociologist", *Social Research*, 39, 1972, s. 161.
- 44 Age, s. 161-162.
- 45 Otto Stammer (ed.), *Max Weber and Sociology Today*, Oxford, Blackwell, 1971, s. 115.
- 46 Max Weber, *Economy and Society* (ed. G. Roth ve C. Wittich), Berkeley, Los Angeles ve Londra, University of California Press, 1978, s. 4
[*Ekonomi ve Toplum*, Yarın Yay.].
- 47 Age, s. 29.
- 48 Age, s. 356.
- 49 Age, s. lxviii.
- 50 Age, s. 356.
- 51 Age, s. 14.
- 52 Age, s. 14. Vurgu yazarlara aittir.

- 53 Age, s. 18.
- 54 Age, s. 28.
- 55 Alfred Schütz, *The Phenomenology of the Social World* (çev.: G. Walsh ve F. Lenhert), Evanston, Northwestern University Press, 1967, s. 144.
- 56 Age, s. 152.
- 57 Age, s. 248.
- 58 Aktaran T. Burger, *Max Weber's Theory of Concept Formation*, Durham, Kuzey Carolina, Duke University Press, 1976.
- 59 Bkz. Georg Simmel, *The Philosophy of Money*, Bölüm 6. Weber için bkz. R. Brubaker, *The Limits of Rationality*, Londra, Allen & Unwin, 1984.
- 60 Alan Dawe'un "The Two Sociologies" eserinde öne sürdüğü argümanlardan hareketle varılabilecek çıkarımlardan biri budur. Güncel çalışmalar için bkz. Alan Dawe, "Theories of Social Action", T. Bottomore ve R. Nisbet (ed.), *A History of Sociological Analysis*, Londra, Heinemann, New York, Basic Books, 1978.

4

FİKİR VE İDEAL OLARAK TOPLUM

Bu bölümde ele alacağımız bir fikir ve ideal olarak toplum nosyonu, diğer bazı konularda sık sık karşı karşıya gelen farklı gelenekler içerisinde kendisine yer edinebilmiştir. Bu gelenekler burada kapsamlı bir şekilde tartışılmayacak, yalnızca örneklendirileceklerdir. Anlam sorununun sosyolojinin merkezinde addedildiği bu kavrayış içerisinde, bir önceki bölümde gördüğümüz bireyci anlam analizleri yetersiz olarak görülür ve reddedilir. Bunun yerine anlam, doğası gereği *toplumsal* bir olgu olarak görülür; tekil sözü her daim önceleyen bir şey gibi. Buna karşılık olarak toplum ise bir ortak anlayışlar ağı, bireylerin eylemlerini –edilen dua, verilen bir söz, kullanılan bir oy gibi- kendileri ve diğer bireyler için anlamlı hâle getiren, bilişsel ve iletişimsel bir topluluk olarak kavranır. Bu perspektiften toplum, Alman felsefesindeki anlamıyla idealdir: Yitik bir kavramdan ibaret değildir, varlığı kabul edilmeden bireysel eylemin taşıdığı anlamın anlaşılır bir hâl alamayacağı bir *gerçekliktir*. Ancak bunun maddi bir gerçeklik, en azından yalnızca maddi bir gerçeklik olduğu söylenemez.

Durkheim'a Dönüş: Représentations Collectives **[Kolektif Temsiller]**

Çelişkili bir durum gibi görünse de, toplum ideali görüşünün en sık göz ardı edilen kaynaklarından bir tanesi, diğer birçok alanda olduğu gibi burada da öncü görevini üstlenen Durkheim sosyolojisi-dir. Anlam sorununu yok saydığı gerekçesiyle sık ve haklı eleştirilere maruz kalan Durkheim, ikinci bölümde ele aldığımız nesnel duruşu

savunmayı sürdürdüğü *İntihar*'da, intiharların tekil olarak içerdiği niyetliliklerden bütünüyle uzaklaşması ve intihar oranlarındaki sapmaları yalnızca toplumsal faktörler üzerinden açıklamasıyla büyük tartışma yaratmıştır. Ancak Durkheim'ın getirdiği düşünce yapısının aslen daha karmaşık olduğunun ve pozitivist, natüralist ve benzeri kategorilere rahatça iliştileremeyeceğinin anlaşılması gereklidir. Takip eden dönemlerdeki eserlerinde topluma anlam yönünden de yaklaşabilecek kuvvette bir tanım geliştiren Durkheim, anlamı ele alırken Simmel ve Weber'in aksine bireyi ön planda tutmamıştır. Bu şekilde hem *kendine özgülük* önermesini koruyabilmiş hem de toplumsal olguların indirgenemeyecek derecede anlamlı, 'ideal' niteliklerini tanıyabilmiştir.

Durkheim'ın ilerleyen dönem çalışmaları, kolektif temsiller [représentations collectives] veya semboller olarak adlandırdığı kavram merkezinde şekillenir. Durkheim'a göre 'toplumsal hayat içerisindeki her şey temsillerden, fikirlerden ve duygulardan oluşur'; 'toplum, bir fikirler, duygular, görme ve hissetme biçimleri bütünü, grubun tümüne özgü olan bir fikrî ve ahlaki çerçevedir. Toplum, her şeyden önce bütünün bilincidir.' Hatta Durkheim, toplumun "her şeyden önce kendine dair oluşturduğu fikir"¹ olduğunu söyleyecek kadar ileri gider. İkinci bölümde, Durkheim'ın gözündeki toplumun ahlaki bir düzen olduğunu görmüştük; şimdi ise toplumu aynı derecede bilişsel bir düzen olarak gördüğünü de anlamaktayız. Durkheim'ın tezini daha radikal bir noktaya taşıması da burada gerçekleşir: Toplum yalnızca düşüncelerimiz -kendimize ait inanç ve duygularımız- için içerik temin etmekle kalmaz, aynı zamanda *sınırları dahilinde düşündüğümüz* zihinsel çerçeveyi de oluşturur.

Primitive Classification [İlkel Sınıflandırma, Marcel Mauss ile birlikte, 1903]² ve *Dinî Hayatın İlkel Biçimleri*, Durkheim'ın toplum kavramının bu boyutunu etkileyici bir adanmışlıkla savunup, en bütün hâline kavuşturduğu çalışmalardır. Bu çalışmalarda genel hatlarıyla mantıksal düşünceye toplumsal bir köken addeden Durkheim, tüm öznel ve bireysel deneyimler üzerinde nüfuz sahibi olan ve filozoflarca anlama kategorileri olarak adlandırılan mekan, zaman, ilişki, neden, sayı ve benzeri kavramları da aynı toplumsal temellere da-

yandırır. Felsefenin asırlık bilgi sorununa sosyolojik bir çözüm öneren bu kuram, Durkheim'ın geliştirdikleri arasında en cüretkar olanıdır. Durkheim'ın epistemolojik iddiaları kabul edilsin veya edilmesin, hâlen tartışmalı olan bu kuram bizce toplum kavramına ilişkin son derece verimli bir argüman dizisi sunmaktadır.

Durkheim, mantıksal düşüncenin kavramlardan oluştuğunu öne sürer. Kavramlar, bireysel algılardan ilkin tutarlılıkları, ikinci olarak da Durkheim'ın evrensellik ya da kişiüstülük olarak tanımladığı nitelikleriyle ayrılırlar. Bireysel deneyim algıları 'sürekli akış hâlinde' olan, 'uçucu kavrayışlardır' [fugitive conceptions]. Bunların aksine, kavramlar ise "adeta zamanın ve değişimin dışındadırlar [...] Zamanın neresinde olursa olsun sabit ve kristalleşmiş bir hâlde mevcut olan bir düşünce tarzıdır bu".³ Bu ifade, kavramların tarihsel olarak sabit kaldığı anlamına gelmez -ki Durkheim değiştiklerini özellikle vurgular. Burada öne sürülen şey, kavramların bireylerin bakış açısına göre değişmez olduklarıdır. Kavramlar, ikinci bölümde açıkladığımız anlamda nesneldirler; tamamen zihinsel olmalarına karşın, maddi şeylere benzer olarak, bireysel iradi eylemlerce değiştirilemez niteliğe sahiptirler. Algılar kişiselken, "kavramlar evrenseldir ya da evrenselleşebilme yetisini taşırlar. Bir kavram yalnızca benim kavramım değildir; benimle diğer insanlar arasında ortak ya da her halükarda başka insanlara iletebileceğim bir şeydir [...] Kavram esas olarak kişiüstü bir temsildir; beşeri zihinler, bu surette birbirleriyle iletişim kurarlar".⁴ Durkheim, buradan hareketle hiç de beklenmedik olmayan bir çıkarıma varır:

Kavramların kökenleri, doğalarının bu şekilde tanımlanmasıyla bulunabilir. Eğer bu kavram herkes için ortaksa, topluluğun bir faaliyeti olmasındandır [...] dilin ve dolayısıyla da onun ifade ettiği kavramlar sisteminin kolektif bir çabanın ürünü olduğu sorgulanamaz. Dil ve bu kavramlar sisteminin ifade ettiği şey, bir bütün olarak toplumun deneyimsel olguları temsil ediş şeklidir.⁵

Durkheim'ın burada yeniden öne sürdüğü argüman, bireysel eylemlerin bu toplumsal olgunun, yani dilin var kabul edilmesiyle gerçekleştiği, bu nedenle dilin bireysel eylemlerden doğmuş olamayacağı yönündedir. Kavramlar bireyler arasında yaygın oldukları için toplumsal değerlerdir, toplumsal kökenlere dayandıkları için bireyler

arasında yaygınlardır. Kavramlar *kendine özgü* kolektivitinin içerisinde doğarlar ve toplumun eylemleri suretiyle bireylere dayatılırlar. Durkheim'a göre kavramların sahip olduğu nitelikler bireysel algı ve deneyimlerden o denli uzaktardır ki, farklı bir çıkış noktası üzerinden açıklanmaları mümkün değildir. Bireysel deneyim içerisinde kavramsal düşünceye kaynaklık edebilecek hiçbir şey bulunmamaktadır:

Kişüüstü düşüncenin insanlığa ilk arz edilişi kolektif düşünce biçiminde olmuştur; bu ilhamın herhangi başka bir şekilde gerçekleşmiş olabileceğini düşünmüyoruz. Yalnızca toplumun var olduğu gerçeği dahi, bireysel algı ve imgelerin ötesinde, muazzam özelliklere sahip bütün bir temsiller sistemine işaret eder. Bunlar vasıtasıyla insanlar birbirlerini anlar, akıllar birbirlerini kavrarlar. Kendilerini bireylerin zihinlerine dayatabilmelerini sağlayan içkin bir tür güce, manevi bir otoriteye sahiptirler.⁶

Durkheim'ın burada kavramlarla ilgili olarak öne sürdükleri, tüm mantıksal düşüncenin üzerine inşa edildiği yapı iskelesi görevini gören anlama kategorileri için daha da geçerlidir. Geleneksel epistemoloji, kategorilerin kökenlerine ilişkin soruna yönelik iki geniş kapsamlı cevap ortaya atmıştır. Hume'cu empirik gelenek kategorilerin kümülatif olarak bireylerin algısal deneyimlerinden kaynaklandığını savunurken, bu kategorileri deneyimin ortaya çıkabilmesi için mantıksal bir ön şart olarak alan Kantçı gelenek ise mevzubahis kökenlerin insan zihnine içkin olduğunu öne sürer. Bu ikiliği aşma amacını güden Durkheim ise bu kategorilerin, ön şartı oldukları bireysel deneyime indirgenemeyeceğini kabul etmekle beraber, insan zihnine içkin olmaktan ziyade *toplum* içerisinde oluştuklarını (ve onunla beraber değiştiklerini) savunur. Kant'ın kategorilerin kökenine atfedilen bireyci, algısal bir yaklaşımı reddetmekte haklı olduğunu düşünen Durkheim, bunun kanıtı olarak kategorilerin taşıdığı aşkın kararlılık ve evrenselliği işaret eder. Ancak içkinlik hipotezi, bu kategorilerin özgün içeriklerinin tarih içerisinde farklı hâllerde zuhur ediyor oluşuyla bağdaşmamakta ve sosyolojik epistemolojinin cevapladığı soruyu sormaktan kaçınmaktadır.

Durkheim, kolektiflikleri bu denli ağır basan kavramların dayatılabilmesi için gerekli olan otoriteye yalnızca toplumun sahip olduğu-

nu ileri sürer; ikinci bölümde incelenen *kendine özgü* doğası, topluma aşkın bir ahlaki güç bahşetmektedir. Kategorilerin iki belirleyici özelliğinin, yani evrensellikleri ve gerekliliklerinin, tüm toplumsal olguların taşıdığı iki belirleyici nitelik olan genellik ve zorlayıcılığı tam olarak karşılıyor olması, “kategorilerin toplumsal kökenlere dayandığı sonucunu adeta zorunlu kılmaktadır”.⁷ Bu noktada, Durkheim’ın anlama kategorilerinin kökenlerini dine dayandırması bizi şaşırtmamalıdır (bilimsel düşüncenin başlangıcını da bu şekilde dine atfetmesiyle yarattığı ikilemden oldukça keyif alıyor gibi gözüküğünü de belirtmemiz gerekir). Bu nedenle, Durkheim’a göre aklın sahip olduğu otorite,

bütün ortak eylemlerin kati şartı olan belirli düşünce yollarının bir parçası suretine bürünmüş toplum otoritesinden başka bir şey değildir. Kategorilerin bizlere dayatıldığı vasıta olan gereklilik, kolayca bir kenara bırakabileceğimiz basit birtakım alışkanlıklardan kaynaklanan bir etki değildir; kategoriler yere ve zamana göre farklılık gösterdikleri için, bu gerekliliğin fiziksel ya da metafiziksel nitelikleri olduğu da söylenemez. Ahlaki yükümlülük irade için ne ise, ahlaki gerekliliğin bu özel türü de entelektüel hayat için odur.⁸

Bu iddianın da ötesine geçen Durkheim, toplumun bu kategoriler için yalnızca bir kaynak değil, bir model görevi gördüğü iddiasını da ortaya atar. “Toplumdan kaynaklanmakla kalmayan bu kategorilerin ifade ettikleri şeylerin doğası da toplumsaldır.”⁹ Sınıf kategorisi insan grupları, zaman kategorisi kolektif hayatın (özellikle de dinsel törenlerin) ritmi, mekan kategorisi kabilenin sınırları, neden kategorisi ise toplumun kolektif gücünün ta kendisi üzerine temellendirilmiştir. Bu kategorilerin en soyut ve geneli olan bütünlük [totality] ise “toplum kavramının en soyut biçimidir yalnızca: Toplum, her şeyi içeren bütün, diğer tüm sınıfları kuşatan en yüce sınıftır”.¹⁰ Durkheim, bu iddiasına kendine has bir ekleme yapar: “Temelde bütünlük, toplum ve ilahilik kavramları aynı düşüncenin farklı yönleridirler.”¹¹ Karl Marx’ın bu argümanı yetmiş yıl öncesinde öngörmüş olması ise dikkat çekicidir: “Benim genel bilincim, hayatta karşımıza *gerçek topluluk* şeklinde çıkan şeyin, yani toplumsal dokunun *kuramsal* şeklidir sadece.”¹²

Epistemoloji olarak yeterlilikleri nasıl olursa olsun, Durkheim'ın bu iddialarının incelemeye değer tüm toplum kavramları için temel niteliği taşıması gereken bir boyuta değindiği açıktır. Taşıyabileceği diğer tüm nitelikler bir yana, toplum, iletişimsel bir topluluk, sembolik bir düzen, bir ortak (en azından karşılıklı olarak aktarılabilir) anlamlar evrenidir. Bunu ilgi çekici yapan şey, bir önceki bölümde ele aldığımız Durkheim karşıtı sosyolojilerce işaret edilen sorunun anlamla ilgili oluşudur. Bu sosyolojiler, bireyler ve bireysel eylemlere yaptıkları atıflar ve toplum kavramını açık veya örtük bir şekilde reddetmeleriyle ortak bir noktada buluşurlar. Durkheim'ın *représentations collectives* [kolektif temsiller] analizince ortaya atılan esas soru ise, Durkheim'ın atfettiği *kendine özgü* niteliklerin en azından bir kısmını taşıyan bir toplumun varlığı ön şartıyla hareket edilmeden bireysel eylemin anlamlılığının makul bir şekilde analiz edilip edilemeyeceğidir. Kant'ı sosyolojik olarak yeniden yorumlayan Durkheim, anlama kategorilerinin salt bireysel deneyimden kaynaklanamayacağı şeklindeki Kantçı yaklaşımı benimser ve anlamı, bireysel eylem için var kabul edilen bir unsur olarak görür. Toplumsal olgu, yani dil, bireysel konuşma eylemlerinin bir ön şartıdır ve bu nedenle bu eylemlerin toplamından ibaret olarak açıklanması mümkün değildir. Özetle, Durkheim'a göre anlamlı bireysel eylemi mümkün kılan tek şey, aşkın nitelikte olmasına rağmen ideal olan bir toplumun varlığıdır. Aşağıda ele alacağımız diğer düşünürler ise benzer sonuçlara, farklı yollar üzerinden varmışlardır.

Winch: Fikir Olarak Toplum

Peter Winch'in 1958 tarihli eseri *Sosyal Bilim Düşüncesi ve Felsefe*, Durkheim'a benzer bir argüman ortaya atmasına rağmen 'pozitivist' bakış açısını açık bir şekilde reddeder. Winch'in toplumsal fenomenlerin ayırt edici doğasının sağlıklı bir şekilde ele alınabilmesi için yorumlayıcı anlayışa dayalı bir sosyoloji yönünde yaptığı çağrı, ilk bakışta Weber'in sosyolojiye yaptığı toplumsal aktörlerin anlamı davranışlarını inceleyen bilim dalı vurgusuna oldukça yakın görünmektedir. Gerçekte ise Winch, Weber'in anlama kavramına yönelik bazı düzeltmelerde bulunmakla beraber, tamamen farklı bir noktadan, Ludwig Wittgenstein'in, başta *Felsefi Soruşturmalar* (1953) adlı ese-

ri olmak üzere dil oyunları, kural izleme ve yaşam biçimleri üzerine düşüncelerinden hareket etmiştir. Öne sürdüğü birçok argüman yoğun eleştirilere maruz kalsa da, bu yaklaşımıyla Winch "toplum üzerine yapılan tüm kuramsal çalışmaların yüzleşmesi gereken ve anaakıma dahil olan toplumbilimcilerce önemsizleştirilen ya da sümen altı edilen bir dizi karmaşık konuya dikkat çekmeyi başarmıştır".¹³

Winch, Wittgenstein'in dilin doğası, kural izlemeye olan bağlılığı ve dil oyunları ile yaşam biçimleri arasındaki ilişkiyle ilgili düşüncelerini, toplumsal fenomenlerin doğasına, bu fenomenlere dair oluşturduğumuz kavramsallaştırmalara ve toplumsal davranışların anlaşılabilirlik olasılığına uygular. Winch'e göre "kişinin, insanların toplum içerisindeki karşılıklı etkileşimlerinin niteliğiyle ilgili merkezî soruyla yüzleşebilmesini sağlayan dilin tam olarak ne olduğu sorunu, sosyoloji için hayati bir önem taşımaktadır".¹⁴ Dil, toplum gerçekliğini görme ve deneyimleme biçimimizi düzenler:

Gerçeklik alanına neyin dahil olduğu konusundaki fikrimiz, kullandığımız dil içerisinde temin edilir. Sahip olduğumuz kavramlar, dünyayı deneyimleme şeklimizi belirler [...] Bizim için *dünya*, bu kavramların bize sunduklarından ibarettir.¹⁵

Bu kavramları açıklığa kavuşturduğumuzda, atıfta bulundukları şeyleri de açığa kavuşturmuş oluruz: "Örneğin, toplumsal davranış neyin meydana getirdiği sorusu, toplumsal davranış kavramının açığa kavuşturulmasına yönelik bir taleptir."¹⁶ Bu nedenle, toplumsal ilişkilerin ve toplumsal ilişki kavrayışlarının anlaşılması ve yorumlanmasının, hem insan toplumlarında yaşananlar hem de bu yaşananların sosyoloji tarafından araştırılabilmesi için merkezî bir önemi bulunmaktadır.

Winch'in toplum kavrayışının ve yorumlayıcı bir anlayışa bağlı kalan sosyolojisinin kalbi, tam da bu noktada bulunmaktadır. Toplumsal hayatın açıklanması veya yorumlanmasında toplumun 'katılımcılarına ait nosyonların' kullanılmasını reddeden Durkheim'in karşısında duran Winch'in ileri sürdüğü teze göre, "bir insanın gerçeklikle ilgili düşünceleri, onun hemcinsleriyle olan toplumsal ilişkilerine nüfuz etmiştir. Öyle ki, 'nüfuz etmek' bu durum için oldukça yetersiz bir tabirdir: *toplumsal ilişkiler, gerçeklikle ilgili fikirlerin ifadeleridirler*".¹⁷

Bu ilişkiler, yöntemsel bir bireycilik temelinde incelenmemelidirler. Bilakis, bu yönlü bir inceleme 'insan toplumunun genel nitelikleriyle ilgili bir değerlendirmeyi, yani insan toplumu kavramına dair bir analizi içerecektir'.

