

BORDO SİYAH

DÜNYA KLASİKLERİ - İNCELEME

ÉMILE DURKHEIM

SOSYOLOJİK  
YÖNTEMİN KURALLARI



**ÉMILE DURKHEIM**  
SOSYOLOJİK YÖNTEMİN KURALLARI

**TÜRKÇESİ**  
CENK SARAÇOĞLU

© **BORDO SİYAH KLASİK YAYINLAR**  
BASKI, 2004, İSTANBUL

**DİZİ TASARIMI**  
**KOORDİNASYON**  
H. HÜSEYİN ARIKAN

**DÜNYA KLASİKLERİ EDİTÖRÜ**  
VEYSEL ATAYMAN

**TÜRK KLASİKLERİ EDİTÖRÜ**  
KEMAL BEK

**ISBN**  
975-8688-88-X

**TREND YAYIN BASIM DAĞITIM**  
**REKLAM ORGANİZASYON**  
**SAN. TİC. LTD. ŞTİ.**

MRK.  
MERKEZ EFENDİ MAH.  
DAVUTPAŞA CD.  
İPEK İŞ MERKEZİ 6/3 9-22-23  
TOPKAPI/İSTANBUL  
ŞB.  
CAFERAĞA MAHALLESİ  
MÜHÜR DAR CADDESİ NO: 60/5  
81300 KADIKÖY/İSTANBUL  
TEL: (0216) 348 98 03 Pbx  
FAKS: (0216) 349 93 45

HUKUK SERVİSİ  
TEL: (0216) 348 99 18

**ÉMILE DURKHEIM**  
**SOSYOLOJİK**  
**YÖNTEMİN KURALLARI**

*TÜRKÇESİ: CENK SARAÇOĞLU*

BORDO  SİYAH

İNCELEME

## İÇİNDEKİLER

ÉMİLE DURKHEİM	-7-
ÇEVİRENİN ÖNSÖZÜ	-9-
BİRİNCİ BASKIYA ÖNSÖZ	-13-
İKİNCİ BASKIYA ÖNSÖZ	-19-
GİRİŞ	-41-

### BİRİNCİ BÖLÜM

TOPLUMSAL BİR OLGU NEDİR?	-47-
---------------------------	------

### İKİNCİ BÖLÜM

TOPLUMSAL OLGULARIN GÖZLEMLENMESİNE İLİŞKİN KURALLAR	-71-
--	------

### ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

NORMAL OLAN İLE PATOLOJİK OLANIN AYRIMINA İLİŞKİN KURALLAR	-123-
--	-------

### DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

TOPLUM TIPLERİNİN BELİRLENMESİNE İLİŞKİN KURALLAR	-169-
---	-------

## BEŞİNCİ BÖLÜM

TOPLUMSAL OLGULARIN  
AÇIKLANMASINA İLİŞKİN KURALLAR -191-

## ALTINCI BÖLÜM

SOSYOLOJİK KANITLAMAYA İLİŞKİN  
KURALLAR -245-

SONUÇ -269-

## ÉMILE DURKHEIM

(D. Nisan 1858, Épinal-Ö. 15 Kasım 1917, Paris, Fransa) Fransız Sosyolog. Kuramsal sosyolojiyi deneysel araştırmayla birleştirerek güçlü bir yöntembilim oluşturmuştur. Fransız sosyoloji okulunun kurucusu olarak kabul edilir.

Yoksul bir Yahudi ailesinin oğluydu. Louis-le-Grand Lisesi'nde çok başarılı bir öğrenci olan Durkheim, Fransa'nın en seçkin eğitim kurumlarından ünlü Yüksek Öğretmen Okulu'na (École Normale Supérieure) 1879'da girdi. Birçok Fransız düşünürü gibi, o da bilime, özellikle toplum bilimlerine ve köklü bir eğitim reformuna, toplumsal kopukluk ve değer yokluğundan kaynaklanan tehlikeleri önleyebilecek bir araç olarak bakıyordu. 1882-87 arasında Sens, Saint-Quentin ve Troyes devlet liselerinde felsefe öğretmenliği yaptı. 1887'de Bordeaux Üniversitesi'nde öğretim üyesi, daha sonra da aynı üniversitede profesör oldu ve 1902'ye kadar toplum felsefesi dersleri verdi.