Wittgenstein'in dil oyunlarındaki 'kural izleme' üzerine yürüttüğü fikirlerden hareket eden Winch, "insanların gerçekliği anlama şekline ilişkin epistemolojik tartışmanın, insan toplumunun ve insanlar arası toplumsal ilişkilerin doğasına nasıl ışık tuttuğunu" gösterme amacındadır.¹⁸ Kelimelerin anlamları, bu anlamların 'aynılıkları' ile kural izleme eylemi arasında koparılamaz bir bağ bulunmaktadır. Kural izleme prensibi yalnızca dil oyunları için değil, insani davranışların anlaşılabilmesi için de hayati bir önem taşımaktadır. Aynı dil gibi, kural izleme de içkin olarak toplumsaldır. Kişinin, bir davranışta bulunurken herhangi bir kuralı izleyip izlemediği üzerine yapılacak bir incelemede

sadece kural izleme kategorisine aday kişinin eylemleri değil, diğer insanların mevzubahis kişinin davranışına verdiği *tepkiler* de hesaba katılmalıdır. Açmak gerekirse, bir kuralı takip ediyor olduğumun makul bir şekilde ileri sürülebileceği tek senaryo, bir kural takip ediyor oluşumun prensipte bir başkası tarafından tespit edilebiliyor olmasıdır.¹⁹

Kural izleme için ikinci bir kritere göre ise, 'bir kuralı izleme nosyonu'yla bir hata yapma nosyonu mantıksal olarak birbirlerinden ayırıştırılamaz'. Hata yapma nosyonu ise, yine 'hata yapma' özelliğine, yani 'doğru olarak yerleşmiş olanın ihlaline' dayanmaktadır: "Aynı şekilde, bu durumun bir ihlal olduğunun da *anlaşılabilmesi* gerekir."²⁰ "Kuralların oluşabilmek için toplumsal bir ortama ihtiyaç duymaları", bir standardın belirlenmesi nosyonu'yla yeniden doğrulanır ki bu eylemin 'diğer bireylerden tamamen izole olmuş bir bireye' atfedilebilmesi mümkün değildir. Buradan hareketle, "yerleşik kuralları bulunan bir insan toplumuyla hiçbir tanışıklığı *olmayan* bir bireyin, tamamıyla kişisel olan davranış standartları oluşturabileceğini varsaymanın" anlamsız olduğu sonucuna varılabilir.²¹ Dahası, kurallar, hazır sözceler ve benzerlerinin anlamına ilişkin nosyon, bütünüyle toplum içerisinde bulunmaktadır: 'Anlama ilişkin olanlar dahil olmak

üzere, tüm kategoriler, *mantıksal olarak* insanlar arasındaki toplumsal etkileşimlerde ifade ettikleri anlamlara bağlıdırlar'; hatta "kavramların kendileri bile varlıklarını grup yaşamına borçludur".²²

Winch'in Weber'in sosyoloji için belirlediği başlangıç noktasına getirdiği 'düzeltmeye' göre, "tüm anlamlı davranışlar toplumsal olmak zorundadır; zira bir davranış, ancak kurallara tabi olursa anlamlı olabilir, buna karşılık kurallar da bir toplumsal ortamın varlığına ihtiyaç duyarlar".²³ Bu şekilde, anlamlı davranışlar eyleyenin bir 'nedeni' sahip olduğu durumlardan öteye taşınarak, bir kuralın uygulamaya konduğu noktaya değin genişletilmiş olurlar. Buradan elde edilebilecek bir diğer çıkarım ise, kurallar üzerine fikir üretilirken 'bir şeyi anlamanın, onun zıddını da anlamayı içerdiğinin' unutulmaması, yerleşik kurallara karşı gelen eylemlerin de hesaba katılması gerektiğidir.

Winch'in fikirler ve toplumsal ilişkilerin özdeşliğine yaptığı vurgunun, sosyolojiyi anlamlı toplumsal davranışların yorumlanması olarak temellendirme amacına dair hangi çıkarımlara gebe olduğunu inceledik. Peki, bu vurgunun toplum araştırmaları için söyledikleri nelerdir? Başka bir deyişle, Winch'in "insanlar arasındaki toplumsal ilişkiler ve insanların eylemleriyle vücut bulan fikirler, aynı şeyin farklı bakış açılarından ele alınmış şekilleridir" ifadesi²⁴, toplum anlayışımıza dair neyi anlatmaktadır? Bu soruya verilebilecek en basit cevap, aynı dil gibi, toplumun da içsel bir ilişkiler seti olduğudur. Öncelikle dil alanını ele almamız gerekirse, Winch, dilin kavramlar ve söylem üzerinden ifade edilmesinin bir sistemin parametrelerine sahip bir dil oyununun varlığını beraberinde getirdiğini söyler. Bu nedenle "fikir ve bağlam arasındaki ilişki, *içsel* bir ilişkidir. Fikir, anlamını sistemde oynadığı rolden alır".²⁵ Bir fikrin bağlamı, o fikrin 'bir fikirler sistemine nasıl bağlandıdır'. Aynı şey "söylemin alanı ve [...] bir söylem alanının parçalarını bir arada tutan içsel ilişkiler" için de geçerlidir.²⁶

Ancak, fikirlerin (ve bir söylemin) ardındaki anlam yalnızca kullanımlarına dair bir tanımdan ibaret olduğundan ve bu fikirlerin nasıl kullanıldığının tanımlanmasıyla karşılıklı olarak girdikleri toplumsal ilişkinin tanımlanması arasında fark bulunmadığından, 'kullandığı-

mız dil ve toplumsal ilişkilerimiz, aynı elmanın iki yarısıdır'. Bu nedenle, "şayet insanlar arasındaki toplumsal ilişkiler ancak onların fikirleri içerisinde ve fikirleri vasıtasıyla meydana gelebiliyorsa, fikirler arasındaki ilişkilerde olduğu gibi, toplumsal ilişkiler de bir tür içsel ilişki olmalıdırlar".²⁷ Bu durum bir durağanlığı temsil etmemektedir, zira "yeni bir fikir olarak addedilebilecek kadar önemli olan yeni bir konuşma şekli, yeni bir toplumsal ilişkiler setine işaret eder".²⁸ Örneğin sivil toplum fikri, mevzubahis sivil toplumun ta kendisi olan yeni bir toplumsal ilişkiler setidir. Fikirler arasındaki içsel ilişkiler, toplum içerisindeki içsel ilişkilere dayanmaktadır. Bu iki unsur aynı özellikleri paylaşır, böylelikle "önergelerin kendileri arasındaki mantıksal ilişkilerin insanlar arasındaki toplumsal ilişkilere dayandığı anlaşıldığında, toplumsal ilişkilerin önermeler arasındaki mantıksal ilişkilere benzemesi gerektiği daha makul görünecektir".²⁹ Bu kabul hareket edersek, toplumsal etkileşimin "fiziksel bir sistem içerisindeki güçlerin etkileşiminden ziyade, bir sohbet içerisinde yapılan fikir alış-verişiyle karşılaştırılması daha uygun hâle gelir".³⁰ Bu şekilde, adına toplum denilen bu toplumsal ilişkiler sistemi, bir söylemler sistemi olarak görülebilir. Toplum içerisindeki hayat, "insanlar arasındaki belirli birtakım sembolik fikirler üzerinden yürütülür"³¹; bu 'sembolik ilişkiler', salt 'maddi' nitelikli ilişkileri önemli ölçüde etkilerler.

Buradan hareketle, bir 'yaşam biçimi' olarak toplumun, haklarında üretilen fikirler vasıtasıyla ortaya çıkan içsel ilişkilerin oluşturduğu bir sistem olarak açıklanması mümkündür. Winch, toplum içerisinde yaşanacak toplumsal değişimleri ve bu değişimlerin tarihsel araştırma yoluyla incelenmesini yaklaşımı dahilinde benimser. Tarihsel araştırma kısmı ilk bakışta bir söylem tarihine yakın gibi görünse de, bunun kaçınılmaz olmadığı Foucault örneğinde görülebilir. Bu durum, Winch'in çoğu argümanını özetleyen aşağıdaki alıntıda açıkça görülebilir:

[...] toplumsal ilişkiler ancak toplumda mevcut olan fikirler içerisinde ve onlar vasıtasıyla ortaya çıkabilirler; toplumsal ilişkilerin, fikirler arası ilişkilerle aynı mantıksal kategoriye ait olduğu şeklinde de aktarılabilir bu. Buradan hareketle, toplumsal ilişkilerin hem genellemeler hem de haklarında düzenlenecek bilimsel kuramlar için aynı derecede uygunsuz bir konu olduğu söylenebilir. Tarihsel açıklama,

genelleme ve kuramların belirli örneklere uygulanması değildir; içsel ilişkilerin takip edilmesidir. Bir konuşmayı anlama amacı güden bir kişinin, dil hakkında bildiklerini kullanması gibidir [...] Örneğin dil dışı davranış, bir dilde bulunana aynı türde bir 'deyime' sahiptir.³²

Winch'in öne sürdüğü iddia Wittgenstein'in terminolojisiyle açıklanırsa, bir dil oyunu olarak toplum ile bir yaşam biçimi olarak toplum arasında karşılıklı bir bağlılık bulunduğu anlaşılabilir. Sosyologların, yaşam biçimlerini yorumlarken yaptıkları ancak yaşam biçimlerinin ilişkili oldukları dil oyunlarını yorumlayarak mümkün olabilir. Bu durum farklı bir bağlam dahilinde ele alındığında, toplum içerisindeki fertlerin toplumsal ilişkilere ve topluma dair, toplumsal durumları ve toplumun kendisini anlamlandırdıkları rutin uygulamalar vasıtasıyla geliştirdikleri sağduyunun açığa kavuşturulmasını çıkış noktası olarak belirleyen sosyolojik yaklaşımlara ışık tutabilir. Uygulamadaki anlamıyla, bu yaklaşımların Wittgenstein'daki gibi bir anlamı araştırdıkları söylenebilir.³³

Toplum kuramı açısından bakıldığında, Winch'in, dil oyunları ve bir yaşam biçimi, bir içsel ilişkiler seti olarak toplumun içsel ilişkilerine yaptığı vurgunun, toplumsal anlama yönelik önceki kuramların yöntemsel bireyciliğinden kaçınabilme avantajı vardır. Anlam, dil vasıtasıyla öznelarası bir konum kazanmıştır. Toplumun içsel ilişkilerden oluşan düşünsel bir kümelenme olarak alınması dahi, bireyler veya bireysel anlamların toplamı biçiminde bir toplum kavrayışına doğru atılan bir adımdır. Winch'in bu kavrayışla açıklık getiremediği şey ise, dil oyunlarının dayandıkları yaşam biçimlerinin nasıl yapılandırılmışlardır. Buna bir çözüm getirebilmek için, dil oyunları içerisindeki maddi ilişkileri incelemesi ve anlamlı toplumsal eylemden daha fazlasıyla ilgilenen bir sosyolojik kavrayış geliştirmesi gerekirdi.

Eleştirel Kuram: Aşkın Bir İdeal Olarak Toplum

Winch'in savunduğu pozisyona gelen en yaygın eleştirilerden bir tanesi, dil oyunlarınca belirlenen parametrelerin dışına çıkıldığında, hem dil oyunlarının kendilerine hem de doğru ve yanlış olana dair bir mukayeseyi mümkün kılan hiçbir kriterin mevcut olmamasıdır. Bu eleştiri, diğer toplumların/dil oyunlarının anlaşılıp anlaşılamayacağı,

anlaşılsa dahi bunun ne ölçüde olacağı sorusuyla bağlantılı olarak getirilmiştir.³⁴ Bu sorun ise kendi dil oyunlarının sınırı hâline gelen toplum kavrayışıyla ilgilidir. Eleştiride bulunan birçok isim Winch'in pozisyonunu idealist ve rölativist addederek hızlıca reddetmiş olsalar da, bu pozisyona karşı aldığı eleştirel mesafeyi daha kısa tutan isimler de bulunmaktadır. Bu isimler arasında, eleştirel kuramcılar Karl-Otto Apel ve Jürgen Habermas da bulunur. Bu bölümde ele alınanların, eleştirel kuram projesinin önemli, ancak ufak bir kısmını oluşturduğunu vurgulamakta fayda vardır; Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse ve diğer isimlerce temsil edilen erken dönem geleneği, bu incelemeye dahil edilmemiştir.³⁵

Apel'den örnek vererek başlamak gerekirse, bir dil oyununa katılım gösterme, pozitivist ve objektivist geleneklerde belirlenenin aksine "tüm beşeri ve toplumsal bilimler için anlamlı bir gereklilik olarak kabul edilebilecek olan aşkın nitelikli özne-nesne ayrımı için" alan açabilecek bir nosyondur.³⁶ Winch'in bir dil oyunu içerisinde öznelerarası anlaşma için gereken normatif parametreleri belirlediği ilerleyen dönem eserlerinden hareket eden Apel, "doğru söylem normunun [...] dil oyunlarının işlevselliği için bir ön şart olduğu ve bu nedenle bütün toplumlar için prensipte var kabul edilmenin ötesinde, herhangi bir iletişimin mümkün olabilmesi için belirli bir asgaride karşılanmış olması gerektiği" konusunda Winch ile hemfikirdir. Benzer olarak, "nasıl ki oyunların mümkün olabilmesi için öncelikle 'adil bir oyunun' sağlanması gerekiyorsa, 'doğruluk' da [integrity] toplumsal kurumların (rol davranışlarının) işlevselliği için kaçınılmazdır".³⁷

Bir dil oyunu ve yaşam biçimi için böylesine normatif ön koşullar belirlemiş olması, Winch'in pozisyonunu, toplum içerisindeki iletişim için olgusal olmayan, ideal ön kabulleri inceleyen güncel eleştirel kurama daha yakın bir hâle getirmiştir. Winch'in bu pozisyonu Apel'e göre, "ne kadar kusurlu bir biçimde oluşturulmuş veya toplumsala özgü şekil bozukluklarına ne denli maruz kalmış olurlarsa olsun, tüm dil oyunları, yani tüm yaşam biçimleri için bir ön kabul olarak almamız gereken ideal dil oyununa ve bu oyunun hermenötik ve etik [...] açıdan önem teşkil eden normlarına" işaret etmektedir.³⁸ Toplum bilimcilerin ve nesnelerinin (yani diğer insanların) dil oyunları da bu

kapsama dahildir. Bu öznelerarası anlayış sorununu daha geniş bir bağlamda aktarmak gerekirse, toplumbilimcinin ‘bilimsel’ dil oyunu, diğer insanların dil oyunları arasından yalnızca ‘sıradan’ olanları yorumlayabilir. Bu yorumlama bir oyunun diğerine çevrilmesi şeklinde değil, “(toplumbilimci ve nesnelere ait) dil oyunları arasında halihazırda var kabul edilmiş ortak bir anlayış” kabulü suretiyle gerçekleşir.³⁹ Aşkın bir dil oyununa –‘biriyle konuşan ve konuşan birini dinleyen herkesin halihazırda kurmuş olacağı ideal ortak anlayışa’- yönelik ön kabul, “bir *dil* oyunu (yani *insani* bir yaşam biçimi) olarak herhangi bir ‘dil oyununun’, felsefe veya eleştirel toplum bilimleri vasıtasıyla yapılacak özdüşünümle [self-reflection] aşılabileceğinin ve genişletilebileceğinin de ön kabulünü mümkün kılar”.⁴⁰

Eylemler ve kavramlar arasındaki içsel ilişkileri gözetten eylemler ve dilsel kullanımların ‘iç içe geçmişliği’ bağlamında bu özdüşünümün gerçekleşebilmesi için, Apel’e göre,

dilsel kullanım, eylem, yaşamsal ifade ve Wittgenstein’in ‘dil oyunları’ veya ‘yaşam biçimleri’ olarak açıkladığı dünyayı, *unsurları* arasındaki *karşıtlıkları* görmezden gelmeyen, *diyalektik bir birlik* olarak yorumlamak gerekir. Bana göre, bu ‘içsel ilişkiler’ mevzuunun mantıksal-matematiksel bir düzlemde alınıp, hayatın ‘belirli’ toplumsal durumlarına taşınabilmesi ancak bu koşulun yerine getirilmesiyle olur.⁴¹

Bu önermeden hareketle varılabilecek iki çıkarım bulunur. Bu çıkarımlardan ilki, ‘içsel ilişkiler’ vasıtasıyla “insani eylem ve sözcükleri, sözcük ve eylemler (ve bilgi) arasında *içsel ilişkiler* olarak tanımlayan bir ideal dil oyunu bağlamındaki potansiyel anlamları, hatta hakikat veya normatif veya etik doğrulukları açısından, *hermenötik* olarak ciddiye almamız” ile ilgilidir.⁴² İkinci çıkarım ise, belirli dil oyunları ve varolan yaşam biçimleri içerisindeki kavramlar ve eylemler arasında tutarsızlık ve karşıtlıklar bulunduğunu kabul etmemiz gerektiğidir. Bu tutarsızlık ve karşıtlıkların, “bilinçdışı fikirler ile sınırlandırılmış davranış biçimleri veya pratiğe içkin olan çıkarlar (kavramsal olarak açıklama getirilmeyen anlamlı güdülenmeler) ile ‘kurumsal kurgular’ biçimindeki resmî dilsel düzenlemeler arasında mevcut olan”⁴³ dışsal ilişkilere ilişkin bir analizle anlaşılır hâle getiril-

mesi gerekir. Bu nedenle, sistematik bir biçimde tahrif edilmiş olan dil oyunlarını aşmak ve eleştiriye tabi tutmak hem mümkün hem de gereklidir. Bunun sağlanabilmesi için,

aktüel dilsel kullanımların ve hayatın toplumsal biçimlerine dair oluşturulan aktüel anlayışların ötesine geçecek, yarı-nedensel açıklamalar ile (özellikle bilinçdışı teleolojik davranışlara dair) derin hermenötik anlayış arasında özel bir bileşim kurulması gereklidir; ki bu bileşim, *ideolojinin eleştirisinde* kullanılan yöntemsel prosedürleri betimler.⁴⁴

İdeoloji eleştirisi, Wittgenstein felsefesinde olduğu gibi, dünyayı olduğu gibi bırakmaz, aksine 'tüm yaşam biçimleri ve sahip oldukları resmî dil oyunlarının eleştirisine' kalkışır. Ancak, "bu hedefe... uzun vadede, öz-beyana [self-assertion] yönelik toplumsal sistemlerinin dil oyunlarında kısıtlanmamış iletişim topluluğunun pratik olarak gerçekleştirilmesiyle ulaşılır".⁴⁵ Bir diğer deyişle, özellikle mevcut toplumlardaki iletişimin 'sistematik olarak tahrif edildiği' düşünüldüğünde, bu uygulama gerçekleşene kadar 'kısıtlanmamış iletişim topluluğunun' veya Habermas'ın 'tahakkümsüz söyleminin' [domination-free discourse] varlığı, aşkın bir ideal olarak baştan itibaren var kabul edilmelidir.

Bilimin özne-nesnesi olarak toplumla uğraşmanın bu hermenötik-diyalektik şeklinde, "sosyal bilimlere uygulanacak kavramların, *prensipte*, bilimin nesneleri tarafından, olası öznelere sıfatıyla, kendilerini anlamaya yönelik olarak kullanılabilir olması" ön kabulü mevcuttur.⁴⁶ Buradan hareketle, bu bilimlerde faaliyet gösterenlerin, 'tahakkümsüz söylem' vasıtasıyla bir fikir birliğine varabilen 'kısıtlanmamış ideal iletişim topluluğunun' varlığını kabul etmek zorunda olduğu sonucuna varılabilir. Ancak sosyal bilimci, araştırmacının konusu olan dil oyununda yalnızca gözlemci değil, katılımcıdır; bu nedenle, aşkın nitelikleriyle var kabul edilen bu ideal topluluğun (toplumun) bilimsel topluluğun ötesine geçmesi gerekmektedir. Bunun sonucu olarak ulaşılan durum ise şöyledir:

Sosyal bilimlerin nesne-öznesinin, prensipte, üzerine tefekkür edilen kuralları takip edebilme (bir dereceye kadar, meta-iletişimi yapabilme) yeteneği bu katılımı mümkün kıldığı için, bilimsel bir fikir birliği-

ne varılabilmesinin ön koşulu olan ideal iletişim topluluğu, nihayetinde toplumu bilimin nesne-öznesi olarak kapsamak zorundadır.⁴⁷

Yani, ideal iletişim topluluğu, ideal tahakkümsüz toplumun ta kendisidir. Aktüel dil oyununa katılım gösterilirken, kısıtlanmamış iletişim ve söylemin ideal dil oyunu var kabul edilir. Ideal toplumun varlığı, karşı-olgusal bu ön kabul içerisinde mevcudiyetini korumaktadır.