Durkheim, çevresinde anominin hüküm sürdüğünü düşünüyor, bunu toplumsal değer yargılarının bulunmayışından kaynaklanan bir kişisel köksüzlük duygusu olarak tanımlıyordu. Maddi refah, toplumun dengesini sarsan bir hırs ve açgözlülük ortamı yaratmıştı. Durkheim, sosyolojik düşüncelerinin kaynaklarını ilk önce çok önemli bir çalışma olan doktora tezi *De la division du travail social*'de (1893; İçtimaî Taksim-i Amal, 1923) ve *Le Suicide*'de

(1897; İntihar 1987) dile getirdi. Durkheim'a göre teknolojinin gelişmesi ve makineleşme, eğer aile, okul, vb. kurumlar tarafından belli bir denetime tabi tutulmazlarsa, ahlaki ve toplumsal yapıları tehdit ederek, birtakım norm-dışı toplumsal formların ve bireysel eğilimlerin ortaya çıkmasına neden olabilir. İntihar, bireyin kültürüyle daha sıkı bütünleştiği ortamlarda daha az görülüyordu. Bu da, görünüşte sadece bireysel bir karar olan kendi yaşamına son vermenin, toplumsal güçler aracılığıyla açıklanabileceğini gösteriyordu. Durkheim'a ün ve nüfuz kazandıran çalışma, bilimsel bir titizlikle kendi sosyolojik yönteminin kurallarını açıkladığı *Règles de la méthode sociologique* (1895; Sosyolojik Yöntemin Kuralları, 1985) oldu. Dreyfus Olayı'nın o güne kadar uygarlık cilası altında gizlenmiş bir nefreti ve kan davasını, Yahudilere yönelik iftiralar eşliğinde göz önüne sermesi Durkheim'ın Dreyfus'un aklanması için yürütülen kampanyaya etkin bir şekilde katılmasını sağladı. Durkheim 1906'da Paris Üniversitesi'nde profesör oldu.

Bordeaux Üniversitesi'nde *L'Évolution Pédagogique en France* (Fransa'da Pedagojinin Evrimi) konusunda verdiği dersler ölümünden sonra 1938'de yayımlandı. Bu eser bugün de Fransız eğitimi üzerine en çok bilgi içeren ve en yansız kitaplardan biri olma özelliğini korumaktadır. Son yıllarındaki diğer önemli eseri Avustralya'daki totem sistemini ele alan *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*'dü (1915; Din Hayatının İptidai Şekilleri, 1923). Durkheim Kasım 1917'de öldü.

### **Türkiye'de basılan diğer kitapları**

*Ahlaksal Terbiye* (1938), *Ahlak ve Hukuk Kaide-leri Hakkında Dersler* (1947) *Meslek Ahlakı* (1949, 1962) *Ceza Evriminin İki Kanunu* (1966).

## ÇEVİRENİN ÖNSÖZÜ

Durkheim, toplum incelemesi ve çözümlemesine bir bilim niteliği kazandırmanın koşullarını, dolayısıyla yöntemini aradığı bu temel koyucu çalışmada, toplumun kendine özgü bir bilgi nesnesi ('şey') oluşturduğu anlayışından yola çıkıyor. Durkheim bu bağlamda, kullanılabilecek kavram setlerini ve bunların akla dayalı bir zeminde işlenmesini mümkün kılacak yöntemsel işlemleri tanımlamaya girişir. Bu 'yeni' bilimin kendine özgü çerçevesini çizerken, onun karakteristik yanlarını, dolayısıyla da öteki bilimlerle farklılıklarını belirlemeye çalışır. Bu doğrultuda sosyolojiyi, psikolojiden, felsefeden, tarihten ve öteki bilimlerden ve onların epistemolojik yöntemlerinden ayıran karakteristik yanlarını öne çıkarma çabasına girişir. Toplumu çözümlenebilir bir nesne ('şey') olarak ele alan bilimi öteki bilimlerden ayırma çabası giderek çalışmanın programını oluşturur.