Ne var ki, sosyal bilimlerin, özellikle de sosyolojinin yalnızca durağan oluşumlar olarak alınan dil oyunları ile ilgilendiği söylenemez. Habermas'a göre sosyoloji, dille olduğu kadar emek ve tahakkümle de ilgilenir –burada dil, yalnızca Apel'in yukarıda verilen fikirlerinde teşkil ettiği önem üzerinden değil, gelenek vasıtasıyla aktarılabilmesi ve Winch'in oldukça zayıf bir şekilde ele aldığı tarihsel boyutu üzerinden de ele alınır. Bu noktada, Apel'in işaret ettiği dil ve tahakküm bağlantısını yeniden kurmak mümkündür. Habermas'ın öne sürdüğü üzere:

Dil, diğer tüm toplumsal kurumlar için dayanak işlevi gören bir tür meta-kurum [metainstitution] olarak kavranabilir; zira toplumsal eylem, yalnızca gündelik dilsel iletişim içerisinde gerçekleştirilmektedir. Gelenekle aktarılan dilin teşkil ettiği bu meta-kurumunsa, normatif ilişkilere indirgenemeyecek olan toplumsal süreçlere bağlı olduğu açıktır. Dil, *aynı zamanda* bir tahakküm ve toplumsal güç aracıdır; organize güç ilişkilerini meşrulaştırmaya yarar. Dil, bu meşrulaştırma eylemlerince mümkün kılınan güç ilişkileri yine bu eylemler üzerinden açıkça belirtilmediği, ifadeleri salt bu eylemlerle sınırlı kaldığı sürece, ideolojiktir de. Buradaki asıl sorun bir dilin içerisindeki aldatmacalar değil, dil kullanılarak yapılan aldatmacalarla ilgilidir.⁴⁸

Dolayısıyla, sosyolojik araştırmanın anlamın izahı ve yorumlanmasına indirgenemeyecek olması gibi, toplumun, toplumsal ilişkilerin, toplumsal eylemin ve kültürel geleneğin dil oyunları içerisinde gerçekleşen bir dizi içsel ilişkiye indirgenmesi de mümkün değildir. Toplumsal ilişkilerin ve toplumsal eylemin parametreleri, dil oyunlarının sınırlarına tabi değişimlerdir. Bu nedenle,

Toplumsal eylemin barındırdığı niyetliliği kaybetmeden kavranabilmesini sağlayan nesnel çerçeve, aktarılmış bir dizi anlam ve dilsel olarak ifade edilmiş gelenekler ağından ibaret değildir. Öznel niyet-

lerin sembolik içeriklerinin öne çıkarılması adına, meselenin emek ve tahakküm boyutlarından feragat edilemez. İşlevselci bir çerçeve dahilinde, normatif olmayan koşullar da hakkıyla işlenebilir. Kültürel gelenek, öz yeterliliğe sahip bir hermenötik tarafından kendisine olmaz yere atfedilen mutlak kisvesinden kurtulur. *Bir bütün olarak geleneğe* kendi yeri tahsis edilebilir; gelenek, toplumsal emek ve siyasal tahakküm sistemleriyle olan ilişkisi dahilinde kavranabilir.⁴⁹

Habermas'ın burada işaret ettiği işlevselci çerçeve –yeterince açığa çıkmamış bir Marksizm tınısını barındırsa da- tarihsel bir yönelime eğilimlidir, “teknik olarak kullanışlı bilgiyi hedeflemez; yalnızca tefekkürü hedefleyen ve kişinin kendi oluşum sürecinin aydınlatılmasını talep eden, özgürleştirici bir bilişsel ilgi tarafından yönlendirilir”.⁵⁰

Habermas'ın eleştirel toplum kuramına yön veren özgürleştirici bilişsel ilgi, mevzubahis işlevselci çerçeve bağlamında, salt şekli bir ilgi olarak görünür. Habermas'a göre ise hem tözel hem de normatiftir. Bu anlamda Habermas, toplumu var olduğu şekliyle değil, mevcut hâlin geleceğe dair içerdikleri bağlamında inceleyen erken dönem Frankfurt Okulu geleneğini takip etmektedir. Mevcut bağlamda, her ne kadar toplumu oluşturan, Hegelyen anlamda, ‘gerçekleşme’ süreci içerisinde olan bir bütünlük olarak görmeyi sürdürse de, Habermas'ın ilerleyen dönem eserlerinde varsayılan ve öngörülenin, özgürleşme ve aydınlanmayı temel alan bir toplumda ‘ideal konuşma durumu’, ‘tahakkümsüz söylem’ olduğu söylenebilir. İletişimin gerçekleşebilmesi için gerekli olan şeyin geçerliliği üzerine bir fikir birliğine varılan bu ideal konuşma durumu, yalnızca varolan toplumlar içerisinde gerçekleşen aktüel iletişimler için öngörülebilir. Ayrıca, iletişim ve söylem için herhangi bir kısıt bulundurmayan, ideal bir topluluk veya toplum varsayımına dayalıdır. McCarthy'nin öne sürdüğü üzere,

ideal konuşma durumuna yönelik bir analiz, konuşmanın konumlandığı etkileşimin bağlamına yönelik getirilen varsayımları ortaya koyacaktır. Bu argüman dizisi vasıtasıyla varılacak nihai sonuç, konuşmanın yapısının, özerklik ve sorumluluğun aynı anda mümkün olduğu bir yaşam biçimini öngörüyor olmasıdır. ‘Eleştirel toplum kuramı, bu noktadan çıkış yapar.’ Bu nedenle keyfi değil, analiz ettiği toplumsal eylemin yapısına içkin olan normatif bir temele sahiptir.⁵¹

Var kabul edilen ve öngörülen bu toplum ideali, yalnızca özgürleşme sürecinin değil, aydınlanma sürecinin de bir parçasıdır.⁵² Erken dönem Frankfurt Okulu geleneği ve başta Horkheimer ve diğer isimler tarafından, bir programı takiben zikredilen klasik ifadelerde belirtilenin aksine Habermas,⁵³ toplumun analizinde kullanılacak yegane model olarak Marx'ın ekonomi-politik eleştirisini baz almaz. Habermas'ın toplumun bir bütün olarak analiz edilmesine olan bağlılığı, toplumsal bilimlerin hedefi olarak bölük pörçük bir toplum mühendisliği fikrini ortaya atan tüm neo-pozitivist kavramsallaştırmalara⁵⁴ karşı sürmesine rağmen, bu bütünü Marx'ın eserlerine yönelik eleştirel olmayan bir yaklaşım vasıtasıyla çıkarsamanın mümkün olmadığını ileri sürer. Yakın dönem çalışmalarında da buna paralel bir yaklaşım içerisinde olan Habermas,⁵⁵ geliştirdiği toplumsal eylem kuramının kapsamını genişletmeyi ve bu çatı içerisine bir iletişimel eylem kuramı dahil etmeyi amaçlamıştır.

REFERANSLAR

- 1 "The Method of Sociology", *The Rules of Sociological Method*, S. Lukes (ed.), Londra, Macmillan, 1982, s. 247 [Sosyolojik Yöntemin Kuralları, Doğu Batı Yay.]; *Moral Education* [Ahlak Eğitimi, Say Yay.], aktaran R. N. Bellah (ed.), *Émile Durkheim on Morality and Society*, Chicago, Chicago University Press, 1973, s. xlii; *The Elementary Forms of the Religious Life*, R. Nisbet (ed.), Londra, Allen & Unwin, 1976, s. 422 [Dini Hayatın İlkel Biçimleri, Ataç Yay.].
- 2 Émile Durkheim ve Marcel Mauss, *Primitive Classification*, Londra, Cohen & West, 1963.
- 3 *The Elementary Forms of the Religious Life*, s. 433.
- 4 Age.
- 5 Age, s. 434.
- 6 Age, s. 436-437.
- 7 Age, s. 17-18.
- 8 Age.
- 9 Age, s. 440.
- 10 Age, s. 442.
- 11 Age, s. 442n.
- 12 Karl Marx, Economic and Philosophic Manuscripts of 1844, *Collected Works*, Cilt 3, Londra, Lawrence & Wishart, 1975, s. 298. "Öteki dünyada yatan koca Hegel, Almandaca ve Kuzey dillerinde *genel* [das *Allgemeine*] kelimesinin ortak arazi. özel [das *Sondere, Besondere*] kelimesinin ise bu ortak araziden ayrılmış özel mülkten başka anlam taşımadığını duysa ne derdi? Bu durumda mantık kategorilerinin kaynağı 'bizim münasebetlerimiz' değil de nedir?", Engels'e Mektup, 25 Şubat 1868, *Selected Correspondence*, Moskova, 1975.
- 13 R. J. Bernstein, *The Restructuring of Social and Political Theory*, Oxford, Blackwell, 1976, s. 64-65.
- 14 Peter Winch, *The Idea of a Social Science*, Londra, Routledge, 1958, s. 43 [Sosyal Bilim Düşüncesi ve Felsefe, Vadi Yay.].
- 15 Age, s. 15.
- 16 Age, s. 18.
- 17 Age, s. 23. Vurgu yazarlara aittir.
- 18 Age, s. 24.
- 19 Age, s. 30.
- 20 Age, s. 32.
- 21 Age, s. 33.

- 22 Age, s. 44.
- 23 Age, s. 116.
- 24 Age, s. 10.
- 25 Age, s. 107.
- 26 Age, s. 115.
- 27 Age, s. 123.
- 28 Age, s. 122-123.
- 29 Age, s. 126.
- 30 Age, s. 128.
- 31 Age, s. 131.
- 32 Age, s. 133.
- 33 Bu etnometodolojik tartışmaya bir giriş için bkz. D. Benson ve J. A. Hughes, *The Perspective of Ethnomethodology*, Londra ve New York, Longman, 1983; A. V. Cicourel, *Cognitive Sociology*, Harmondsworth, Penguin, 1973; H. Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1967.
- 34 Bu eleştirilerin bazıları için bkz. B. Wilson (ed.), *Rationality*, Oxford, Blackwell, 1970.
- 35 Bu geleneğe bir giriş için bkz. M. Jay, *Dialectical Imagination*, Boston ve Toronto, Little, Brown & Co., 1973.
- 36 Karl-Otto Apel, *Towards a Transformation of Philosophy* (çev.: G. Adey ve D. Frisby), Londra ve Boston, Routledge, 1980, s. 162.
- 37 Age, s. 163.
- 38 Age, s. 164.
- 39 Age, s. 168.
- 40 Age.
- 41 Age, s. 169.
- 42 Age.
- 43 Age, s. 170.
- 44 Age.
- 45 Age, s. 172.
- 46 Age, s. 185.
- 47 Age, s. 186.
- 48 Alıntılan Thomas McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Cambridge, Mass. MIT Press; Cambridge, Polity, 1984, s. 183.
- 49 Age, s. 183-184.

- 50 Age, s. 262.
- 51 Thomas A. McCarthy, "A Theory of Communicative Competence", *Philosophy of the Social Sciences*, 3, 1973, s. 154.
- 52 Bkz. Jürgen Habermas, *Theory and Practice* (çev.: J. Viertel), Londra, Heinemann, 1974, özellikle bkz. s. 1-40.
- 53 Özellikle bkz. Max Horkheimer, *Critical Theory* (çev.: M. J. O'Connell vd.), New York, St. Louis, San Francisco ve Toronto, Herder & Herder, 1972.
- 54 Sözde 'Pozitivist İtilaf' ve Habermas'ın Luhmann ile yaşadığı tartışmanın konularından biri de buydu. Bkz. Theodor Adorno vd., *The Positivist Dispute in German Sociology* (çev.: G. Adey ve D. Frisby), Londra, Heinemann; New York, Harper & Row, 1976; Jürgen Habermas ve Niklas Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt, Suhrkamp, 1971.
- 55 Bkz. Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 cilt, Frankfurt, Suhrkamp, 1981. Eserin ilk cildinin çevirisi için bkz. *A Theory of Communicative Action* (çev.: T. McCarthy), Cambridge, Mass, MIT Press, 1985 (*İletişimsel Eylem Kuramı*, Kbalcı Yay.).



İKİNCİ BİR DOĞA OLARAK TOPLUM

Bir Toplumsal İlişkiler Seti Olarak Toplum

Ele alacağımız son toplum kuramcısı olan Marx'ın (1818-1883) ortaya attığı toplum kavramının, iki ekseninde hareket eden bir eleştiri üzerine kurulu olduğu söylenebilir. Kabul edildiği takdirde kitapta şu ana değin ele alınan kavrayışların çoğu üzerine önemli çıkarımlara işaret edecek olan bu eleştiri dahilinde Marx, toplum kuramının başına bela olduğunu düşündüğü iki ayrı 'soyutlamayı', yani bireye ve toplumun kendisine yönelik soyutlamaları eşzamanlı olarak hedef alır. Bireyi izole hâlde, tarihsel ve toplumsal bağlamından bağımsız olarak değerlendirilebilecek bir zerre, bir *monad* olarak alan her türlü kavrayışı reddeder. Bireylerin her zaman ve her yerde, öncelikle *toplumsal* olmaları fikri, Montesquieu için olduğu kadar Marx için de geçerlidir. Toplumu bir 'nesne', etkileşime giren bireylerin üstünde ve haricinde mevcut olarak gören her türlü cisimleştirme ve nosyonu da aynı şiddetle geri çeviren Marx, bu iki soyutlamanın birbirleriyle bütünleyici bir ilişki içerisinde olduğunu ileri sürer.

Marx, ilişki içerisinde olan bu iki soyutlamanın kavramsal veya düşünsel hatalardan ibaret olmadığını ileri sürer. Toplum üzerine bir kuram oluşturma'nın belirli tarihsel ve toplumsal ön şartları mevcuttur. Materyalist bir bilinç kuramı benimsemiş olan Marx'a göre fikirler serbest dolaşım hâlinde değildir; "mevcut dünyanın bağımsız zihinsel ifadeleridirler".¹ Marx'ın sabit bir tarihsel köken addedip, 'ikiz sosyolojik illüzyonlar' olarak adlandırdığı bu soyutlamalar, *bürgerliche Gesellschaft*, yani sivil toplum veya burjuva toplumu içerisindeki toplumsal ilişkileri yansıtmakta, bu yansıtmaya süreci içerisinde ise bu

ilişkileri tahrif edilmiş, ideolojik hâllerıyla ifade etmektedirler. Bu hatalı kavrayışların kökenleri, burjuvazi içerisindeki toplumsal ilişkilerin dolaysız olarak deneyimlendiği biçimlerde, yani Marx'ın deyimiyle fenomenal biçimlerde yatmaktadır. Bu biçimler, sistematik bir yanlış yönlendirme sürecine hizmet etmektedirler.

Marx'ın 'soyut bireye' eleştirisi, kaleme aldığı çalışmalar içerisindeki yerini kırk yılı aşkın bir süre boyunca korumuştur. Tarihsel materyalist bakış açısına dair ilk (ve hâlen en geniş kapsamlı) sistematik beyanat olan *Alman İdeolojisi*'nde (Engels ile birlikte, 1845-46) Marx, Genç Hegelciler adı altında birleşen filozofların ideolojilerinde temel niteliği gören "spekülatif yapıları"² devamlı suretle iğneler. Bu yapılar arasında en dikkat çekenlerden bir tanesi, insani bireye yönelik kurulan nosyonlardır. "Bireyi felsefi bir kavrayış içerisinde ele alan" Stirner'in yaklaşımında, "gerçekliğinden koparılan ve yalnızca düşüncede var kabul edilen birey, kavramda bir 'İnsan' olur ancak".³ Feuerbach'ın "'gerçek tarihsel insan" yerine "İnsanı" kullanması' da benzer bir durumdur; oysa "analiz ettiği soyut birey, toplumun belirli bir biçimi içerisinde bulunabilir hâldedir".⁴ Semmig ise "bireyin gerçek davranışlarını bir kenara bırakır ve doğanın bu tarif edilemeyen, erişilemeyen, tuhaf şekline sığınmayı seçer".⁵ Buna karşın Marx "insanın gerçek doğasını", "insanın tarihini geliştiren, insan toplumlarının ortaya çıkış hikâyesi görevini gören doğada" bulur.⁶ Benzer şekilde, Grün'ün öne sürdüğü İnsan nosyonu da "tam anlamıyla bir kimeradır." İnsan, gerçek tarihsel eylemleri ve varlığı üzerinden incelenmelidir.⁷ Marx'ın Alman ekonomist Adolph Wagner'e, yaklaşık kırk yıl sonra getirdiği eleştiriler de aynı düzlemde ilerler:

'İnsan' mı? Şayet bununla 'İnsan' kategorisi kastediliyorsa, o zaman bu insanın genel anlamda 'hiçbir' ihtiyacı kalmamış demektir. Eğer doğa ile tek başına, tecrit edilmiş bir hâlde başa çıkmaya çalışıyorsa, sosyal olmayan bir hayvan olarak kavranması gerekir. Bay Wagner, üniversite eğitilmiş olmasa da en azından bir dili konuşma yetisine sahip olan bir 'İnsan' ortaya atmıştır. Şayet ki bu varsayım dahilinde, halihazırda bir tür toplumun içinde yaşıyor ise, bu toplumsal insanın belirleyici niteliklerinin en başta içerisinde yaşadığı topluluğun

* Üç farklı hayvanın uzuvlarına sahip, mitolojik bir yaratığa atıf yapan, kuruntu, hayal ürünü anlamına gelen bir terim, 'chimera' -çn.

[Gemeinwesen] belirleyici nitelikleriyle aynı surette ortaya çıkması gerekir.⁸

Bu fikirler, Marx'ın *Grundrisse* (1857-58) için hazırladığı Giriş'te (1857) daha geniş bir alana yayılır.⁹ Marx'a göre, ekonomi-politik için en uygun analitik çıkış noktası 'toplum içerisinde üretimde bulunan bireyler, yani toplumsal olarak belirlenmiş bireysel üretimdir'. Bu eksende Marx, 'on sekizinci yüzyıl Robinsoncuları'nın benimsediği hayal gücünden yoksun, kibirli tavra' ve Smith, Ricardo gibi isimlerin 'tekil ve izole hâldeki' avcı ve balıkçılar temelinde oluşturdukları ekonomik anlayışa ağır eleştiriler getirir. Aynı hatayı, Rousseau'nun 'doğal olarak bağımsız, özerk özneler arasında, sözleşme vasıtasıyla ilişkiler ve bağlantılar kuran' *contrat social*'inde de [toplum sözleşmesi] bulur. Marx'ın asıl iddiası ise tecrit durumundaki bu bireysel öznenin, *modern* bireyin ta kendisi olduğudur; 'varlığı geçmişe yansıtılan' bu modern birey, 'bir yandan feodal toplumun yaşadığı çözümlenin, diğer yandan da on altıncı yüzyıldan itibaren ortaya atılan yeni üretim güçlerinin bir ürünüdür'.

Marx, bu konuya ilişkin öne sürdüğü argümanı ile Durkheim'ın *Toplumsal İşbölümü* içerisinde ortaya atacağı iddiaları şaşırtıcı bir benzerlikle öngörür:

Toplumsal birlikteliğin, bireyin şahsi çıkarları peşinde koşarken kullandığı bir araç, dışsal bir zorunluluk olarak zıtlştırılması ise ancak on sekizinci yüzyılda, 'sivil toplum' içerisinde gerçekleşmiştir. Ancak bu bakış açısını üreten çağ, aynı anda hem tecrit edilen bireye hem de (bu bakış açısındaki en genel anlamıyla) toplumsal ilişkilerin en gelişmiş hâllerine sahne olmaktadır. İnsan, en gerçekçi anlamıyla bir *zoon politikon*'dur (toplumsal hayvan); sürücül niteliklere sahip olmanın ötesinde, yalnızca toplumun tam ortasında iken kendi bireyselliğini tecrübe edebilir. Üretimin toplumun dışında olan bir birey tarafından gerçekleştirildiği fikri [...], dilin *birlikte* yaşam ve kişilerin birbirleriyle konuşması haricinde geliştiğinin iddia edilmesi kadar absürddür.¹⁰

Özetle Marx, bireylerin indirgenemeyecek derecede toplumsal olduklarını ve toplumsal bağlarından ayrıştırılarak uygun biçimde tanımlanamayacaklarını iddia eder. Bu iddianın beraberinde gelen

ve ileride detaylı olarak işleyeceğimiz bir diğer fikir ise, bireylerin *tarihsel olarak* ele alınması gerektiğidir; zira bu toplumsal bağlam ve dolayısıyla bireylerin doğası, zaman içinde değişim gösterir. Marx'a göre "tarih, insan doğasının devamlı suretle geçirdiği dönüşümlerden", "insanın, emeği vasıtasıyla yaratılmasından ibarettir".¹¹

Bireylerin içkin toplumsallığına [sociality] bu denli büyük bir önem atfeden Marx, toplumu cisimleştiren bir yaklaşıma olan mesafesini korumak için de aynı ölçüde bir çaba göstermiştir. "Toplumu bir şahıs, bir nesne"¹² olarak ele alan Stirner'i eleştirmiş (Durkheim'i hatırlayalım: "Şüphesiz ki toplum, bir varlık, bir şahıstır"), toplumun "kurucu bileşen görevindeki 'bireysel yaşamların' etkileşiminden değil, bu 'bireysel yaşamlar' ile başka, ayrı bir etkileşime giren, ayrı bir varlık"¹³ olduğunu ileri süren Matthäi'yi adeta yerden yere vurmuştur. Bauer'e getirdiği eleştirilerde 'toplumun bir nesne olarak alınmasını' alaya alan bir tavır takınan Marx, bu görüşü 'spekülatif bir idealizm, hayal ürünü' olarak görür. Marx'a göre, bu görüşlerin neden olduğu aldatmaca vasıtasıyla "birbirleriyle bağlantılı ve karşılıklı ilişki içerisinde olan insanlardan oluşan ardışık bir dizi, tek bir bireymişçesine ele alınabilir; insan türünün kendi kendini üretmesi gizemi de böyle vuku bulur".¹⁴

Marx, 1846 tarihli ünlü mektubunda ileri sürdüğü "Biçimi ne olursa olsun, bir toplum nedir?" sorusunu, yine kendi cevaplar: "İnsanlar arası karşılıklı eylemlerin ürünüdür."¹⁵ Bu ifade, bundan iki yıl önce, Paris yazılarının sonunda belirttiği fikirleriyle aynı eksendedir: "Her şeyden önce, toplumu bireyin karşısında konumlanan bir soyutlama olarak kabul etme hatasına yeniden düşmememiz gerekiyor. Birey, *toplumsal varlığın ta kendisidir*."¹⁶ Önceki bölümlerde Durkheim'in bireysel olan ve toplumsal olan arasında tanımladığı ikiliğe karşı dile getirdiğimiz fikirler, Marx'ta da karşılığını bulmaktadır:

bireyin hayatının tezahür ettiği biçimler, diğer bireyler ortaklığında inşa edilen *komünal* tezahürler olarak, doğrudan ortaya çıkmamış olsalar dahi *toplumsal hayatı* ifade eder ve onarlar. İnsanın bireysel hayatı ve türsel hayatı arasında *fark yoktur*.¹⁷

Marx'ın "*Kendi varlığım bile toplumsal bir eylemdir*" ifadesi,¹⁸ insanın yalnız başına dua etmesini toplumsal bir eylem olarak addede-

ceğine işaret etmektedir. Bu fikrin Weber'den olmasa bile, Winch'ten destek göreceği de söylenebilir.

Marx'a göre, toplumun cisimleştiren kavrayışların temeli de tıpkı 'soyut' bireyde olduğu gibi maddi deneyimde yatmaktadır. Özetlemek gerekirse:

Tarihin günümüze kadar olan kısmı içerisinde, bulundukları eylemlerin dünya tarihinde arz ettiği önem gittikçe artmaya başlayan farklı bireylerin, kendilerine yabancı olan bir gücün esiri oldukları şüphesizdir [...] etkisini gitgide artıran bu güç, son raddede *dünya piyasası* olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁹

'İnsanlar arası karşılıklı ilişkilerin ürünü', burjuva toplumu içerisinde yabancı, bireylere dışsal olan bir güç, Adam Smith'in deyişiyle 'gizli el' biçiminde *deneyimlenir*. Marx'a göre bu ayrışma, toplumun şekleşmiş kavramsallaştırmalarının maddi temelidir. *Alman İdeolojisi*'nde bu yabancılaşmanın kökenini işbölümüne atfeder:

İşbölümü içerisindeki [toplumsal] ilişkiler, bireyler karşısında bağımsız bir varoluş elde etme durumundadırlar. Tüm bu ilişkiler, dil içerisinde yalnızca kavramlar vasıtasıyla ifade edilebilirler. Bu genel fikir ve kavramlara gizemli güçler gözüyle bakılması, ifade ettikleri asli ilişkilerin bağımsız bir varoluş elde etmelerinin kaçınılmaz bir sonucudur.²⁰

Marx'ın ileri sürdüğü bu analiz 1846 yılı itibarıyla daha da derinleşmesine, etkileri burjuva toplumu içerisinde doruğa ulaşan belirli bazı toplumsal işbölümü biçimlerini vurgular hâle gelmesine rağmen, yaklaşık yirmi yıl sonra yayımlanan *Kapital*'in (1867) birinci cildinde de aşağı yukarı aynı noktaya parmak basar: "[İnsanları] bağımsız özel üreticiler hâline getiren işbölümü, aynı zamanda hem toplumsal üretim sürecini hem de bu süreç içerisindeki bireysel üreticilerin birbirleriyle olan ilişkilerini, yine bu üreticilerin özgür iradelerinden koparır."²¹ Böyle "bir toplum biçimi içerisindeki [...] toplumsal üretim sürecinde sergilenen insan davranışları, tamamıyla atomik bir karakterdedir. Dolayısıyla insanlar arası ilişkiler, insanların kontrolü ve bilinçli bireysel eylemlerinin erişimi dahilinde olmayan, maddi bir niteliğe bürünürler".²² Sonuçta karşımıza çıkan ise "tamamen spontane bir biçimde gelişen, aktörlerin üzerinde hiçbir kontrole sahip olmadığı bir toplumsal ilişkiler ağı olur".²³

Toplumun bireylere karşı sahip olduğu bu 'bağımsızlık' hayal ürünü değil, gerçektir. Marx'ın bu anlamda *burjuva* toplumuna birçok Durkheimci özellik addettiğı söylenebilir. Toplumun bu dışsallığını insan toplumlaşmasına ait kalıcı ve gerekli bir özelliğten ziyade, koşulları tarihsel olarak belirlenmiş bir biçimde ele almasıyla Durkheim'dan ayrılır. Marx'ın gençlik döneminde benimsediğı Hegelci terminolojide nesneleştirme [objectification] –insanların ürettiğı nesnel dünya dahilinde insani yetilerin ifade edilmesi- evrenselken, yabancılaşma [alienation] –mevzubahis toplumsal dünyanın insan kontrolü dışına çıkması, neticede insanların bu dünya içerisinde kendilerini ve eserlerini tanıyamaz hâle gelmeleri- ise değildir.

Bu nedenle Marx, toplumun cisimleştirildiğı kavrayışların, toplumsal ilişkiler ve bu ilişkilerin tarafları arasındaki gerçek yabancılaşmayı yansıttığı görüşünü taşır; bu yabancılaşma, burjuva toplumunun belirgin özelliklerinden bir tanesidir. Marx'ın, yüzyılının sonunda hâlâ hayatta olsa idi, Durkheim'in *kendine özgürlük* önermesinin, ilişki içerisindeki bireylerin deneyimlediğı dünyada bulunan ve belirgin şekilde burjuva olan toplumsal ilişkilerin büründüğü ayrışık veya 'yabancı' biçimler üzerinden yapılan, haksız bir genelleme olduğı iddiasında bulunacağı hayli olasıdır. Diğer taraftan, Max Weber sosyolojisi gibi yöntemsel bireyci yaklaşımların da 'sivil toplumun' sahip olduğı bireysel bağımsızlık görüntüsü üzerinden bir genellemeye gittiklerini ve bu genelleme nedeniyle yoz bir hâl aldıklarını ileri süreceğı de söylenebilir. İşbölümü üzerinden sağlanan toplumsal birliktelik ardındaki gerçek üzerinden hareket eden Marx, bu görüntünün nihayetinde bir illüzyon olduğı kanaatinde. Bu senaryoyu bir adım daha ileri taşıyacak olursak, Marx, standart sosyolojik tartışmanın iki kutbunu temsil eden bu yaklaşımların her ikisinin de, çağdaş görünüm biçimleri ve burjuva toplumsal deneyime ait ham veriler üzerinden üretilen toplumsal kurama ait, eleştirel olmayan belirlemelere dayandıklarını iddia edecektir.

Öyleyse, Marx'ın topluma dair kendi görüşleri ne yöndedir? Marx, bu konuda öne sürdüğü fikirlerinde de muazzam bir tutarlılık yakalamıştır. *Feuerbach Üzerine Tezler*'de (1845), 'insani özün, tek tek her bireye içkin olan bir soyutlama olmadığı' fikrinde ısrarcıdır: "Bu öz,

gerçekteki hâliyle toplumsal ilişkilerin oluşturduğu bir bütündür.”²⁴ Benzer bir fikri, Feuerbach'a bizzat yazdığı mektuplardan birinde de savunur: “İnsanların aralarındaki farklılıklar temelinde kurdukları bu birlik, soyut evrenlerden gerçek dünyaya taşınan bu insan türü kavramı; *toplum* kavramının ta kendi değilse nedir bu!”²⁵ Farklılıklar üzerine olan bu görüşlerini, on beş sene sonrasında kaleme aldığı *Grundrisse*'de, Proudhon'la girdiği polemik kapsamında detaylandırır:

adına toplumun bakış açısını benimsemek denen bu davranış, *toplumsal ilişkiyi* (burjuva toplumunun ilişkisini) dile getiren farklılıkların göz ardı edilmesinden başka bir şey değildir. Toplum, bireylerden oluşmaz; bu bireylerin içerisinde bulunduğu ilişkilerin, yani karşılıklı ilişkilerin toplamını ifade eder. Birinin çıkıp ‘Toplumsal gözünden bakıldığında, ne köle ne de vatandaş diye bir şey vardır: her ikisi de insandır’ demesine benziyor bu. Aslen, köle de, vatandaş da toplumun dışındadır. Bir köle veya bir vatandaş olmak, toplumsal birer niteliklerdir; A ve B bireyleri arasında gerçekleşir. Birey A, kendiliğinden bir köle değildir. Köleliği toplum içerisinde, toplum vasıtasıyla belirlenir.²⁶

Dolayısıyla toplum, kendi kendine işleyen, *kendine özgü* bir özne değildir: “Ortada bir özne varsa, o da devamlı suretle yeniden üretilen müşterek ilişkiler içerisinde bulunan bireylerdir.”²⁷ Fakat toplumun, mevcut ilişkilerinden bağımsız olarak ele alınan bu bireysel öznelere indirgenmesi de mümkün değildir. Böyle bir yaklaşımda, bireyler soyut ve tarih dışı kalacaklardır. Aslen toplum, bireyler arasında bağ kuran *bir ilişkiler setidir*. Bireyler –ve ileride göreceğimiz üzere, nesneler- bu ilişkiler içerisindeki konumları vasıtasıyla toplumsal nitelikler kazanırlar.

Alıntıladığımız son iki ifade içerisinde, ele aldığımız toplum kavrayışı için merkezî önem taşıyan bir fikir yatmaktadır. İlişkisel olduğu için, bütünsel olarak bir *farklılıklar* sistemidir. Bu nedenle, bireylerin toplumsallığını imlemeyen nitelikler, aynı zamanda bireyler arasındaki kesin *farklılıkları* da belirlerler: köle ve efendi, karı ve koca arasındaki fark buna örnektir. Bu önerme, toplumun homojen olmadığı anlamına gelir. Bilakis, Marx'ın kendi toplum kavramsallaştırması çelişkili bir birliğe işaret eder. Toplumsal ilişkiler içerisindeki çatış-

maların düşmanca bir nitelik kazandığı hâllerde -ki Marx'ın analiz ettiği toplumların çoğunda bu hâl mevcuttur- toplum, çatışma, hareket ve değişimi halihazırda barındıran bir oluşum olarak ortaya çıkar. Bu yüzden, başından itibaren örtük şekilde *dinamik* olan bir bütündür.

Bir Maddi İlişkiler Ağı Olarak Toplum

İnsanların toplum içerisindeki ilişkileri birçok farklı yol üzerinden kurulur. Marx'ın temel addettiği belirli bazı toplumsal ilişki türleri ise, farklı toplum biçimlerinin, yani Marx'ın deyişiyle 'sosyoekonomik oluşumların' ayırt edilebilmesi için zemin hazırlar.

Herhangi bir öncülden yoksun olan Almanlar'dan bahsediyor olduğumuzu hesaba katarsak, tüm insani varoluş ve dolayısıyla tarihe yönelik öne süreceğimiz ilk öncül, insanın 'tarih yazabilmek' için öncelikle yaşamını sürdürebilecek bir konumda olması gerektiğidir. Yaşam içinse her şeyden önce yeme, içme, barınma, giyinme ve birçok farklı ihtiyacın karşılanması gerekir. Bu yüzden ilk tarihsel eylem, bu ihtiyaçların karşılanmasına yarayacak araçların, yani maddi yaşamın üretilmesidir. Su götürmez şekilde tarihsel olan, tarihin temel koşullarından bir tanesini teşkil eden bu eylem, insanların binlerce yıldır olduğu gibi bugün de hayatlarını sürdürebilmeleri için her gün, her saat başı gerçekleştirilir.²⁸

Marx'a göre en temel toplumsal ilişkiler, 'maddi yaşamın üretimi' dahilinde tesis edilen üretim ilişkileridir. Benimsenecek sosyolojik yaklaşım da, buna uygun olarak materyalist olmalıdır. Simmel ve Winch sosyolojilerinin aksine, Marx'ın sosyolojik analizi için imtiyazlı bir başlangıç noktası temin eden bu konum, insani ihtiyaçlar (ve bu ihtiyaçların tarihsel gelişimi) temeline dayanmaktadır.

Öyleyse, sormamız gereken soru Marx'ın toplumsal üretim ilişkileri ifadesinden ne anladığıdır. Bu soru, görüldüğünden daha çetrefilli (ve tartışmalı) bir konuya işaret etmektedir. Marx, *Alman İdeolojisi*'nde tüm üretimin iki ayrı ilişki türü içerdiğini yazar:

kişinin, yaşamını hem emeği hem de üremeyle gelen yeni yaşam üzerinden ürettiği olması [...], bir yarıyla doğal, bir yarıyla toplumsal olan, ikili bir ilişki görüntüsü vermektedir. Bir şeyin toplumsal olma-

sından, birden fazla bireyin, şartlar, çalışma şekilleri ve nihai amaçları fark etmeksizin bir işbirliğine girdiğini anlarız.²⁹

Üretim, her şeyden önce insanlar ve doğa arasındaki ilişkileri barındırır. Marx'ın bu durumu analiz etmek için kullandığı *emek süreci* kavramı, insanların doğal hammaddeleri birtakım üretim araçları vasıtasıyla ihtiyaçlarını karşılayan ürünlere dönüştürmesine karşılık gelir.³⁰ 'Doğanın insan varoluşuna koştuğu ebedi bir şart' olan bu süreç, bu nedenle "bu varoluşun tüm toplumsal safhalarına has değildir [...] daha doğrusu, bu varoluşun tüm safhalarında görülebilir".³¹ Üretimin barındırdığı ikinci bir önemli husus ise insanların birbirleriyle olan ilişkileridir. "Üretim, bütünüyle, *belirli bir toplum biçimi içerisinde ve vasıtasıyla* doğanın birey tarafından mülk edinilmesi-dir."³² Marx'ın bizzat ifade ettiği üzere, öne sürdüğü üretim anlayışı içerisindeki merkezî rol bu sosyolojik vurguya aittir:

İnsan ve Doğa ilişkisi, insanların üretim süreci içerisinde kurduğu yegane ilişki değildir. Yalnızca belli başlı işbirlikleri kurmak, eylemlerini karşılıklı fayda sağlayacak şekilde mübadele etmek suretiyle üretimde bulunabilen insanlar, bu süreç içerisinde birbirleriyle sabit bağlantı ve ilişkiler kurarlar. Doğayla kurdukları bağlantı, yani üretim de ancak bu toplumsal bağlantı ve ilişkiler içerisinde gerçekleşebilir.³³

Marx, *Kapital*'de -'insan ile insan ve insan ile Doğa arasında' kurulan- bu iki ilişkiden bahsederken "maddi yaşam alanı içerisindeki toplumsal ilişkiler" ifadesini kullanır.³⁴ Bu ifade, Marx'ın insan ve doğa arasındaki ilişkiye toplumsal sıfatını yakıştırmasının ardında yatan neden açıkça görülemediği için çoğunlukla sorunlu olarak görülür. Marx ise, toplumu oluşturan ilişkiler seti içerisinde insanların yanında maddi nesnelerin de bulunduğunu, dolayısıyla bu nesnelerin toplumsal nitelikler kazandıklarını ileri sürer. İnsanlar arası ilişkiler nesneler vasıtasıyla yönlendirilir, bu nesnelerin gerçek veya haricen atfedilmiş özellikleri üzerinden ifade edilir hâle gelirler. Mübadele konusu edilen mallar mevzu bahis nesnelere örnek verilebilir. Bu nedenle Marx için, metaların değeri, üretimleri için toplumsal olarak gerekli olan emek süresinin bir ifadesidir, emtia fiyatlarındaki hareketlilik ise emek girdilerinin farklı üretim dalları arasında eşitlenmesi sürecine işaret eder. Marx'ın burjuvazi ve işçi sınıfı arasın-

da, ilkinin ötekinin ücretsiz artık emeğine el koyması suretinde tanımladığı sınıf ilişkisi de, aynı şekilde sermayenin kâr yaratma veya faiz getirme yetisi içerisinde zuhur eder. Marx'ın ortaya koyduğu kavrayışın bu boyutu, aşağıda ele alacağımız fetişizm kuramı için temel teşkil etmektedir.

Buradaki kilit nokta ise, Marx'ın toplumsallığı üretim eylemine *içkin* bir nitelik olarak görmesidir; üretim, toplumsal hayatın maddi koşulları arasında en temel olanıdır. Bu görüş, Marx'ın toplumu nasıl kavradığımıza dair öne sürdüğü düşüncelerde önemli bir noktaya işaret etmektedir:

kuşkusuz ki, insanları ta en başından beri ihtiyaçlar ve üretim şekilleri üzerinden birbirlerine bağlayan ve insanlığın kendisi kadar eski olan bağlar mevcuttur. Devamlı suretle yeni biçimler alan bu bağlar, insanları bir arada tuttuğu iddia edilen tüm siyasal ve dinî saçmalıkların varlığından bağımsız bir 'tarih' tesis ederler.³⁵

İlave olarak ne içerdikleri fark etmeksizin, tüm toplumların asgari hâllerinde mevcut olan bu toplumsal üretim ilişkileri, yani 'maddi bağlar', Marx sosyolojisinin kendine has başlangıç noktasını oluşturur. Marx'ın bu başlangıç noktasından ne kadar ileri bir konumda durduğu ise, bu toplumu adeta bu ilişkilerle eş görmesinden anlaşılabılır. *Grundrisse*'nin şu satırları buna kanıt teşkil etmektedir: "Burjuva toplumunu bir bütün olarak alıp uzun vadeye yerleştirdiğimizde, toplumsal üretim sürecinin nihai sonucu her zaman için toplum, yani toplumsal ilişki içerisindeki insanın kendisi oluyor gibi görünmektedir."³⁶ *Alman İdeolojisi* eserinde, siyaset, hukuk, din, sanat ve herhangi başka bir şeyin bu 'maddi bağlardan' bağımsız bir tarihe sahip olmadığı yönündeki iddiasını çok kez yinelemektedir.³⁷ Bu bakış açısı, ilk bakışta son derece indirgeyici olarak görülebilir. Bizim kanaatimiz ise aksi yöndedir; Marx'ın doğru biçimde yorumlanması da bunu gösterecektir.

Marx'ın üretim ilişkileri ve toplumsal yaşamın tümü arasındaki bağlar üzerine ileri sürdüğü fikirlere getirilen en ünlü –belki de en kötü ünlü- açıklama, *Ekonomi-Politikğin Eleştirisi* (1859) eserinin ön-sözünde yer alır:

Bu üretim ilişkileri bütünü, toplumun gerçek temeli olan ekonomik yapıyı oluşturur. Yasal ve siyasal üstyapılar bu temel üzerinde yükselir, kati toplumsal bilinç biçimleri bu temele uyum sağladıkları surette ortaya çıkarlar. Maddi yaşamın üretim şekli, toplumsal, siyasal ve düşünsel yaşam süreçlerini koşullandırma gücüne sahiptir.³⁸

Bu asli iddia, Marx'ın getirdiği yaklaşımın belki de *en dikkat çekici* alametifarikasıdır. Bu iddia hiçbir şekilde maddi üretimin insan toplumlarının evrensel ön şartı olduğu kabulüne dayanmaz; zira aynı mantık üzerinden 'dil de aynı derecede önemli bir ön şarttır, bu nedenle toplumsal yapılar gramer kurallarınca belirlenir' gibi bir çıkarıma da kolaylıkla varılabilirdi. Durkheim'a göre ahlaki bir oluşum, Winch'e göre ise yorumlayıcı bir topluluk olan toplum, Marx için her şeyden önce bir maddi ilişkiler seti, bütün olarak ele alındığında 'ekonomik yapıyı' teşkil eden bir üretim ilişkileri rabitasıdır. Buradaki sorun ise bu iddianın tam olarak nasıl yorumlanması gerektiğinde yatmaktadır. Bu, Marksist kuram içerisinde tartışmaya açık olan konulardan yalnızca bir tanesidir.³⁹

Marx'ın bu ve benzeri ifadelerine yönelik standart bir okuma, iki ayrı temel önermeyle sonuçlanacaktır. Bu önermelerden ilki, tüm toplumların bir tarafta 'ekonomik' bir temel, diğer tarafta ise yasal, siyasal ve ideolojik bir 'üstyapı' olmak üzere bölünebileceğini ifade eder. İkinci önerme ise, temelin üstyapı üzerinde 'belirleyici bir güce' sahip olduğunu öngörür. Temel, üretim ilişkilerinden oluşmaktadır. Üretim ilişkilerinin geleneksel Marksist yaklaşımlardaki kapsamı, emek sürecinin içerisinde doğrudan ortaya çıkan ilişkiler (örneğin, 'atölye içerisindeki' işbirliği ve işbölümü biçimleri) ile bu sürecin unsurları (emek, hammadde, üretim araçları, ürünler) üzerindeki denetim ilişkileriyle sınırlı tutulur. Bir diğer deyişle, üretim ilişkilerine getirilen bu asli ve evrensel niteliklere sahip tanım, genel kuram seviyesinde tesis edilir. Üretim ilişkileri, yasal biçimlerin üstyapıya ait olduğu hesaba katıldığında tam anlamıyla eş kabul edilemeseler dahi, çoğunlukla mülkiyet ilişkileri üzerinden ifade edilirler ve toplumsal sınıflar için bir temel teşkil ederler. Marx'a göre, bu ilişkiler, çoğu toplum için, toplumsal yapının kalbidir.

Birçok ortodoks yaklaşım, toplum içerisinde geri kalan her şeyi, özellikle de hukuk, siyaset ve ideolojiyi üstyapıya konuşturur. Temelin üstyapı üzerinde sahip olduğu 'belirleyici güç' ise dolambaçsız bir nedensellik üzerinden açıklanır, ancak bu nedenselliğin her yaklaşımda sabit olduğu söylenemez. Birçok yaklaşımda üstyapıya 'nispi bir özerklik' atfedilmiş, temelin sahip olduğu belirleyici güç ise ancak 'nihai' olarak görülmüştür; ayrıca modern Marksizm'in bu ilişkiyi kavramsallaştırabilmek adına bir dizi sofistike 'yapısal nedensellik' modeli ortaya attığı da söylenebilir. Kanaatimizce, tüm bu girişimler ne toplumu uygun bir şekilde kavrayabilmekte ne de Marx'ın kendi düşüncelerini düzgünce ifade edebilmektedirler.

Temel-üstyapı modeliyle ilgili genel argümanlar bir yana,⁴⁰ Marx'ın, 1859 tarihli ünlü Önsöz de dahil olmak üzere hiçbir yerde hangi toplumsal ilişkilerin bir üretim ilişkisi sayılabileceğini detaylandırmamış olması ilgi çekicidir. Söylediği tek şey, bu ilişkiler bütünü'nün toplumun 'ekonomik yapısını' teşkil ettiğidir. Bir diğer deyişle, üretim ilişkilerini 'ekonomik' nitelikleri üzerinden tanımladığına dair yaygın inanç doğru değildir. Aslen, (muğlak bıraktığı) bu üretim ilişkileri üzerinden 'ekonomik yapının' kendisini tanımlamaktadır. Aynı durum, Önsöz'de '[üretim ilişkilerinin] yasal biçimde ifade edilmesinden ibaret' oldukları belirtilen mülkiyet ilişkileri için de geçerlidir. Bir başka ifadeye göre ise "burjuva mülkiyetinin tanımlanması, burjuva üretimi içerisindeki tüm toplumsal ilişkilerin ortaya konulmasından başka bir şey değildir".⁴¹ O hâlde üretim ilişkilerini, hem ekonomik yapı hem de mülkiyet için tanımlayıcı bir role sahip olan bu temel kategoriyi nasıl ele almamız gerekir? Marx, üretim ilişkilerinin son derece açık uçlu bir kategori olduğu görüşündedir. Bu açık uçluluk, bizce Marx'ın özensiz bir analitik tutumda bulunduğu delalet etmenin aksine, kavramın esas özelliklerinden biri olma rolünü üstlenmektedir.