Bu doğrultuda 'toplumbilim' yaptıkları iddiasını taşıyan Comte, Spencer gibi düşünürler ile kendi arasındaki farklılığı belirlemesi de kaçınılmazlaşan Durkheim, adı geçen düşünürleri toplum çözümlemesinin gerektirdiği yöntemle sahip olmakla, toplumsal olguları farklı disiplinlere özgü kavrayışlarla ele almakla eleştirip burada ortaya çıkan eklektizme işaret eder.

Durkheim'in bu çalışmada ortaya koyduğu kurallar, bir yandan toplumbilimin alanını belirlerken



bir yandan da bu alana el atacak araştırmacının uyması gereken ilkler özelliğine bürünür.

Metin bir çeviri nesnesi ve süreci olarak karşımıza değişik düzlemlerde sorunlar çıkarttı. Özellikle *notion*; *idée* gibi metinde belli anlamlarla kullanılmakla birlikte birbirini sık sık içeren, sınırlarını çizmenin mümkün olmadığı çok sayıda kavram ve terimi fazla zorlamamaya gayret ettik. Özellikle bir kavramsallık durumu, kavram anlayışı, kavrayış hallerini içeren *nosyon*'u koruduk. Ama asıl nesne, süreç, hatta konu, nesnel olgu, nesnel var olma vb. anlamlarına gelen 'şey' kavramını, Durkheim yöntemine 'yorumlar' ekleme, onun toplumu görüş ve kavrayış haline müdahale olacağı endişesiyle açılımlarına yer vermeden kullandık.

**SOSYOLOJİK  
YÖNTEMİN KURALLARI**

## BİRİNCİ BASKIYA ÖNSÖZ

Bugün toplumsal olguları bilimsel bir yolla incelemek o kadar az alışıldık bir şeydir ki, bu kitabın bilimsel çerçevesinin içerdiği kimi önermeler okuyucuya garip gelebilir. Fakat, toplumlar bilimi diye bir şeyin varlığını kabul ediyorsak, bu toplumlar biliminin salt geleneksel önyargıların yeniden yorumlanmasından ibaret olmasını bekleyemeyiz. Toplumları bilimsel bir çerçevede inceleyecek çalışmaların, toplumsal olguları sıradan insanlardan daha farklı bir gözle görmemizi sağlaması gerekir; çünkü her bilim gibi toplumların biliminin de amacı aslında toplumca kabul görmüş kimi yerleşik görüşleri az ya da çok altüst edebilecek buluşlar yapmaktır. Bu bakımdan, diğer bütün bilim alanlarında olduğu gibi sosyoloji alanında da ortak kanı dediğimiz, herkesçe kabul edilmiş makul görünen görüşlere bir açıklayıcı güç atfedilmeyecekse, araştırmalarını yöntemsel bir tutarlılık içinde yaptığını varsaydığımız bir sosyoloğun, araştırmaları sonucunda elde ettiği ortak kanıya aykırı bazı sonuçlardan ürkmemesi gerekir. Paradoksların peşinden gitmek nasıl sofistliğin bir işareti ise olguların paradokslar dayattığı noktada bu paradokslardan kaçmak da bilimde cesarettten ve inançtan yoksun bir düşünüş tarzının belirtisidir.

Ne yazık ki, toplum bilimlerinde bilimselliği ortak kanıdan üstün tutma kuralını tutarlı bir biçimde uygulamak bu kuralı ilkece ve teorik düzlemde