Marx, *Grundrisse*'de öne sürdüğü "insan hayatı, ezelden beri üretim üzerine, hatta o ya da bu şekilde toplumsal üretim üzerine kurulagelmiş, bu üretim içerisindeki ilişkiler de tam anlamıyla ekonomik ilişkileri oluşturmuşlardır" tanımını⁴², bazen de "üretimde bulunan bireyleri barındıran toplumsal ilişkilerden"⁴³ bahsederek

basitleştirir. Ancak dağarcığımız dahilinde, üretim ilişkileri kategorisinin ortodoks yaklaşımlarca benimsenmiş kısıtlı hâlini savunduğu bir metin bulunmamaktadır. Hatta çalışmalarında bulunan asli analizlerden bazıları bu kısıtlı hâlle doğrudan bir uyumsuzluk içerisinde-
 dir.⁴⁴ Marx'ın *Kapital*'de yaptığı feodal toplum analizleri buna örnek gösterilebilir. Lordların, topraklarında çalışan işçilerin üretim fazlasına el koymasının 'ekonomik baskı ortamı haricinde' gerçekleşmeyeceğini ileri süren Marx'a göre, "kişisel özgürlüğün yok olması, bağımlılığa dönüşmesi bunun bir gereğidir [...] bağlı olduğu toprağın bir eklentisi hâline gelen kişi, kelimenin tam anlamıyla esareti tecrübe eder".⁴⁵ "Lordluk ve serflik arasındaki dolaysız ilişki",⁴⁶ yani bir siyasal ilişki, bu şekilde 'üretimde bulunan bireyleri barındıran toplumsal ilişki' hâlini alır; bireylerin bu ilişkinin yokluğunda üretimde bulunması mümkün değildir. Dolayısıyla, "buradaki kişisel bağımlılık, toplumsal üretim ilişkilerine olduğu kadar, bu üretimi baz alan diğer yaşam alanlarına da nitelik kazandırır [...] kişisel bağımlılık, toplum için zemin hazırlamaktadır".⁴⁷ *Grundrisse*'de ilkel komünal üretim şekillerine dair ileri sürülen iddia da buna benzerdir. Buna göre, "emek süreci içerisinde gerçekleşen el koyma eylemi" için "ilk ön kabul", "kan bağı, dil ve geleneklerdir", (bu nedenle burada "mülkiyet, bir klana ait olmak anlamına gelir").⁴⁸ 'Üretimde bulunan bireyleri barındıran toplumsal ilişkileri' bu noktada bütünleyen unsur, akrabalıktır –birçok modern Marksist antropolojik yaklaşım, bu bulguyu destekleyen kanıtlar öne sürmüştür. Ayrıca ortaçağ tarihi üzerine araştırma yapan birçok modern Marksist çalışma, 'ekonomi dışı zorlayıcılığın' feodal sömürü içerisinde merkezî bir konuma sahip olduğunu doğrular.⁴⁹ Temel-üstyapı analizi ise her iki analiz tarafından da reddedilir; 'üstyapısal' ilişkiler, her iki durumda da toplumun 'ekonomik yapısına' içsel olarak ortaya çıkmaktadır. Buradan hareketle, mevzubahis ilişkilerin bu ekonomik yapı vasıtasıyla nedensel bir temele oturtulamayacakları söylenebilir; zira bu yapı, var olabilmek için bu ilişkilere ihtiyaç duymaktadır.

Marx'ın *Alman İdeolojisi*'nde bizzat öngördüğü koşul şöyledir:

belirli üretici faaliyetlerde bulunan belirli bireyler, belirli toplumsal ve siyasal ilişkiler içerisine girerler. Toplumsal ve siyasal yapı ile üretim arasındaki bu bağın, her durum için ayrı ayrı yapılacak deneysel göz-

lemeler vasıtasıyla, aldatmaca ve spekülasyondan uzak, ampirik bir şekilde ortaya konulması gereklidir.⁵⁰

Şayet Marksistler bunu göz önünde bulundursalardı, ne temel-üstyapı anlayışına dayanan evrensel toplum modelini ne de üretim ilişkileri kategorisinin bu model tarafından beslenen kısıtlı hâlini ortaya atabilirlerdi. Zira bu metodolojinin kullanılmasıyla, bir *a priori* olarak belirlenmesi veya tümevarımsal olarak ulaşılmış olarak, 'toplumsal ve siyasal yapılar ile üretim arasındaki bağ', yani her verili durumdaki üretim ilişkileri, bir genel kuramın uygun nesnesi olamaz. Bir üretim ilişkisinin ne olduğu, veya olmadığını, yalnızca her durum için ayrıca yapılacak ampirik incelemeler sonucunda tespit edilebilir. Bununla uyumlu yegane genel üretim ilişkileri kavramı, Marx'ın ampirik anlamda açık uçlu olarak tanımladığı kategoridir. Basitçe ifade etmek gerekirse, üretim ilişkileri, insanların üretim şekillerinin ortaya çıkabilmesinin koşulu olan toplumsal ilişkilerin tümüdür. Bu ilişkilerin belirli bir durum özelinde nasıl bir biçime bürünecekleri sorusunun ampirik bir soru olduğu su götürmezdir.

Konuya devam etmeden önce, iki ayrı noktaya daha değinmemiz gerekir. Bunlardan ilki, bu temel-üstyapı kavrayışının Marx tarafından şaşırtıcı derecede seyrek, hatta tutarsız biçimde kullanılan bir benzetmeye dayanıyor oluşudur. Marx'ın bu konudaki çoğu ifadesinde kurumlara atıfta bulunduğu söylenebilir, ancak 'üstyapı' terimini *ideolojik biçimlere* karşılık gelecek şekilde kullandığı örneklerin sayısı da bir o kadar fazladır. Kişilerin (sıklıkla birbirlerine karıştırdıkları) toplumsal ilişkilerinin farkına varmalarını sağlayan⁵¹ bu felsefi, yasal, siyasal ve sanatsal biçimlere yönelik kullanımın, Marx'ın genel bakış açısına daha yakın olduğu da ayrıca belirtilmelidir. Temel-üstyapı benzetmesi bu tarz bir okuma çerçevesinde değerlendirilirse, toplumu ele aldığı farz edilen bir model için dayanak görevi görmekten ziyade, Marx'ın materyalist bilinç kuramını herhangi bir zıtlasmaya mahal bırakmadan yeniden ifade eder hâle gelir. Bu argümanın mimarı Alasdair MacIntyre'a göre:

Marx'ın temel ve üstyapı arasında tasvir ettiği ilişki esas anlamıyla ne mekanik ne de nedenseldir; kullandığı Hegelyen terminoloji bu noktada yanıltıcı olabilir. Temelin üstyapıyı 'belirlediğinden' söz ettiği

ve bu ikisi arasında bir mütakabiliyet tanımladığı şüphesizdir. Ancak Hegel'in *Mantık*'ına aşına olan bir okuyucu, Marx'ın aklındakinin, belli bir sınıfın doğasının, örneğin, bu sınıfa mensubiyeti belirlemesi şeklinde anlaşılması gerektiğini fark edecektir [...] Bir toplumun ekonomik temelleri sahip olduğu araçlar değil, bu araçları gereken şekillerde kullanarak işbirliği kuran insanlardır; üstyapı da işbirliğinin aldığı bu biçimden ve şekil verdiği toplumsal bilinçten müteşekkildir.⁵²

Marx'ın "bütün toplumsal mülkiyet biçimlerinin kendilerine ait ahlaki değerleri vardır" ya da "ekonomi-politik, ahlaki değerleri kendine has bir yöntemle ifade eder"⁵³ ve benzeri söylemlerinin, bu eksen dahilinde yorumlanması gerekir. İndirgemeci ifadelerden ibaret olmayan bu söylemler, Marx'ın mülkiyet/üretim ilişkilerine getirdiği kavrayışın sahip olduğu geniş kapsama işaret ederler. Özgün ahlaki (veya siyasal, yasal vb.) biçimler, standart modelde olduğu gibi, üretim ilişkilerinin ikincil olguları [epiphenomena] değildirler, bu ilişkilere içseldirler.

Değineceğimiz ikinci nokta, bu benzetmenin modele dönüştürülmesiyle yukarıda ele alındığı şekliyle toplumu şekleştiren yaklaşımlar arasındaki benzerliklerdir. "Ekonominin" bağımsız, diğer toplumsal ilişkilerden ayrı bir alan olarak ilk kez baş gösterdiği yer *burjuva* toplumunun ta kendisidir. Bunun yanında, siyasa ve hukukun da ayrı kurumsal biçimlere büründükleri söylenebilir.⁵⁴ Buna karşılık, temel-üstyapı modeli kapitalizm öncesi dönemin üretim şekillerine uygulanmaya çalışıldığında, modelin ne denli sınırlı olduğu gün yüzüne çıkmaktadır. Marx'ın bizzat eleştirdiği şekleleştirilmiş toplum ve soyutlanmış birey kavrayışlarında olduğu gibi, ortodoks modelin çekiciliği de burjuva toplumu dahilindeki olgusal biçimlerle olan mütakabiliyetinden kaynaklanmaktadır. Ancak, ister diğer toplumların ele alınması, ister 'sivil toplumun' derinlerine inilmesi suretiyle olsun, bu sınırların dışına çıkıldığı anda yetersizliği bariz biçimde ortaya çıkmaktadır.

Yani Marx, insanlar arasındaki 'maddi bağların' –yani üretim ilişkilerinin- toplum için zemin hazırladığı görüşündedir. Toplumun aldığı farklı şekiller veya geçirdiği tarihsel evreler ise bu bağların büründüğü farklı biçimler üzerinden ayırt edilir. Dolayısıyla *üretim tarzı*, yani 'insanların geçim kaynaklarını nasıl ürettikleri', Marx'ın sosyolo-

jik analizi ve tarihsel dönemselleştirmesi için anahtar niteliğinde bir unsurdur. Bu analiz içerisinde ana üretim tarzları –ve toplum biçimleri- sırasıyla ilkel komünal, Asya tipi, antik, feodal ve kapitalist olarak ayrılır.⁵⁵ Toplumsal hayatın bu bağlantıdan bağımsız olarak ele alındığı takdirde asla bir bütün olarak anlaşılamayacağını savunan Marx, bu iddiasını üretim ilişkilerinin toplumsal hayatın özünü teşkil ettiğini ifade edecek kadar ileri taşımıştır.

Geçim kaynakları üzerindeki artı değere el konulmasına araç olan ve çoğu toplum biçimi içerisinde sınıfsal olarak zuhur eden bu ilişkiler, Marx sosyolojisince ileri sürülen toplumsal yapının esas bileşenleri ve bu yaklaşımın başlıca ampirik odak noktasıdır:

Karşılıksız artık emeğin doğrudan üreticilerden sökülüp alınmasına ön ayak olan özgün ekonomik biçim, üretimin kendisinden doğmakta ve yine üretim üzerinde belirleyici bir güç kazanmaktadır. Yönetenler ve yönetilenler arasındaki ilişkiyi belirleyen de bu ekonomik biçimdir. Ne var ki, kendisi de bizzat üretim ilişkilerinden türediği için bu ilişkilerin özgül siyasal biçimi olma özelliğini de taşıyan ekonomik topluluk, bütünüyle bu ekonomik biçim üzerine kuruludur. Bütün bir toplumsal yapının en gizli sırrını, gizli temelini ortaya çıkaran, böylelikle egemenlik ve bağlılık ilişkisinin siyasal biçimini, yani bu yapıya tekabül eden devletin aldığı biçimi her daim gözler önüne serebilen şey [...] üretim koşullarının kontrolünü elinde bulunduranlar ile doğrudan üreticiler arasındaki dolaysız ilişkidir. Bu durum, aynı ekonomik temelin [...] sonsuz sayıda çeşitleme ve evre görünümü altında karşımıza çıkmasına bir engel teşkil etmez; tam olarak hangi biçime büründüğü ise yalnızca verili ampirik koşulların analiz edilmesiyle tespit edilebilir.⁵⁶

Üretim ilişkileri için öne sürdüğümüz geniş çaplı tasvir anlaşıldığı takdirde, yukarıda yazılanların indirgeyici ifadelerin ötesinde yorumlanması gereken ve ekonomik tarafı aşırı derecede ağır basan bir sosyoloji veya tarih yazımından ibaret olmayan ifadeler oldukları görülecektir. Çok uzaklara gitmeden bir örnek vermek gerekirse, hemen üstte alıntılarımız kısım, asıl eserde feodal ilişkilerin (indirgeyici denemeyecek bir şekilde) tartışıldığı bölümü içerisinde yer almaktadır ve tam olarak anlaşılabilmesi için bu bağlam dahilinde değerlendirilmesi gerekmektedir. Mevcut temel üzerinden hareket

edilerek toplumsal hayatın tüm boyutlarıyla açıklanabileceğini savunan iddialara mesafeli kalmak ve bu temeli analizin yalnızca başlangıç noktası olarak kabul etmek, tamamıyla biz yazarların tercihidir. Benimsediğimiz bu tavır her ne kadar Marx'ın geniş ölçekteki fikirleriyle ihtilaf içinde olsa da, ampirik eksende koştuğu şartlarla uyum içerisinde dir.

Marx'a getirilmesi gereken başlıca eleştirilerden bir tanesi de bu bağlamda kendini göstermektedir. *Alman İdeolojisi*'nin yukarıda alıntılıdığımız bir pasajında, 'maddi yaşamın üretimi' sürecine maddi nesnelerin yanında 'üremeyle gelen yeni yaşamın' da dahil edildiği görülebilir. "Tarihsel gelişim süreci içerisine ta en baştan dahil olan üçüncü durum, kendi yaşamlarını günlük bazda yeniden üreten insanların, diğer insanlar üretmeye, kendi türlerini çoğaltmaya başladığı durumdur: erkek ve kadın, çocuk ve ebeveyn arasındaki ilişki, yani *aile*dir bu."⁵⁷ Aynı metin içerisinde, hem işbölümü hem de mülkiyetin 'çekirdeği, ilk biçimi' için yine "aileyi, kadın ve çocukların kocanın kölesi olduğu kurumu" işaret eder.⁵⁸ Parça parça işlenen bu iddiaların Marx tarafından genel anlamda bir ileri seviyeye taşındığını söylemek mümkün değildir; jest düzeyinde kalmaktadır. Neredeyse tüm klasik sosyolojik yaklaşımlarda olduğu gibi, Marx'ın kullandığı kavramsal çerçeve de insan ırkının biyolojik anlamdaki yeniden üretimi ile cinsiyet ve ailevi ilişkiler vasıtasıyla oluşturduğu toplumsal örgütlenmenin önemini sistematik olarak düşük tutmaktadır.

Bu noktada Marx'ta bir tutarsızlık bulunduğu, hatta kullandığı analitik çerçeveyi, başka alanlarda bizzat kendisinin analiz ettiği ideolojik tahribatlara benzeyen "toplumsal hayatın anlamı malum [self-understood] biçimlerinin"⁵⁹ baskınlığına 'esir ettiği' iddia edilebilir. *Alman İdeolojisi*'nde bölüm pörçük hâlde servis edilen bu saptamalara rağmen, Marx'ın öne sürdüğü üretim kavramı yalnızca maddi malların üretimiyle sınırlı olmaktan kurtulamamaktadır: burada yansıtılan ve kurama dökülen dünya, 'ev' ile 'iş' arasına bir ayırım koyan ve 'üretici' sıfatını yalnızca işe yakıştıran burjuva dünyasıdır. Gerçekte ise insanların geçim kaynaklarının üretimi kadar *kendilerinin* üretimi, dahası *toplumsal* bireyler olarak üretimi de toplumsal varoluşun esasları arasındadır. Bu da, Marx'ın anladığı biçimiyle 'üretim tarzı'

kadar, insanlar arasında bulunan 'maddi bağlara' içkin unsurlardan bir tanesidir. Marx bunu genel hatlarıyla kabul etmiş, ancak üretim tarzı ve ilişkilerine getirdiği analizi bu kabul ekseninde yeniden değerlendirmemiştir. Zira insanın üretimi kavramının beraberinde gelen aile biçimleri, çocuk bakımı ve benzeri birçok unsur, ne kullandığı genel kavramsal kelime haznesi içerisinde ne de kapitalizm ya da diğer toplum biçimlerine ilişkin öne sürdüğü asli analizler için önem arz eden faktörler olarak karşımıza çıkar. Cinsiyet ilişkilerini değerlendirme kapsamına alan ender Marksist analizler ise bu noktada Engels'ten itibaren gelişen geleneksel tavırdan farklı bir yön izlemeyerek, bu ilişkileri üretim ilişkilerinin ikincil olguları olarak görme eğiliminde olmuşlardır.

Bireylerin biyolojik ve toplumsal düzeydeki yeniden üretiminin, insanlar arasındaki 'maddi bağlar' açısından en az malların üretimi kadar önemli olduğu kabulü, hem her iki Marksist analitik kategorinin hem de Marksist asli analizlerin kapsamlı bir biçimde yeniden ele alınması gerektiğine işaret etmektedir. 'Üretim' kavramının merkezine insanların kendilerine yönelik üretimleri konulduğunda, bu kavram için kilit niteliği taşıyan toplumsal ilişki biçimi de cinsiyet ilişkileri olacaktır. Bu iddia üzerinden varılabilecek çok sayıda çıkarım arasından, kapitalizmin mevcut toplumsal ilişkiler üzerinde taşıdığı kati gücü ataerkiyle paylaştığının ve sınıfla beraber cinsiyetin de toplumsal yapının başat eksenlerinden biri olduğunun vurgulanması gerekir. Meselenin derinine inen bu konuların, halihazırda mevcut olan ve yeterli addedilen Marksist analizlere 'eklemeler yapılması' suretiyle çözüme kavuşturulamayacağı açıktır. Benzer iddialar etnik köken, yerellik veya insanların 'hem yarattıkları servet dolu dünyayı hem de kendilerini yenileme" yollarını ampirik olarak organize ettikleri tüm toplumsal farklılıklar için de ileri sürülebilir.⁶⁰

Özetle, Marx'ın şekil verdiği 'maddi bağ' kavramı sosyolojik analiz için uygun bir başlangıç noktası olarak kabul edilebilir. Ancak, üretim tarzı kavramının insanları maddi düzeyde birbirlerine bağlayan birçok şeyi kapsam dışı bırakan geleneksel hâli için aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Kelimenin tam anlamıyla materyalist nitelikler taşıyan bir sosyoloji, üretim ilişkilerine olduğu kadar (mallara

değil, insanlara yönelik) *yeniden üretim* ilişkilerine de ağırlık verecektir. “Toplumsal üretim sürecinin nihai sonucu olarak her zaman için toplum, yani toplumsal ilişki içerisindeki insanın”⁶¹ ortaya çıkmasını sağlayan şey, birçok farklı tip ve biçime sahip toplumsal ilişkilerin (ve farklılıkların) ta kendisidir. Bize göre, bu ilişkilerin birleşik bir kavramsal çerçeve dahilinde değerlendirilebilmesini sağlayabilecek tek Marksist kategori, toplumsal işbölümüdür. *Alman İdeolojisi* ile Marx, böyle bir yolun mümkün olduğunu göstermiştir; bizzat seçtiği güzergah ise farklıdır.

Bir Tarihsel Süreç Olarak Toplum

Yukarıda anlatılanları toparlamak gerekirse, toplumu bir toplumsal ilişkiler seti, dolayısıyla da bir karşıtlıklar birliği, bireysel farklılıklardan müteşekkil bir bütün olarak gören Marx, insanlar arasında bulunan ‘maddi bağlara’ bu ilişkiler arasında birincil bir pozisyon adeder. Marx’ın toplum kavrayışı bünyesinde getirdiği ve ilk iki boyut içerisinde örtük surette mevcut olduğunu öne sürdüğü üçüncü bir önemli boyut ise *tarihsellik*dir. İnsan varoluşunun önkoşullarından biri olan üretimin toplum kavramı için teşkil ettiği önem, aslen ne tür bir eylem olduğu sorusunun sorulmasıyla perçinlenir. Üretimde bulunan insanların hem maddi çevrelerini hem de kendilerini aktif olarak dönüştürdüklerini belirten Marx’a göre, insanları diğer türlerden farklı kılan ve tarihi insanın toplumsal varoluşu içerisinde mümkün, hatta zaruri bir boyut hâline getiren yeti tam olarak budur. “Bireyleri hayvanlarından ayırtıran ilk *tarihsel* eylem düşünce üretmeleri değil, *kendi geçim kaynaklarını üretmeye başlamalarıdır.*”⁶² “İnsanlar, kendi hayatlarını üretmek zorunda oldukları için tarihe sahiptirler.”⁶³

Burada söylenenler gayet açıktır, ancak bu bağlamda yukarıda tartışılan soyut birey/şeyleştirilmiş toplum odaklı iki yönlü eleştiriyeye dikkat çekici bir paralel oluşturan diğer bir konuya daha dikkat çekmekte yarar vardır. Döneminin idealist tarih yazımını insanlar arasındaki ‘maddi bağları’ tarihsel sorgulamanın dışında bıraktıkları gerekçesiyle eleştiren Marx,⁶⁴ materyalist, hatta kendi deyimiyle ‘sözüm ona nesnel’ tarih yazımını da ayrıca hedef almış ve “tarihsel koşulları eylemden bağımsız olarak ele almakla” suçlamıştır.⁶⁵ Bu iddiayı, *Feuerbach Üzerine Tezler*’de tekrar tekrar dile getirir. Buradaki ilk teze

göre, “materyalizmin bugüne değin taşıdığı başlıca eksik, şeyin, gerçekliğin ve duyusallığın, *duyusal insani eylem olarak, pratikte*, yani öznel olarak değil, sadece nesnel biçimde veya *düşüncede* kavranmış olmasıdır”.⁶⁶ ‘Aktif taraf’ idealizm tarafından, soyut bir düzlemde geliştirilmiştir. Bu tutumun toplum anlayışı açısından ne ifade ettiği üçüncü tezde aktarılır:

İnsanların, yetiştirildikleri ortam ve şartların ürünü olduğunu, dolaşısıyla da değişen bir insanın farklı ortam ve yetiştirilme şartlarına işaret edeceğini öne süren materyalist öğretisi, ortamı ve şartları değiştirenin insan olduğunu ve eğitimcinin kendisinin de eğitim görmesi gerektiğini atlar. Bu ihmal nedeniyle toplumu iki parça hâline ele almak durumunda kalan bu doktrin, bu parçalardan birini toplumdan üstün olarak görür

[...]

Ortam ve şartlarla insani eylemlerin tecrübe ettiği bu eşzamanlı değişimler, ancak *devrimci* [revolutionising] pratikler olarak ele alındıklarında gerçekten kavranabilir ve rasyonel bir temele oturtulabilirler.⁶⁷

Bireyleri, kendilerine göre dışsal ve öncelikli olan bir toplumsal çevrenin pasif ürünlerinden ibaret olarak ele alan tüm materyalist öğretiler, mevzubahis çevrenin kendisinde yaşanan değişimleri inceleme konusunda zorluk çekmeye mahkûmdurlar. Bu soruna mantıksal bir çözüm getirilmesi mümkündür, ancak bu çözüm beraberinde Marx’ın kabul edilemez gördüğü bir şeyleştirmeyi de getirecektir ki “toplumun iki parça hâlinde ele alınması” derken bu şeyleştirmeye işaret etmektedir. Marx’a göre, ancak toplumsal ilişkilerin, özellikle de maddi yaşama ait ilişkilerin dışsal bir çevreden ibaret olmadığı anlaşıldığı zaman bu ikilemden kurtulmak mümkün hâle gelebilir. Bu ilişkiler (toplumsal) bireylerin *kendi* eylemleri, ‘devrimci pratikleridirler’. “Nasıl toplum *insanı insan* olarak üretiyorsa, toplumun kendisi de insan tarafından *üretilir*.”⁶⁸ Marx, toplumu incelemenin, kişilerin eylemlerini incelemek anlamına geldiğini ısrarla vurgular.

İnceleme konusu edilen bu eylemlerin maddi bir temele dayanmaları ve her daim hazır bulunan bir toplumsal yapı bağlamında ortaya çıkabilmeleri, insanların diledikleri gibi davranma ‘özgür-

lüğünü' taşımadıkları, bilakis, 'kendi iradelerinin dışında gelişen' ilişkiler kurdukları anlamına gelir.⁶⁹ Soyut birey, toplumsal eylemin analiz edilebilmesi için uygun bir zemin sağlamamaktadır. Bununla beraber, mevzubahis eylemlerin dönüştürücü yapısının etkisi altında olan toplum da doğası gereği sürekli devinim hâlinde olan, dinamik bir oluşumdur; kendi tarihine sahiptir. 1852 tarihli *On Sekiz Brumaire*'in sıkça alıntılanan cümlelerinden bir tanesi de aynı noktaya değinir: "İnsan, kendi tarihini yapar. Ancak bu tarih onun özgür iradesine bağlı olarak oluşmaz; kendi seçtiği koşullarla değil, miras aldığı, karşı karşıya olduğu koşullar altında yapılır."⁷⁰ Marx'ın konuyla ilgili vurguladığı (tek tarih yapıcının insan olduğu, ancak bu tarihin asla yoktan [ex nihilo] yapılamayacağı yönündeki) iki nokta da aynı derecede önemlidir.

Marx'ın asli tarihsel gelişim ve toplumsal değişim kuramının bu genel çerçeve dahilinde anlaşılması gerekir. 1859 tarihli Önsöz, Marx'ın bu konudaki görüşleri için de bir özet teşkil etmektedir:

Toplum içerisindeki maddi üretim güçleri, gelişim süreçlerinin belirli bir aşamasına ulaştıklarında o zamana değin dahilinde işlev gördükleri üretim ilişkileri ya da bu ilişkilerin yasal biçimde ifade edilmiş hâli olan mülkiyet ilişkileriyle karşı karşıya gelirler. Bu ilişkiler, bu noktadan sonra üretici güçlerin gelişim biçimleri olmaktan çıkar, bu güçleri zapt eden prangalara dönüşürler. Toplumsal devrim süreci de böyle başlar.⁷¹

Marx'ın *Alman İdeolojisi*'nde açıkça öne sürdüğü üzere, "tarihteki tüm çatışmaların kökeninde, üretici güçler ve ilişki biçimleri arasındaki karşıtlıklar yatar" (*Verkehrsform*; ilerleyen dönemlerde Marx, aynı fikri ifade etmek için üretim ilişkileri –*Produktionsverhältnisse* kavramını kullanır).⁷² Özetle, tarihsel gelişimi dizginleyen şey, üretici güç ve üretim ilişkileri arasındaki çatışmalardır; bu çatışmalar, bir toplum biçiminden (antik, feodal, kapitalist gibi) diğerine geçişin açıklanmasında anahtar görevi görürler. Ne var ki, bu ifadenin hâlen tartışmalara konu olduğunu tekrarlamakta fayda vardır.⁷³

Tüm bu iddiaları teknolojik determinizm başlığı altında kabaca toplamak mümkün. Hatta Marx'ın kaleme aldığı birtakım ifadelerin bağlamdan kopuk olarak değerlendirilmesiyle, böyle bir yoruma ze-

min dahi hazırlanabilir.⁷⁴ Ancak bu yaklaşım, Marx'ın gelişen üretici güçler kavramıyla yalnızca teknolojiye atıfta bulunduğunu varsaymakta, bu ifadeyi geniş anlamıyla, insani üretici yetileri geliştiren tüm güçleri kapsayacak şekilde defalarca kullanmış olduğunu görmezden gelmektedir. Marx, alıntılardıklarımız arasından üretimi 'bir yanıyla doğal, bir yanıyla toplumsal' olan 'ikili bir ilişki' olarak tanımladığı pasajı da benzer bir kullanımla devam ettirir: "Her belirli üretim şekline, yani endüstriyel aşamaya karşılık gelen ve kendisi de ayrıca bir 'üretici güç' olan belirli bir işbirliği şekli, bir toplumsal aşama bulunur."⁷⁵ 'Komünal ekonomiyi' (sosyalizmi) de "özünde [...] yeni bir üretici güç" olarak görmektedir.⁷⁶ Aynı metnin farklı noktalarında ise "endüstriyel üretici güçleri" ve "çoğunlukla topluluk ve ortaklık ilişkileri temelindeki [...] üretici güçleri"⁷⁷ karşı kefelere koyar, hatta parayı ve işçi sınıfının kendisini dahi üretici güçler olarak addeder.⁷⁸ *Kapital*'de ise bilimi ve toplumsal nitelik taşıyan tüm emek biçimlerini, kendilerine has üretici güçler olarak tanımlar.⁷⁹

Yukarıda değindiğimiz geniş kapsamlı yabancılaşma analizi, *Alman İdeolojisi*'nde, Marx'ın her zaman için toplumsal olarak gördüğü üretici güçlerin, bünyesinde barındırdıkları maddi nesnelere indirgenmesine getirilen eleştiride de yankı bulur:

İşbölümü çerçevesinde çalışan farklı bireylerin işbirliğinden doğan, katbekat çoğalmış üretici güç, yani toplumsal güç, bireyler nazarında kendi güçlerinin birleşerek aldığı hâli değil, kendileri haricinde varolan, yabancı bir gücü simgeler. Zira bu bireyler gönüllülük esasına dayanan bir işbirliği değil, doğal olarak ortaya çıkan bir işbirliği içerisinde oldukları. Kökeni ve amacına dair hiçbir bilgiye sahip olmadıkları bu yabancı güç üzerinde hiçbir kontrole de sahip değillerdir. Hatta bireylerin sahip olduğu insani irade ve eylem, kendine özgü evre ve aşamalardan geçerek bu irade ve eylemden bağımsız hâle gelen bu gücün kontrolü altına girer.⁸⁰

İşbölümünün gelişmesiyle beraber 'üretici güçler kendi içlerinde bir dünya gibi görünmeye' ve "adeta maddi bir biçime bürünmeye başlar, bireyler ise bu güçleri kendi güçlerinin bir yansıması olarak göremez hâle gelirler".⁸¹ Buna karşın Marx, 'üretici güçlerin evrim tarihinin' gerçekte "bireylerin sahip olduğu gücün gelişim tarihinden ibaret" olduğunu öne sürer.⁸² *Grundrisse*'de ise 'üretim güçleri ve

toplumsal ilişkilerden', "toplumsal bireyin yaşadığı gelişimin iki farklı tarafı" olarak bahseder.⁸³

O hâlde, üretici güçleri tek başına teknolojiyle eş tutmanın, bu güçleri şeyleştirmek anlamına geldiği iddia edilebilir. Burada öne sürülen geniş ölçekli yorumdan hareket ettiğimiz takdirde, Marx'ın evrilen üretici güçler ile kaybolmanın eşliğinde olan üretim ilişkileri arasında tanımladığı çatışmanın toplum ile teknoloji arasında kalan alana sıkışmış olmadığı, aslen bir toplumsal ilişkiler bütünü olarak ele alınan topluma içsel olduğu görülecektir. Bu çatışmayı toplumsal üretimde bulunan insanların yarattığı *verim* ile bu verimin geçici olarak vücut bulduğu belirli toplumsal *biçimler* arasında yaşanır olarak görmek faydalı olacaktır. Yeni üretici güçlerin yeni toplumsal sınıflarda vücut bulunduğunu ileri süren Marx, tarihi iten gücün de bu sınıfların ortaya koyduğu mücadele olduğunu savunur.

Bu fikrin ele aldığımız konuyla ilgili ne ifade ettiğine geri dönecek olursak, Marx'a göre, toplumun temellerinin insanların maddi bağlarında, yani üretici eylemlerinde bulunması, sadece doğa dönüştürüldükçe genelleşen bir dinamizme değil, eski toplumsal ilişkilerin altını oyan yeni toplumsal sınıflarla ilişkili yeni güçlerin gelişmesiyle beliren özgün *toplumsal* antagonizmalara da işaret eder. Marx, bu çelişkiyi ve barındırdığı sistematik çatışma hâlini toplumun esas özellikleri olarak görür. Sınıflar var oldukça, farklılık, karşıtlık ve nihayetinde ortaya çıkan değişim de olağandışı değil, tamamıyla normal, hatta beklenen toplumsal nitelikler olmayı sürdüreceklendir.

Bir İllüzyon Olarak Toplum

Bitirmeden önce, yukarıda değinilen çoğu nokta içerisinde örtük şekilde mevcut olan son bir temanın daha inceleme altına alınması gerekir.⁸⁴ Marx'a göre bireyler arasında kurulan karşılıklı ilişkilerden ibaret olan toplum, yapısı itibariyle de son kertede zaman içerisinde kalıplaşan etkileşimler içerisinde görülebilecek rutinlerden fazlası değildir. Toplum, E. P. Thompson'ın kavradığı şekliyle tarihsel sürecin kendisidir.⁸⁵ Öte yandan, kendi mensuplarının gözünde her zaman *bu şekli* almamakta, hatta toplumsal ilişkiler çoğu zaman zamandan ve müelliflikten azade olarak görünmekte, toplumsal kuramlarda da

bu nitelikleriyle ele alınmaktadırlar. 1840'lı yıllara dayanan erken dönem çalışmalarında Marx, en gelişmiş biçimi burjuva toplumunda mevcut olan bu olguyu yabancılaşma olarak, *Kapital*'de ise 'fetişizm' terimi altında inceler. Bu fetişizm altında iki farklı boyutun tersyüz edildiği görülür: bir yandan "şeylere toplumsal üretim süreci içerisinde verilen toplumsal ve ekonomik nitelikler, bu şeylerin maddi doğasından kaynaklanan doğal nitelikler hâlini alacak şekilde başkalaştırılırken"⁸⁶, diğer yandan ise evrensel olan, tarihsel olanın yerine konur. Bu illüzyon maddi bir temele sahiptir; toplumun, mensuplarının deneyimi içerisinde büründüğü biçimlere dayanır.

Marx, toplumdaki gerçek ilişkilerin [essential relations] bireyler nazarında aldıkları görüngüsel [phenomenal] biçimlerin yanıltıcı olabileceği, hatta aktörlerin bu ilişkileri fark edemeyebileceği iddiasındadır. Öne sürdüğü toplum kavramının tutarlılığının korunması adına, Marx'ın bu iddiayı insanların algısal hatalarına dayandırmadığını eklemek gerekir. Bu yanılgının kaynağı olarak yanlış *bilinç* işaret edilmesi, bilincin maddi deneyimden bağımsız olduğu anlamına gelecektir; Marx'ın materyalist bilinç kuramı ise bunu reddetmektedir. Asıl yanıltıcı olanın deneyimin *kendisi* olduğunu ileri süren Marx, bu yanılgının da mevcut ilişkilere ait niteliklerin bir fonksiyonu olarak gerçekleştiği görüşündedir. Gerçeği yanlış algılıyor değilizdir. Ancak gerçek, bazen bizi yanıltacak şekilde inşa edilir. Toplum, zaman zaman bir illüzyon gibidir. Marx'ın ücret sözleşmesinin eşitsiz bir mübadele esasına dayandığına yönelik ünlü iddiası da bundan bahseder. Kendisine geçim kaynaklarının üretim maliyetleri tarafından belirlenen bir değer ödenen emekçi, çalışmaya başladığında aldığı bu değeri aşan bir değer üretir. Sermayedar ise emekçinin ürettiği bu artı değere sözleşme gereği kâr olarak el koyar. Sözleşmede ise ücret, tamamlanan iş miktarının tam karşılığı gibi ele alınır; yani iş tamamlandıktan sonra, saat ve parça başına ödenecektir. Dolayısıyla kârın asıl kaynağı emek değil, sermaye gibi görünür.

Bu durumun işaret ettiği önemli bir analitik çıkarım mevcuttur. Yukarıda incelediğimiz üzere Marx, sosyolojik analizin ampirik düzeyde temellendirilmesi gerektiği konusunda ısrarcıdır. Ancak, şayet olağan toplumsal deneyimin verileri olan görüngüsel biçimler sistematik bir yanılgıya yol açıyorsa, ampirik seviyede, yani Marx'ın deyi-

miyle ‘toplumun yüzeyinde’ kalan bir analiz bu yanılgıyı tekrar tekrar yeniden üretecektir. Marx’ın birey nosyonunu soyutlaştıran, toplum kavramını ise cisimleştiren yaklaşımlara yönelttiği suçlama tam olarak budur: “Çağın illüzyonunu” yaymaktadırlar. Bu konuda sarf ettiği açıklamalarda da yine şiddetli bir Durkheim hissiyatı –*mutatis mutandis*[†]- mevcut olduğu görülebilir:

üretimin ekonomik koşullarının geçirdiği maddi dönüşümler ile yasal, siyasal, dinî, sanatsal veya felsefi, yani özetle ideolojik koşullarının geçirdiği maddi dönüşümler, her zaman için ayrı değerlendirilmelidir. Bu dönüşümlerden ilki doğa bilimlerinin sağlayacağı bir kesinlikle karara bağlanabilir, ancak ikinci tür bir dönüşüm yaşandığında insanlar bunun farkına varır ve buna karşı mücadele verirler. Nasıl bir bireyin kendiyle ilgili düşüncelerini, o bireyle ilgili bir hükme varmak için kullanamıyor isek, böylesine büyük bir dönüşüm dönemini de bu dönemin bilinci üzerinden açıklayamayız. Bilakis, açıklanması gereken şey bu bilincin kendisi, bu açıklamada kullanılacak araç ise maddi yaşam içerisindeki karşıtlıklardır.⁸⁷

Bu mistifikasyonu toplumsal hayatın bir sabiti olarak görmeyen Marx, bu noktada yine Durkheim’dan ayrılır. Toplumsal ilişkilerin ‘son derece basit ve anlaşılabilir’ olduğu bir toplum biçimini kafasında canlandırabilmektedir; “toplumun yaşam süreci, [...] ardında saklandığı gizemli perdeyi alaşağı edebilir.”⁸⁸ Bu bağlamda, burjuva toplumlarına kıyasla çok daha şeffaf toplumsal ilişkilere sahip olduklarını öne sürdüğü kapitalizm öncesi toplumlarda, bireylerin kendiliğinden sahip oldukları bilincin de aynı derecede güvenilir olduğu kanısındadır.⁸⁹ Ancak bu koşulların yokluğunda “görünürde olan, salt dışsal hareketlerden, gerçek ve içkin hareketlere varabilmek, bilimsel bir çaba gerektirir”.⁹⁰ Dolayısıyla, bilimsel analizde aktörlerin sağduyuları aracılığıyla toplumsal dünyaya dair oluşturdukları kavrayışlar *eleştirilmeli*, toplumsal hayatın bu davranışlara temel oluşturan “doğal, anlamı malum”,⁹¹ yani görüngüsel biçimleri de her türlü gizem ve aldatıcılıktan arındırılmalıdır. Böyle bir eleştiriyle hem insanların sağduyu vasıtasıyla oluşturdukları bilincin büründüğü biçimlere hem de bu bilincin nerede ve nasıl yanılgıya düştüğüne dair açıklama getirilebilecektir.

† Latince, değişen koşullar altında -çn.

Marx'ın öne sürdüğü eleştiri, gündelik hayatın görüngüsel biçimlerinin 'ardına' erişebilen bir analiz biçimidir.⁹² Bu konuyu burada tüm detaylarıyla ele alacak yerimiz ne yazık ki olmamakla beraber, Marx'ın bu yöntem üzerine 1857 tarihli Giriş'te kaleme aldığı -yer yer karmaşılaşan- açıklamalara göz atmamız mümkündür.⁹³ Analizini 'düşüncedeki bir somuttan', 'basit soyutlamalara' yapılacak bir geçişle başlatan Marx, akabinde 'somutun, düşünceyle yeniden üretilmesi' fikrine geri döner. 'Gerçek ve somut olandan hareket ederek başlamanın daha uygun olduğu' görüşündedir; örneğin, ekonomik analizin sıfır noktası nüfus olmalıdır. Ne var ki, bu örnekteki nüfus da bir 'soyutlamadır'. Bu soyutlamayı ortadan kaldıracak bir analitik yaklaşım, öncelikle nüfusu meydana getiren sınıfları ayrıştıracak, akabinde bu sınıflara temel oluşturan unsurlara (ücretli emek, sermaye) ulaşacak, son olarak da bu unsurların dayandığı ön kabulleri (mübadele, işbölümü, fiyatlar vs.) ortaya çıkaracaktır. Öyleyse,

incelemeye nüfusla başladığımda, elimde bu bütüne dair kaotik bir kavrayış vardır sadece. Bu kavrayışa dair belirlenimleri sürekli daraltarak, yaptığım analizi gitgide basitleşen kavramlar üzerine yoğunlaştırabilirim. Düşüncedeki somuttan uzaklaştıkça soyutlamalar da seyrelir, nihayetinde ise en basit belirlenimlere ulaşırım. Bu noktaya vardığımda ise adımlarımı tersine çevirir, kat ettiğim yolu nüfusa yeniden ulaşana değin geri takip ederim. Ancak bu sefer karşımda o eski kaotik kavrayışı değil, birçok saptama ve ilişkinin bir araya gelecek oluşturduğu zengin bir bütünü bulurum.

Bölüm boyunca (*Kapital*'den ödünç alarak) kullandığımız görüngüsel biçim ve gerçek ilişki terimleri, Marx'ın burada 'somut' ve 'soyut' olarak adlandırdıklarına karşılık gelmektedir.

'Somuttan soyuta' yapılan bu geçiş ve geri dönüş, Marx'ın sermaye biçimi analizinde de karşımıza çıkan. Sermaye, 'toplumun yüzeyinde' yalnızca paraya karşılık gelir olarak algılanır. Bu paranın verimli bir yatırıma konu edilmesiyle değerinin artırılması, kâr elde edilmesi mümkün görünmektedir. Marx, bu durumu belirgin derecede fetişist nitelikler taşıyan bir illüzyon olarak görür. Zira bu senaryodan, artı değer üzerinde kontrol sağlamanın (yani toplumsal bir niteliğin) sermayenin maddi biçimlerine içkin bir yeti olduğunu sonucu çıkar. Ne var ki,

Bir zenci [negro], sadece bir zencidir. Ancak belirli ilişkiler dahilinde bir köle hâline gelir. Bir pamuk eğirme makinesi, sadece pamuk eğirmeye yarar. Ancak belirli ilişkiler dahilinde *sermaye* hâline gelir. Nasıl altın tek başına *parayı*, şeker tek başına şekerin fiyatını ifade etmiyorsa, bu ilişkilerden koparılmış bir makine de sermaye niteliğini yitirecektir.⁹⁴

Marx, kârın ortaya çıkışını sermaye ile emek arasında gerçekleşen mübadelede bulur. İlave değerın sermaye tarafından yaratılması bir yanılsamadır. Bu değerin asıl kaynağı, emekçinin ücret olarak aldığı değer ile çalışırken ürettiği değer arasındaki farktır.

Bu sürecin ardında, Marx'ın 'emeğin ikili özgürlüğü' adını verdiği gerçek ilişki yatmaktadır. Bu ilişki içerisinde öncelikle emek güçlerini işverenlere satmakta özgür olan, ikinci olarak ise her türlü üretim aracından 'azade' olan işçiler, bu şekilde köleler ve serflerden veya kendi üretim araçlarına sahip oldukları için emek güçlerini satma ihtiyacından kaçınabilen köylüler veya bağımsız zanaatkarlardan ayrılırlar. Bir diğer deyişle, üretim araçları işverenlerin özel mülkiyeti altına girmiş durumdadır. Görüngüsel sermaye biçimi bünyesinde ifade edilen gerçek ilişki, mülk sahibi burjuvazi ve mülksüzleştirilmiş işçi sınıfı arasındaki sınıfsal ilişkidir. "Üretim koşullarının üreticilerden ayrışması [...] sermayenin *kavranışını* biçimlendirir."⁹⁵ Yani sermaye, başta sanıldığı gibi gizemli bir biçimde ortaya çıkmaz; esas olarak

kati bir toplumsal üretim ilişkisidir ve toplumun tarih içerisinde aldığı kati bir oluşuma aittir. Bir şey suretinde kendini gösterir ve bu şeye kati bir toplumsal karakter kazandırır.⁹⁶

Bu iddianın işaret ettiği önemli bir çıkarım mevcuttur. Öyle ki, "bu ilişki ne doğal ne de tarihin tüm dönemlerinde görülebilecek bir toplumsal temele dayanmaktadır. O hâlde, geçmişteki tarihsel gelişmelerin bir sonucu olarak ortaya çıktığı aşıkardır".⁹⁷ Yani, sermaye biçimi suretinde görüngüsel olarak kendini gösteren gerçek ilişkiye ışık tutulduğunda, bu biçimin *tarihsel* nitelikleri –ve özgüllüğü– açıkça görülebilmektedir. Marx, bu hususta Ekonomi-Politik'e önemli bir eleştirisi getirir:

İktisatçılar sermayeyi bir ilişki olarak kavramamakta, hatta *kavrayamamaktadırlar*. Zira bu yaklaşım, ancak sermayenin tarihsel olarak

geçici, yani mutlak değil, görece bir üretim biçimi olarak ele alınmasıyla mümkündür.⁹⁸

Eleştiride öne sürülen bu nokta, Marx'ın analizin ikinci kısmı olan 'soyuttan' (gerçek ilişkilerden) 'somuta' (görüngüsel biçimlere) geri dönüşle ilişkilidir. Zira bu geri dönüşün özünde, başlangıçta soyut olarak kavranan gerçek ilişkilerin, asli bireylerin zaman içerisinde bulunduğu eylemler, yani tarihsel süreç olarak yeniden tanımlanması yatmaktadır. Benimsediği bu yaklaşımla zengin bir tarihsel arka planın sağladığı detaylardan faydalanan Marx, *Kapital*'de mutlak artı değeri "olağan bir iş gününde sarf edilen mücadele" olarak, nispi artı değeri ise "işçi ve makine arasındaki çekişme"⁹⁹ olarak somutlaştırabilmiştir. Sınıfsal ilişkileri ise *On Sekiz Brumaire*'de, aynı somut niteliklerle kaleme almıştır.