kabul etmekten daha zordur. Çünkü, toplumsal olgular hakkında verdiğimiz hükümler ortak kanının izlerini öylesine yoğun taşır ki, toplumca kabul edilmiş bu kanaatler bütünü, yani ortak kanıyı, sosyolojik tartışmaların dışında tutmak o kadar da kolay değildir. Ortak kanının etkisinden sıyrıldığımızı inandığımız anlarda bile aslında ona ait yargılar farkında olmadan bizi kuşatıvermiştir. Bu kuşatmadan kurtulabilmek için okuyucumuzun şu özel uygulamayı aklından çıkarmaması ve sürdürülebilir kılması gerekiyor: Bize oldukça tanıdık ve doğru gelen kimi düşünme biçimlerinin aslında bilimsel düşünceye aykırı ve bilimsellik için kabul edilemez olabileceğine her zaman ihtimal vermeliyiz. İşte ancak bu yolla ilk izlenimlerin veya ortak kanının yanıltıcılığına karşı önlemimizi alabiliriz. Örneğin bir okuyucumuz bu bahsettiğimiz ilk izlenimlerin etkisine hiçbir direnç göstermeden yenik düşmüşse, bizim bu kitapta yazdıklarımız hakkında bizi anlamadan bir yargıya varmasını doğal karşılamak gerek. Örneğin, böyle bir okuyucunun, sırf suç gerçeğini normal bir sosyolojik olgu olarak ele almamıza bakarak bizi suçlu meşrulaştırmakla itham etmesi pek muhtemeldir. Gelgelelim böyle bir ithamda bulunulmuş olması halinde, oldukça çocukça bir şey yapılmış olacaktır. Çünkü, günümüz toplumlarında bir suç işlendiğinde onu cezalandırmak ne kadar normal karşılanıyorsa suçun varlığı da en az o kadar normal karşılanmalıdır. Suçları önlemeye dönük bastırıcı bir kurumsal mekanizmanın varlığı en az suçun varlığı kadar genelgeçer bir olgudur ve toplum huzurunun sağlanması açısından biri diğerinden daha az hayati önem taşımaz. Suç gibi bir olgunun varlığı, her bir bireyin aynı düzeyde bir vicdani duyarlılığa sahip olmasını gerektirirdi ki, bu daha sonra açıklayacağımız nedenlerden ötürü arzu edilen bir şey olmadığı

gibi zaten mümkün de değildir. Gelgelelim, suçu bastıran bir sistemin var olmaması için de toplumun ahlaki değerlerindeki homojenliğin ortadan kalkmış olması [yani ahlaki değerlerin birbiriyle bağdaşmadığı bir durumun ortaya çıkması] gerekirdi ve bu da bizzat toplumun var olması gerçeğinin kendisiyle bağdaşmayan bir olgudur. Gerek suçun gerek suçu bastıran mekanizmaların bir toplumda varlığının zorunlu ve kaçınılmaz olduğunu göz önüne almayıp, suçu sadece tiksiniyecek ve nefret edilecek bir olgu olarak görüp buradan yola çıkan ortak kanı, suçun derhal ortadan kaldırılmasını istemek gibi yanlış bir sonuca ulaşır. Basite indirgenmiş bu düşünce tarzı, iğrenç, tiksindirici şeylerin bile belli yararlarından ötürü var olduklarını görmeyi imkânsızlaştırır. Oysa, bir şeyin kötü veya istenilemez olmasıyla varlığının gene de yararlı olması arasında bir çelişki yoktur. Bizim hem tiksindirici bulup hem de vücudumuz için son derece yararlı ve zorunlu olduğunu bildiğimiz bedensel faaliyetlerimiz hiç mi yok? Acı çekmekten kim nefret etmez? Elbette, insanlar hiç tanımadıkları, özelliklerini ve işlevlerini bilmedikleri bazı şeylerle karşılaştıklarında yaratık görmüş hissine kapılırlar. Halbuki, bir şeyin varlığının normalliğiyle onun uyandırdığı tiksindirici duygular bir arada bulunabilen şeylerdir. Nasıl acı, o kadar nefret edildiği halde normal bir olguysa, suç da ne kadar nefret edilirse edilsin, normal bir toplumsal olgudur.<sup>1</sup> Bu bakımdan bizim yöntemimiz

---

1 Burada şöyle bir itirazın ortaya çıkması mümkündür: Eğer sağlık birtakım tiksindirici öğeler içeriyorsa ve tiksindirmesi bakımından bunlar zararlıysa nasıl bunlar bedeninin davranışının asli amacı olabiliyor. Burada, aslında bir çelişki yoktur. Bir şey her ne kadar yarattığı bazı sonuçlarla zararlı olsa da diğer başka şeylerin etkisiyle, yararlı ve hatta varlığımızı sürdürmemiz için vazgeçilmez olabilir. Bir şeyin ortaya çıkardığı zararlı etkiler ilişkiye geçtiği karşıt birtakım mekanizmalar tarafından

devrim yaratacak yeni bir yöntem değildir. Tam tersine, yöntemimizin, insanın iradi eyleminin toplumsal olguların doğasını, bunlar mahiyetçe ne kadar esnek olurlarsa olsunlar, büsbütün değiştiremeyeceğini savunması bakımından tutucu olduğu bile söylenebilir. Ne var ki, toplumsal olguları, birtakım diyalektik hilelerle altüst ederek bir anda olduğundan büsbütün farklı biçimlere sokulabilecek düşünsel ilişkiler olarak gören anlayış bizim tutucu yaklaşımımızla karşılaştırıldığında ne kadar da tehlikelidir!