Görüngüsel biçimlerin eleştirisi ve gerçek ilişkilerin tarihsel ekseninde belirlenmesi süreçleri, Marksist analizin birbirini tamamlayan ve aynı derecede öneme sahip iki ayağıdır. Marx, bu iki ayak arasındaki ilişkiye *Grundrisse*'de değinir:

kullandığımız yöntem, tarihsel incelemenin devreye girmesi gereken noktaları göstermektedir [...] Burjuva ekonomisinin yasalarını ortaya dökülebilmek adına [...] üretim ilişkilerinin ardındaki gerçek tarihin yazılmasına gerek yoktur. Mevcut hâlde elimizde olan yasaların doğru şekilde gözlemlenmesi ve doğru çıkarımlara varılması ile [...] bu sistemin ardında nasıl bir geçmiş yattığına dair [...] birincil nitelikte eşitliklere varılması mümkün olur. Bu çıkarımlar [...] geçmişî doğru anlayabilmemizi sağlayacak kilit noktalar -böyle bir anlayışa ulaşmak da, başlı başına bir iştir.¹⁰⁰

Eleştirinin kendisi bir tarihsel analiz değildir, sonucunda varılan noktada yine soyut toplumsal ilişki kavrayışları bulunmaktadır. Değer, artı değer, emek-sermaye ilişkileri gibi kavramları çatısı altında barındıran gerçek ilişkiler, nihayetinde erkek ve kadınların bulunduğu eylemleri de (Marx'a göre bütünüyle) bünyelerinde barındırırlar. Ne var ki, bu kavramların kendileri bu eylemlere yönelik yeterli ampirik tanımlar sunamazlar. Eleştiri, daha çok tarihsel analizin esas ön gereksinimlerinden bir tanesi olarak anlaşılmalıdır. Aksi takdirde tarih körleşecek, daha doğrusu 'çağın illüzyonu' içerisine hapsola-

caktır. Sermayeyi bir şey olarak ele alan basit yaklaşımlar benimsendiği sürece, bu kavramın kökenine dair yapılacak tüm araştırmalar (sermayeyi 'tasarrufla' elde eden) erken dönem sermayedarların kanaatkar davranışları veya erken modern Avrupa'dan Amerika'ya doğru olan değerli maden akımı (paranın cisimleşmiş hâline) ile sınırlı kalmaya mahkûmdur. Marx'ın *Kapital*'de odaklandığı faktörleri (Kilise arazilerinin gasp edilmesi, çitlemeler, arazi temizlikleri, işsizlik yasası vs.) inceleyebilmek, ancak sermayenin bir *ilişki* olarak ele alınmasıyla mümkün hâle gelecektir.¹⁰¹ Bu ilişkinin yapısı, tarih boyunca bu faktörlerce tayin edilmiştir.

Bu adımın atılmaması, yani eleştirinin ötesindeki tarihsel inceleme aşamasına geçilmemesi durumunda toplumsal ilişkilere yönelik kavrayışlar soyut niteliklerini koruyacak, toplum "gerçek bireyler, bu bireylerin eylemleri ve altında yaşadıkları maddi koşullar"¹⁰² olarak ele alınamayacaktır. Başta 'yapısalcı' yaklaşımlar olmak üzere, son dönem Marksist kuramın somutluğu yanlış konumlandığı, yani Marx'ın 'şiddetli soyutlama' olarak adlandırdığı hataya düşme eğiliminde olduğu iddia edilebilir. Güncel kuram, Marx'ın eleştirisinde oluşturulan 'soyut' nitelikli gerçek ilişki kategorilerini hiç tereddüt etmeden şeyleştirmekte, gerçek oluşumlar üzerine yapılacak araştırmalarda kullanılacak kavramsal araçlardan ziyade, doğrudan gerçek oluşumlar olarak değerlendirmektedir.

Ancak bu araştırma da 'başı başına bir iştir', ampirik açıdan yoğun bir emek talep etmektedir. Zira gerçek toplumsal aktör ve olayların ampirik niteliklerine, bu aktör ve olaylara ilişkin genel kavramlar üzerinden varmak mümkün değildir. Bu açıdan bakıldığında, E. P. Thompson imzalı *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*'nun neden Marksist sosyolojinin temel eserlerinden biri olduğu anlaşılabilir. Burada Marx'ın anladığı şekliyle toplumun her zaman için tarihsel bir süreç, tam anlamıyla 'insanlar arası karşılıklı eylemlerin bir ürünü' olduğunu belirttik; bu tartışmayı, Thompson'ın bu fikri hayranlık uyandıracak şekilde açıklık getirdiği ünlü ifadeleriyle sonlandırmayı uygun görüyoruz. Thompson burada sınıf kavramından bahsetmektedir. Ancak söyledikleri, Marx'a göre toplumu oluşturan diğer tüm ilişkiler için de aynı derecede geçerlidir:

sınıf nosyonu, beraberinde tarihsel ilişki nosyonunu da gerektirir. Diğer her ilişki gibi, sınıf ilişkisi de anlık olarak durdurup yapısını derinlemesine incelememize izin vermeyecek bir akışkanlığa sahiptir. Sosyoloji ne kadar sık dokunmuş bir elek kullanırsa kullansın, sınıfa dair saf bir model oluşturabilme olasılığı, aşk veya riayetin katıksız bir örneğini sunabilme olasılığı kadardır ancak. Bu ilişki, her zaman için gerçek insanlarda ve gerçek bağlamlarda somutlaştırılmalıdır [...]

Günümüzde, sınıfı bir şey olarak kabul etme eğilimi giderek yaygınlaşmaktadır. Marx'ın bizzat kaleme aldığı tarihsel çalışmalarda kast ettiği anlam bu değildir; ne var ki bu hatanın zararlı etkileri ilerleyen dönemlerde ortaya çıkan 'Marksist' çalışmalarda görülmeye devam etmektedir. İşçi sınıfı denen bu 'şeyin' bir varlığa, hatta üretim araçlarıyla belirli ilişkiler içerisinde bulunan çokça insan üzerinden varılabilecek, neredeyse matematiksel olarak hesaplanabilecek bir varlığa sahip olduğu kabul edilir [...]

Kuşkusuz ki, asıl soru bireyin bu "toplumsal rolü" nasıl edindiği ve belirli toplumsal örgütlenmelerin (kendi mülkiyet hakları ve otorite yapılarıyla) nasıl ortaya çıktığıdır. Bunlar tarihsel sorulardır. Tarihi belirli bir anda durdurup, o hâliyle incelediğimiz takdirde sınıflarla değil, çok sayıda bireyin, yine çok sayıdaki deneyimleriyle karşılaşırız. Ancak şayet bu insanların geçirdikleri toplumsal değişimleri yeterince takip edersek, oluşturdukları ilişkiler, fikirler ve kurumlara dair bir düzenliliğe rastlarız. Sınıf, kendi tarihini yaşıyor olan insanlar tarafından tanımlanır. Nihayetinde, yegane tanımlı da budur.¹⁰³

REFERANSLAR

- 1 Karl Marx ve Friedrich Engels, *The German Ideology*, Moskova, Progress, İkinci Baskı, 1968, s. 102 [*Alman İdeolojisi*, Sol Yay.].
- 2 Bkz. age, s. 64, 542; Karl Marx ve Friedrich Engels, *The Holy Family*, *Collected Works* (Moskova, Londra, New York, 1975 ve sonrası; aşağıda CW ve karşılık gelen cilt numarası şeklinde kısaltılarak verilecektir), cilt 4, s. 57-61 [*Kutsal Aile*, Sol Yay.].
- 3 *The German Ideology*, s. 324.

- 4 Age, s. 57; "Theses on Feuerbach", age, s. 661.
- 5 *The German Ideology*, s. 524.
- 6 Karl Marx, Economic and Philosophical Manuscripts of 1844, CW 3, s. 303.
- 7 *The German Ideology*, s. 576-577.
- 8 Wagner Üzerine Notlar, *Lehrbuch der politischen Ökonomie, Theoretical Practice*, 5, 1972, s. 45-46.
- 9 General Introduction to Karl Marx, *Grundrisse*, Londra, Penguin, 1973 [*Grundrisse: Ekonomi Politîğin Eleştirisi İçin Ön Çalışma*, Birikim Yay.]. Bu paragraftaki alıntılar için bkz. s. 83-844. Ayrıca bkz. Economic and Philosophical Manuscripts of 1844, s. 271.
- 10 General Introduction to Karl Marx, s. 84. Dil üzerine fikirler için ayrıca bkz. *German Ideology*, s. 42, 57; Wagner Üzerine Notlar, s. 45-46.
- 11 Karl Marx, *The Poverty of Philosophy*, New York, International Publishers, 1973, s. 147; Economic and Philosophical Manuscripts of 1844, s. 305 [*Felsefenin Sefaleti*, Sol Yay.].
- 12 *The German Ideology*, s. 224.
- 13 Age, s. 536.
- 14 Age, s. 50.
- 15 Annenkov'a Mektup, 28 Aralık 1846, *The Poverty of Philosophy*, s. 224.
- 16 Economic and Philosophical Manuscripts of 1844, s. 299.
- 17 Age.
- 18 Age, s. 298.
- 19 *The German Ideology*, s. 49.
- 20 Age, s. 406.
- 21 Karl Marx, *Capital*, Cilt 1, Londra, Lawrence & Wishart, 1970, s. 108 [*Kapital*, Yordam Yay.].
- 22 Age, s. 92-93.
- 23 Age, s. 112.
- 24 "Theses on Feuerbach", *The German Ideology*, s. 660.
- 25 Ludwig Feuerbach'a Mektup, 11 Ağustos 1844, CW 3, s. 354.
- 26 *Grundrisse*, s. 265.
- 27 Age, s. 712.
- 28 *The German Ideology*, s. 39.
- 29 Age, s. 41.
- 30 Bkz. *Capital*, Cilt 1, Bölüm 7, Kısım 1.
- 31 Age, s. 177, 184.
- 32 *Grundrisse'e Giriş*, s. 87.
- 33 Karl Marx, *Wage Labour and Capital*, Moskova, Progress, 1974, s. 28 [*Ücretli Emek ve Sermaye*, Sol Yay.].

- 34 *Capital*, Cilt 1, s. 79.
- 35 *The German Ideology*, s. 41.
- 36 *Grundrisse*, s. 712.
- 37 *The German Ideology*, s. 40, 80, 164, 671.
- 38 Önsöz, *Ekonomi Politîğin Eleştirisine Katkı*, Londra, Lawrence & Wishart, 1971 [*Ekonomi Politîğin Eleştirisine Katkı*, Sol Yay.] (aşağıda 1859 Önsöz şeklinde kısaltılarak verilecektir).
- 39 Karşıt görüşler için bkz. G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defence*, Oxford, Clarendon Press, 1978; E. P. Thompson, *The Poverty of Theory*, Londra, Merlin, 1978 [*Teorinin Sefaleti*, Nika Yay.]; M. Godelier, "Infrastructures, Societies and History", *Current Anthropology*, 19(4), 1978; D. Sayer, "Method and Dogma in Historical Materialism", *Sociological Review*, 23(4), 1975, "Precapitalist Societies and Modern Marxist Theory", *Sociology* 11(1), 1977, *Marx's Method* (İkinci Baskı), Brighton, Harvester ve Atlantic Highlands, Humanities, 1983, s. 77-78.
- 40 Bkz. referans no. 39. Ayrıca bkz. P. Corrigan ve D. Sayer, "How to Law Rules", B. Fryer vd. (ed.), *Law, State and Society*, Londra, Croom Helm, 1981.
- 41 *The Poverty of Philosophy*, s. 154; ayrıca bkz. "Moralising criticism and critical morality", CW 6, s. 337.
- 42 *Grundrisse*, s. 489.
- 43 *Wage Labour and Capital*, s. 28.
- 44 Tartışmanın daha geniş hâli için referans no.39'daki Sayer çalışmalarına başvurulabilir.
- 45 *Capital*, Cilt 3, Londra, Lawrence & Wishart, 1971, s. 791.
- 46 *Age*, s. 790.
- 47 *Capital*, Cilt 1, s. 77.
- 48 *Grundrisse*, s. 472, 492.
- 49 Bkz. Godelier, *age*, Sayer, *age*, 1977; feodalizm için ayrıca bkz. R. Hilton "Feudalism in Europe", *New Left Review*, 147.
- 50 *The German Ideology*, s. 36.
- 51 1859 Önsöz'ü ile *The German Ideology*, s. 49 ve 471'deki formülasyonları karşılaştırın; *Capital*, ilt 1, s. 82n; *Civil War in France*, Pekin FLP, 1970, s. 176-177 [*Fransa'da İç Savaş*, Yordam Yay.]; "Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte", CW 11, s. 127-128 [*Louis Bonaparte'in On Sekiz Brumaire'i*, İletişim Yay.].
- 52 Alasdair MacIntyre'dan alıntılan E. P. Thompson "Open Letter to L. Kolakowski", *Socialist Register*, 1973, Londra, Merlin, s. 97, n. 20.
- 53 *Civil War in France*, s. 191; *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*, s. 311.
- 54 Ayrıca bkz. Derek Sayer, "The Critique of Politics and Political Economy: Capitalism, Communism and the State in Marx's Writings of the mid 1840s", *Sociological Review*, 33(2), 1895.

- 55 *The German Ideology*, s. 31.
- 56 *Capital*, Cilt 3, s. 791.
- 57 *The German Ideology*, s. 40.
- 58 *Age*, s. 44.
- 59 *Capital*, Cilt 1, s. 75. Marx'ın aynı metinde (erkek) emek gücünü hesaplarken aile ilişkilerinde ataerkinin hakim olduğunu varsayması buna örnektir: "emek gücünün üretimi için gerekli olan yaşamsal maddelerin toplamı, bu özel meta sahibi ırkın piyasadaki varlığını daimi kılabilmesi için emekçilerin yedekleri, yani çocukları için gerekli olan maddeleri de içermek zorundadır" (*age*, s. 172). Burada birçok önemli tarihsel gelişme "geçştirilmektedir"; bu sorun, Barrett ve MacIntosh tarafından "The Family Wage" (*Capital and Class*, 11, 1980) çalışmalarında detaylıca tartışılmış ve erkek aile reisinin kapitalizmin normlarından biri olmadığına dikkat çekilmiştir.
- 60 Bu konuya tarihsel bir bakış için bkz. P. Corrigan ve D. Sayer, *The Great Arch: English State Formation as Cultural Revolution*, Londra ve New York, Basil Blackwell, 1985.
- 61 *Grundrisse*, s. 712.
- 62 *The German Ideology*, s. 31n.
- 63 *Age*, s. 42n.
- 64 Bkz. *age*, s. 51, 58, 135.
- 65 *Age*, s. 52. Marx'ın 1859 Önsöz'ünde Proudhon'a getirdiği eleştiriler ile On Sekiz Brumaire'in ikinci baskısındakileri karşılaştırın: David Fernbach (ed.), *Surveys from Exile*, Londra, Penguin, 1973, s. 144.
- 66 *The German Ideology*, s. 659-660.
- 67 *Age*.
- 68 *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*, s. 98.
- 69 1859 Önsöz.
- 70 David Fernbach, *Surveys from Exile*, s. 148.
- 71 1859 Önsöz.
- 72 *The German Ideology*, s. 92.
- 73 Ayrıca bkz. Derek Sayer, *Marx's Method*, s. 83 ve sonrası.
- 74 Bu yorumlamanın oturaklı bir savunusu için bkz. Cohen, *Karl Marx's Theory of History*.
- 75 *The German Ideology*, s. 41.
- 76 *Age*, s. 40n.
- 77 *Age*, s. 91.
- 78 *Age*, s. 319.
- 79 Bu meyanda bkz. *Capital*, Cilt 1, Bölüm 13 ve 14; *Theories of Surplus Value*, Bölüm I, Londra, Lawrence & Wishart, 1969, Addenda [Artı-Değer Teorileri,

- Sol Yay.]; *Grundrisse*, s. 706; özellikle bkz. "Results of the Immediate Process of Production", *Capital*, 1976 Penguin baskısı, Cilt 1, s. 1019-1038. İlgili pasajların çoğu Derek Sayer, *Marx's Method*, s. 83-87'de alıntılanmış ve tartışılmıştır.
- 80 *The German Ideology*, s. 46.
- 81 Age, s. 33-34. Yukarıda tartışılan 'soyut birey' temasından hareket eden Marx, insanların 'yalnızca bu olgu vasıtasıyla birbirleri ile bireyler olarak ilişki kuracak bir konum kazandıklarını' ekler.
- 82 Age, s. 90.
- 83 *Grundrisse*, s. 706.
- 84 Burada oldukça kısa bir şekilde özetlenen argümanların detaylı incelemesi için bkz. Derek Sayer, *Marx's Method* (1983 baskısı Sonsöz'ü de dahil olmak üzere).
- 85 Bkz. E. P. Thompson, *Poverty of Theory*.
- 86 *Capital*, Cilt 2, Londra, Lawrence & Wishart, 1967, s. 229.
- 87 1859 Önsöz.
- 88 *Capital*, Cilt 1, s. 79-80.
- 89 Bu meyanda bkz. *Capital*, Cilt 1, s. 77, 236 ve sonrası, 539-540, 568 ve sonrası; Cilt 3, s. 790 ve sonrası; *Theories of Surplus Value*, Kısım 3, Moskova, 1971, s. 484; *Wages, Price and Profit*, Pekin, FLP, 1973, s. 50-52 [Ücret, Fiyat ve Kâr, Evrensel Yay.].
- 90 *Capital*, Cilt 3, s. 313.
- 91 *Capital*, Cilt 1, s. 75.
- 92 Bkz. referans no. 84.
- 93 *Grundrisse*'de Giriş, s. 100 ve sonrası.
- 94 *Wage, Labour and Capital*, s. 28.
- 95 *Capital*, Cilt 3, s. 246.
- 96 Age, s. 814; ayrıca bkz. Cilt 1, s. 776.
- 97 *Capital*, Cilt 1, s. 169.
- 98 *Theories of Surplus Value*, Kısım 3, s. 275.
- 99 *Capital*, Cilt 1, Kısım 3 ve 4; ayrıca bkz. Kısım 8.
- 100 *Grundrisse*, s. 460-461.
- 101 *Capital*, Cilt 1, Kısım 8.
- 102 *The German Ideology*, s. 31.
- 103 E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, Londra, Penguin, 1969, s. 9-11 [*İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*, Birikim Yay.]. Buradaki maskülen dil ise maalesef talihsiz bir kullanım olmuştur [Yazarlar burada, İngilizce'de hem insanlar, hem de erkekler anlamı taşıyan *men* kelimesine gönderme yapmaktadır -çn.].

SONUÇ: TARTIŞMAYA AÇIK SORULAR

Dikkatimizi bir süre daha Karl Marx'a verelim. Marx'ın 1857 tarihli *Genel Giriş*'te açtığı ünlü tartışmalardan bir tanesi, bir diğer modern bilime, ekonomi-politiğe ait olan görünürde soyut temel kategorilerin tarihselliğini konu almaktadır.¹ Örneğin emek kavramı, belirli bir bakış açısı dahilinde 'toplumun tüm biçimleri için geçerli olan ve geriye takip edilemeyecek kadar antik kökenlere dayanan bir ilişkiyi ifade etmektedir'. İnsanların çalışıyor olmadığı bir yer ve zaman yoktur. Ancak, diye devam eder Marx, başka anlamda, "‘emek’, ‘gerçekte emek’, en saf ve basit hâliyle emek kategorisinin soyutlanması [...] yalnızca en modern toplumun kategorilerinden biri olursa pratikte bir geçerliliğe sahip olabilmektedir". Farklı somut çalışma biçimlerinin, salt emek gücü harcaması ekseninde soyut olarak eşitlenebilir hâle geldiği tek yer modern kapitalizmdir. Marx'a göre 'bu emek örneğinin bize anlattığı şey':

her ne kadar tüm çağlar için geçerli –ve bu geçerliliklerini sahip oldukları soyutluğa borçlu- olsalar da, bahsettiğimiz bu soyutlamanın özgül niteliğine sahip tüm soyut kategorilerin de bizzat tarihsel ilişkilerin bir ürünü oldukları ve geçerliliklerini ancak bu ilişkiler adına ve dahilinde kazanabildikleridir.

Bu anlamda 'insan anatomisinin, maymun anatomisinin anlaşılabilmesi için anahtar görevi gördüğüne' değinen Marx, ancak burjuva ekonomisi ile ekonomilerin tümünü ele alabilecek ve karşılaştırmalı olarak inceleyebilecek kadar soyut olan analitik kategorilerin geliştirilebilmiş olduğuna işaret eder.

Benzer gözlemlerin toplum kavramına yöneltilmesi de mümkündür. Tüm sosyolojik soyutlamalar arasında en geneli olması özelliği ele alınacak bir toplum kavramı, her yerdeki bireyleri birbirlerine bağlayan her neyse ondan ibaret olacaktır. Kavramın büründüğü bu biçimle oldukça soyut bir hâl aldığı, bireysel eylemin maksat dışı sonuç ve kalıntılarına ya da toplulaşmanın formel yapılarına indirgendiği su götürmezdir; Weber ve Simmel'in çalışmalarına göz gezdirildiğinde de sırasıyla benzer sonuçlara ulaşılabilir. Bu denli ileri bir soyutlamaya maruz bırakılan kavramın herhangi bir gerçek nesneye işaret edip etmediği tartışmalıdır. Ancak birinci bölümde ele aldığımız tartışmayı hatırlayacak olursak, toplumun soyut bir şekilde kavramsallaştırılabilmesi için *bürgerliche Gesellschaft*'in, yani piyasa toplumu, sivil toplum veya burjuva toplumunun somut bir eksenle ortaya çıkmış olması gerekmektedir. *Polis*'in Yunanlar için bir düşünce nesnesi olarak ortaya çıkışına benzer şekilde, bir genele hitap eden, bir kuramsal nesne niteliği taşıyan hâliyle *toplum*, ancak bu tarihsel şart sağlandığında gün ışığına çıkabilir.

Topluma bir kavram olarak yer vermeyenler de dahil olmak üzere, inceleme altına aldığımız hiçbir toplum kuramının, öne sürdükleri soyut ve evrensel nitelikli iddialara rağmen kökenlerini *bürgerliche Gesellschaft*'tan kurtaramadıkları açıktır. Bu nedenle, soyutlamanın kendisine dönmeden önce, bu görünürde soyut toplum kavramının ardında yatan somut sosyolojik ön kabulleri kısaca yeniden hatırlamakta fayda vardır. Sivil toplumun bıraktığı doğum izlerini, toplumu toplulaşmaya indirgeyen, biçimci nitelikleri en yüksek olan sosyolojilerde dahi görmek mümkündür (hatta bu izleri en bariz şekilde taşıyanların bu sosyolojiler olduğu da söylenebilir). Fikirler ve yaşam biçimleri arasında içsel bağların olduğu, yani Winch'in (veya Marx'ın) haklı çıktığı bir durum içerisinde bunun başka bir biçimde olabilmesi zordur. Weber'de eylemin ideal tiplerini ele alalım: Biçimsel rasyonnelliği en mükemmel noktaya ulaşmış eylem tipi, *Zweckrationalität* [amaç-ereklilik], bile, Weber'in kendisinin de farkında olduğu gibi, kapitalist piyasada kendi ideal önvarsayımına sahiptir.² Ancak buradan hareketle varılacak, belirgin bir çıkarım daha mevcuttur.

Siyasetin hem sol hem de sağ tarafından birçok gelenek toplum kavramına olumsuz bir anlam yüklemekte, farklı kavramların lehine

olacak birçok karşılaştırma içerisine sokmaktadır. İster geçmişteki gerçek veya imgesel biçimiyle, isterse de gelecekteki ideal hâliyle olsun, bu karşılaştırmalarda diğer taraf sıfatını en sık kazanan kavram topluluktur. Tönnies'in çalışmalarının ne derece yanlış okunduğuna baktığımızda, mevzubahis duruma ilişkin birçok şey kesinlik kazanacaktır. Buradaki asıl sorunun burjuva toplumundan kaynaklandığı görülmektedir. On sekizinci yüzyılda dahi *bürgerliche Gesellschaft*'ı açıkça onayan yalnızca birkaç adet sosyolojik yaklaşım mevcuttur; ne ironiktir ki, bu toplumun tarihsel kazanımlarını en hevesli şekilde aktaran da Marx'ın ta kendisidir. On dokuzuncu yüzyıl sosyolojilerinin çoğunda, insani mutluluk koşulları üzerine ahlaki ve siyasal düşünce üretiminin toplum kuramının ayrılmaz bir parçası haline geldiği görülebilir. Bu düşünce üretimi, daima toplumun yeniliği, *modern oluşu* bağlamında gerçekleşir –eski dünyanın baş aşağı durduğuna ve yeni, bilinmez bir şeyin korku veren doğuşuna dair ani bir farkındalık gelişir, (Benjamin'in deyişiyle) bir tehlike anında parlayıverir. Bu kuramlara gelen tepkileri tutuculuktan devrimcilığe, serbest fikirden uzlaşmacılığa değin uzanan bir yelpazeye oturtmak mümkündür. Her şekilde, Scheler'in toplumu dağılan toplulukların geride bıraktığı kalıntı olarak tanımlaması, Marx'ın yabancılaşmadan ('insanlar arasında para harici bir rabitanın yokluğundan') kurtulmak adına komünizmin daha yaygın bir bazda yeniden tesis edilmesi projesi, Weber'in inancını yitirmiş bu demir kafes benzeri dünya düzeni karşısında bireysel sorumluluk etiğini ısrarla vurgulaması, Durkheim'in moderniteye ahlaki bir boyut katma yönündeki canhıraş çabaları; aynı Comte, Saint-Simon ve Simmel'de olduğu gibi, tüm bu yaklaşımların adını koyamadıkları bir ısrardan mustarip oldukları açıkça görülebilmektedir. Toplumu bir sorun olarak görmektedirler.

Bu tutumun yirminci yüzyıldan, hatta daha net konuşmak gerekirse 1918 yılından itibaren değiştiği söylenebilir. Bu tarihle beraber, sosyoloji toplumsal sorunların varlığını benimsemesine ve incelemesine karşın toplumu bir sorun olarak görmekten vazgeçmiş, hatta toplum kavramının yanına bile yaklaşmamıştır. Bunun olası nedenlerini tartışmak cezbedici gelse de, bizim yetki alanımızın dışında kalmaktadır. Belki de modernitenin bir alışkanlık hâline gelmesi, hafıza ve tüm eski tezatların ortadan kalkması, *bürgerliche Gesellschaft*'in

“hayatın doğal, anlamı malum biçimlerini”³ bariz doğrular olarak göstermedeki başarısına işaret edilebilir; burada toplum artık ne heyecan verici, ne yeni ne de tehditkardır (tehditkarsa da Weber’in atfettiği gibi amansız değildir). Belki de cevap, mesleki sosyolojinin toplumla ilgili her sorgulamayı metafiziksel bir kategoriye havale eden bir bilim kavrayışı üzerinde temellenmiş olmasında aranmalıdır. Kesin olan tek şey ise sonuçtur.

Sosyologların ‘Sosyoloji nedir?’ sorusuna verdiği olağan cevap hâlen ‘toplum araştırmaları’ yönündedir. Ancak burada bir ikilem mevcuttur, zira yirminci yüzyıl sosyolojilerinin çoğunluğunda toplum araştırmalarına yer verilmemiştir. Yirminci yüzyıl, sosyolojinin toplumsal felsefeyle olan bağlarını ilk kez koparmasına, Comte, Durkheim, Marx, Weber, Simmel ve diğer “kurucuların” kendisine ayrı ayrı şekillerde biçtiği ampirik disiplin rolünü yalnızca uzaktan andırabilen bir hâl almasına sahne olmuştur. Toplum, modern sosyolojik zevklerle göre fazlasıyla büyük bir soyutlama olarak mimlenmiş hâldedir. İçinde bulunduğumuz bu durum öyle bir noktaya ulaşmıştır ki, tam teşekküllü bir toplum kuramı geliştirmek bir kenara, toplum kavramı üzerine düşünce üretmek dahi neredeyse çağdışı addedilmektedir (Roy Bhaskar’ın son dönem çalışmalarının örnek gösterilebileceği, sosyal bilimler felsefesinin üst düzey soyutlamaları hariç olmak üzere). Bu kitaba başlarken de belirttiğimiz üzere, *Vergesellschaftung* üzerine ortaya atılan düşüncelerden farklı olarak, doğrudan toplum kavramına odaklanan yaklaşımlara ulaşabilmek için on dokuzuncu yüzyılın kapanışından öncesine bakmamız gerekmektedir. Buna önemli istisnalar teşkil eden vakaların varlığından elbette ki söz edilebilir. Winch’in kaleme aldığı çalışmalar ve Frankfurt Okulu akla ilk gelenlerdir; bunun yanında Parsons, Berger, Luckmann ve güncel olarak Giddens’in çalışmalarında klasik yaklaşımlar eleştirel bir senteze tabi tutulmaktadır. Ne var ki, bu çalışmaların başlangıç noktası olarak klasizmin belirlenmiş olması da sunduğumuz iddiayı dolaylı olarak desteklemektedir. Toplum üzerine çalışmaların, yirminci yüzyıl sosyolojisi içerisinde ana kola dahil olmadığı söylenebilir. Sosyolojinin dikkati farklı, daha mütevazı hususlara kaymıştır.

O hâlde, ampirik kanıtlara bakıldığında ‘Sosyolojinin bir toplum kavramı üzerine temellendirilmesi zorunlu mudur?’ sorusuna olumlu

bir cevap vermenin zorluğu göze çarpacaktır. Sosyoloji, toplum olma-
dan da gayet işlev görebiliyor gibi görünmektedir. Hatta bu iddia bir
adım ileri götürülüp, disiplinin nihayet toplumun kendisi üzerine ya-
pılan (her türlü) verimsiz tahminlerden kurtulmasını ve gerçek insani
toplumlaşma vakalarının ampirik düzeyde incelenmesine odaklanma-
sını sağlayan bir sosyolojik bilgi düzeyine ulaşıldığı da söylenebilir.

Fakat bunlar elimizdeki konuyu tümüyle açıklayabilmek için ye-
terli midir? Bizce, hayır.

Bu kitap 'Toplum nedir?' sorusunu cevaplamaktan ziyade, bu
soruya getirilen cevaplar arasından birkaçını incelemek gayesiyle
kaleme alındı. Bununla beraber, bu sorunun şu ana değin olageldiği
üzere hemen bir kenara atılmasının yanlış olduğu yönünde bir iddi-
ası olduğu da söylenebilir. Bu iddiayı farklı nedenlere dayandırmak
mümkündür. Üçüncü bölümün son kısmında gösterdiğimiz üzere,
sosyoloji içerisine bir toplum kavramının yerleştirilmemesi, istenen
cevabın toplum kavramında yattığı birçok sorunun görmezden ge-
linmesi demektir; birçok 'eylem kuramı' benzer bir durumla karşı
karşıyadır. Görmezden gelinen bu sorunlar (ve toplumu müstesna
şekillerde cisimleştiren nosyonlar) ortadan kaybolmamakta, tarih
felsefesi kisvesine bürünerek örtük olarak yeniden su yüzüne çık-
makta ve toplumu ta en başta azletmiş olan düşünceler nazarında
dikkate değer bulunmayan sorulara, spekülatif cevaplar getirmek-
tedirler. Ayrıca dördüncü bölümde ele alınan görüşlerce vurgulanan
esas iddiayı, yani anlamlı bireysel eylem ve etkileşimlerin ancak
gerçekte varolan bir toplumun sağlayabileceği koşullar altında man-
tıkalsal olarak kavranabileceğini de unutmamak gerekir. Ayrıca, toplu-
mun bir kavram olarak mevcut olmadığı görüşlere getirilen bu içsel
eleştirilerin yanında, kavramı tartışmasız benimseyen kuramcıların,
özellikle de Durkheim'ın toplumun *kendine özgü gerçekliği*ne yöne-
lik öne sürdüğü pozitivist argümanlar da (Durkheim'ın toplum gö-
rüşüne karşı alınan duruştan bağımsız olarak) hesaba katılmalıdır.

Buradaki gibi bir incelemenin sağlayacağı fayda da burada orta-
ya çıkmaktadır. Zira 'Toplum nedir?' sorusunu bizzat cevaplayamasa
bile, hem sosyolojinin bu soruya yönelik bir cevap arayışına yeni-
den atılmakla ne kadar çok şey kazanacağına dikkat çekebilecek,

hem de cevap olarak kabul edilecek yaklaşımların ne gibi şartları karşılaması gerektiğini gösterebilecektir. Bu sonuçların bizzat taşıdıkları önem de büyüktür. Bir toplum kuramı geliştirmeyi reddeden bir sosyolojinin merkezî analitik sorunsalını, sorgulayacağı nesneyi, bir disiplin olarak temel aldığı dünyevi hususu yok saydığını öne sürüyorsak, burada ele alınan pozitivist toplum kuramlarının hiçbirini bütünüyle tatmin edici bulmadığımızı da eklememiz gerekir. Ancak hepsinin yabana atılamayacak özellikler taşıdığı da açıktır.

Bir toplum kavramının asgari düzeyde uygun addedilebilmesi için tanınması gerektiğini düşündüğümüz özelliklerden de kısaca bahsetmek isteriz. Uygun bir toplum kavramı, öncelikle toplumun aşkın gerçekliğini, bireyler karşısındaki nesnel konumunu tanımalı, ancak bu esnada toplumu cisimleştirmekten kaçınmalıdır. İkinci olarak toplumun fikirselliğini, bireyler arasında aktarılabilen anlayışlar, kurallar, anlamlar üzerinden oluşan niteliklerini benimsemeli, ancak yine bu esnada toplumu tamamıyla idealize etmemelidir. Üçüncü olarak ise toplumun maddi dayanaklarını insanın doğayla olan etkileşiminde bulması gerektiği öne sürülebilir; aynı zamanda, bu etkileşime bağlı (hatta bu etkileşime indirgenmesi dahi mümkün) olan tarihselliği de topluma atfetmeli, böylelikle toplumu ekonomik bir indirgemeciliğe hapsedmekten kaçınabilmelidir. Ayrıca uygun bir kuramdan toplumun moral niteliklerine, toplumdaki dahili farklılaşmaları yok etmeden ağırlık verebilmesi de beklenebilir. Burada ele aldığımız toplum kuramları arasından bu özelliklerin hepsinin tanındığı bir örnek bulunmamakla beraber, tüm bu kuramlarda bu özelliklerin bazılarını görmek mümkündür. Bir senteze gerek olduğu açıktır, ancak bu sentezle yan yana gelecek unsurların ne derece uyumlu olacağı belirsizdir.

Mevcut çalışmanın gösterdiği bir diğer ilgi çekici nokta, eldeki yaklaşımlar yakından incelendiğinde bu yaklaşımlara ilişkin basmakalıp yargıların bulanması, dağılması ve nihayetinde tamamıyla çözümlmesidir. Alan Dawe'un birini eylem, diğerini de yapı için tanımladığı 'iki sosyolojiye' işaret ettiği ünlü makalesinde de görüleceği gibi, bir ikilik yaratma yatkınlığı adeta gelenekselleşmiştir. Yakın döneme ait Marksist çalışmalar (örneğin Bhaskar) da aynı ikiliği kabul

etmekle beraber, tarihsel materyalizmin yapı-eylem zıtlığını çözüme ulaştırdığını öne sürmektedir. Ne var ki, durum gerçekte bundan çok daha karmaşıktır; bu çalışmanın en azından bunu gösterebilmekte başarılı olduğunu umut ediyoruz. Örneğin pozitivist duruşu nedeniyle Winch'in şiddetli (ve haklı) eleştirilerine hedef olan Durkheim'in öncüsü olduğu fikir olarak toplum kavramı, Winch'in bizzat ileri sürdüğü düşünceyle şaşırtıcı benzerlikler taşımaktadır. Winch ise kendi yaklaşımını doğrudan Weberyen eylem analizi geleneği içerisine konuştururken, yine bu geleneğin temel taşlarından olan yöntemsel bireyciliği reddetmektedir. Yaşam biçimleri ve somut nitelikler kazandırdıkları fikirler arasındaki ilişkilere dair açıklamalarından birçoğu *par excellence** materyalist Karl Marx'ın bu konudaki fikirleriyle benzer. Diğer yandan Marx da Durkheim'in mantık kategorilerinin toplumsal köken ve paradigmalarıyla ilgili görüşlerini öngörmüştür. Apel'in ve Habermas'ın iletişimin normatif ön kabulleri üzerine yaptıkları çalışmalar, Durkheim'in toplumu ahlaki bir düzen olarak ele aldığı düşünceye ait beklenmedik izler taşımaktadır. Toplum, hem Marx, hem Winch hem de Simmel'in çalışmalarında bir ilişkiler seti olarak kavramsallaştırılmıştır. Listeyi daha da uzatmak mümkündür.

Toplumsal doğası ve sosyolojiyle olan bağlantıları konusunu yeniden su yüzüne çıkarmaya gayretini gösterdiğimizde karşımıza bu ve bunun gibi birçok konu çıkmaktadır. Okurun 'toplum eziyetini' (Dahrendorf), 'toplumun kafa karıştıran yaşamını' (Simmel), 'insanlar arası karşılıklı eylemlerin ürününü' (Marx) yeniden düşünmesini sağladyysak, mütevazı gayemizi başarıyla yerine getirebilmişiz demektir.

REFERANSLAR

- 1 Karl Marx, *Grundrisse*, Londra, Penguin, 1973, s. 100-108 [*Grundrisse: Ekonomi Politikın Eleştirisi İçin Ön Çalışma*, Birikim Yay.].
- 2 Max Weber, *Economy and Society*, (ed. G. Roth ve C. Wittich), Berkeley, University of California Press, 1978, Cilt 1, s. 635 [*Ekonomi ve Toplum*, Yarin Yay.].
- 3 Karl Marx, *Capital*, Cilt 1, Londra, Lawrence & Wishart, 1970, s 75 [*Kapital*, Yordam Yay.].

* Latince, *mükemmel*, -çn.

ÖNERİLEN OKUMALAR

Aşağıdaki öneriler, büyük oranda kitapta tartışılan başlıca eserleri ve okuyucunun yararlı bulabileceği giriş niteliğindeki, önemli çalışmaların bazılarını göstermek için sıralanmıştır. Her bölümün sonundaki not kısmında daha ayrıntılı referanslar mevcuttur.

Burada Tartışılan Meseleler Üzerine Analitik İncelemeler Yürüten Eserlerden Bazıları:

- R. Bhaskar, *The Possibility of Naturalism*, Brighton, Harvester Press, 1979 (özellikle bkz. Bölüm 2) [*Naturalizmin Olanaklılığı*, Pratika Yay.].
- R. Keat ve J. Urry, *Social Theory as Science*, İkinci Basım, Londra ve Boston, Routledge, 1982.
- T. Benton, *Philosophical Foundations of the Three Sociologies*, London ve Boston, Routledge, 1977.
- W. Outhwaite, *Concept Formation in Social Science*, Londra ve Boston, Routledge, 1983.

Toplum Kavramlarına Giriş için bkz.:

- T. Campbell, *Seven Theories of Human Society*, Oxford, Oxford University Press, 1981.
- L. A. Coser, *Masters of Sociological Thought*, İkinci Basım, New York, Chicago, San Francisco ve Atlanta, Harcourt Brace Jovanovich, 1977.

Durkheim için bkz.:

- E. Durkheim, *The Rules of Sociological Method* (ed. Steven Lukes, çev.: W. D. Halls), Londra ve Basingstoke, Macmillan, 1982 [Sosyolojik Yöntemin Kuralları, Doğu Batı Yay.].
- R. N. Bellah (ed.), *Émile Durkheim on Morality and Society*, Chicago, University of Chicago Press, 1973.
- A. Giddens, *Émile Durkheim: Selected Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972.
- S. Lukes, *Émile Durkheim, His Life and Work*, Londra, Allen Lane, 1973.
- K. Thompson, *Émile Durkheim*, Chicester, Ellis Horwood ve Tavistock, 1982.
- K. Thompson, *Readings from Émile Durkheim*, Chicester, Ellis Horwood ve Tavistock, 1985.

Kayıp Kavram Olarak Toplum Kavramı için bkz.:

- K. H. Wolff (ed.), *Essays on Sociology, Philosophy and Aesthetics by Georg Simmel*, vd., Columbus, Ohio, Ohio State University Press, 1958 (özellikle bkz. 'The Problem of Sociology' ve 'How is Society Possible?' başlıklı makaleler).
- D. N. Levine (ed.), *Georg Simmel, On Individuality and Social Forms*, Chicago, University of Chicago Press, 1971.
- D. Frisby, *Georg Simmel*, Chicester, Ellis Horwood ve Tavistock, 1984.
- M. Weber, *Economy and Society* (ed. G. Roth ve C. Wittich), Berkeley, Los Angeles ve Londra, University of California Press, 1978 (özellikle bkz. Cilt 1, Bölüm 1) [Ekonomi ve Toplum, Yarın Yay.].
- T. Burger, *Max Weber's Theory of Concept Formation*, Durham, Kuzey Carolina, Duke University Press, 1976.
- A. Schutz, *The Phenomenology of the Social World* (çev.: G. Walsh ve F. Lehnert), Evanston, Northwestern University Press, 1967.

Bir Fikir ve İdeal Olarak Toplum için bkz.:

- E. Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, Londra, Allen & Unwin, 1915 [*Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, Ataç Yay.].
- P. Winch, *The Idea of a Social Science*, Londra, Routledge; New York, Humanities Press, 1958 [*Sosyal Bilim Düşüncesi ve Felsefe*, Vadi Yay.].
- K.-O. Apel, *Towards a Transformation of Philosophy* (çev.: G. Adey ve D. Frisby), Londra/Boston, Routledge, 1980.
- T. McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press; Cambridge, Polity, 1984.

İkinci Bir Doğa Olarak Toplum için bkz.:

- K. Marx ve F. Engels, *The German Ideology*, Londra, Lawrence & Wishart, 1965 [*Alman İdeolojisi*, Sol Yay.].
- K. Marx, *Early Writings* (Giriş, L. Coletti, çev.: R. Livingstone ve G. Benton), Harmondsworth, Penguin, 1975.
- T. Bottomore ve M. Rubel, *Karl Marx: Selected Writings in Sociology and Social Philosophy*, İkinci Basım, Harmondsworth, Penguin, 1963.
- D. Sayer, *Marx's Method*, İkinci Basım, Brighton, Harvester Press; New Jersey, Humanities Press, 1983.

Klasik Toplum Kuramına Getirilen Sentezler için bkz.:

- T. Parsons, *The Structure of Social Action*, New York, McGraw-Hill, 1937.
- P. Berger ve T. Luckmann, *The Social Construction of Reality*, New York, Doubleday, 1966.
- A. Giddens, *The Constitution of Society*, Cambridge, Polity, 1984 [*Toplumun Kuruluşu*, Bilim ve Sanat Yay.].

TOPLUM

Toplumu bir cevap olarak kullanmayı seviyoruz.
Ama bu kavramı gerçekten tanıyor, tanımlayabiliyor muyuz?

Elinizdeki kitabın çıkış noktası oldukça basit, bir o kadar da şaşırtıcı: Çağdaş sosyolojide, toplum kavramının konumu ve içeriğine yönelik bir fikir birliği mevcut değil. Öyle ki toplum, başat kuramsal pozisyonunu neredeyse kaybetmiş durumda. Bu kavramı tarihsel ve eleştirel bir seyir üzerinde takip eden Derek Sayer ve David Frisby, 'toplum bilimlerini' yeniden 'toplum' ekseninde tartışmanın önemine vurgu yapıyor.

Toplum, Antik Yunan'dan İskoç Aydınlanması'na, Durkheim, Simmel, Weber ve Marx gibi klasik kuramcılardan Eleştirel Kuram'a değin uzanan geniş bir yelpazeyi mercek altına alan, önemli bir başvuru kitabı.



978-605-4630-56-1