Bunun yanı sıra toplumca alışıldık olan şey, toplumsal hayatın, bazı idealleştirilmiş kavramların mantıksal gelişmesiyle açıklanması olduğundan, kolektif evrimin, kavramların evrimi olmayıp, birtakım nesnel koşullara bağlı olduğunu savunan yöntemi-miz kolaycı ve kaba olmakla da suçlanabilir. Hatta bu yöntemi benimseyenlere materyalist yaftası yapıştırılabilir. Fakat biz bu yöntemi benimseyenlerin tam tersi niteliklere sahip olduğunu düşünüyoruz. Spiritüalizmin özünü, aslında, psişik bir fenomenin doğrudan organik bir fenomenden türetilmeyeceği ilkesi oluşturmaz mı? Bizim yöntemimiz de aslında bu ilkenin toplumsal olgulara kısmen uygulanmasından başka bir şey değildir. Spiritüalistler psikolo-

---

düzenli olarak etkisiz hale getiriliyorsa bu şey artık zararlı olmaktan çıkıp yararlı hale gelmiştir. Fakat bu şey kendi kendine ve diğer şeylerden bağımsız olarak düşünüldüğünde tiksindirici olmaya devam etmektedir, çünkü sahip olduğu potansiyel tehlike ancak bahsettiğimiz karşıt güçlerin etkinliğiyle bastırılabilir. Suç olgusunu da aynı mantıkla düşünebiliriz. Bir cezalandırma sistemi düzenli olarak işleyebiliyorsa, cezanın ortaya çıkaracağı toplumsal zararları da yok etmiş olur. Bu bakımdan, içerdiği potansiyel tehlike hayata geçmediği takdirde suç toplumsal hayatın temel koşullarıyla pozitif bir ilişki içinde var olur. Tabii ki suçun zararlarının etkisizleştirilmiş olması bizi ona karşı hissedilen nefretin yersiz bir nefret olduğu noktasına götürmemelidir.

İnflu alanını biyolojinin alanından nasıl ayırıyorlar-  
na, bizler de psikolojinin alanını toplumsalın alanın-  
dan öyle ayırıyoruz. Onlar gibi biz de daha karmaşık  
olanı daha basit olan açısından açıklamayı reddedi-  
yoruz. Ama bütün bu benzerliklere rağmen ne spiri-  
tüalist ne de materyalist nitelemesi bizi tam olarak  
ilade ediyor. Kabul edebileceğimiz tek niteleme ras-  
yonalist nitelemesidir. Aslında bizim temel amacı-  
mız, bilimsel rasyonalizmin alanını insan davranış-  
larını da kapsayacak sınırlara kadar genişletmektir.  
Bunu, insan davranışının, geçmişin ışığında neden-  
sonuç ilişkileriyle açıklanabileceğini ve bu neden-  
sonuç ilişkilerinin de gelecek için bir eylem kılavuzu  
oluşturabileceğini göstererek yapmak istiyoruz. Biz-  
de pozitivism olarak adlandırılan şey aslında bu ras-  
yonalizmin bir ürününden başka bir şey değildir.<sup>1</sup>  
Olguları irrasyonel addetmediği müddetçe kimse,  
onları açıklamak ya da yönlendirmek için bu olgula-  
rın önüne geçip onları aşmaya kalkışmaz. Olgular  
tamamıyla anlaşılabilir netliktelerse, hem bilim  
hem de pratik için tek başlarına yeterlidirler: Bilim  
için yeterlidirler, çünkü bilimsel düşüncede onların  
varlığının nedenlerini kendilerinin dışında aramanın  
bir anlamı yoktur; pratik için de yeterlidirler, çünkü  
bizzat kendi yararlılıkları kendi varlıklarının nedeni-  
dir. Bu bakımdan, bütün bu söylediklerimiz ışığın-  
da, bizce, özellikle mistisizmin yeniden canlanma  
içine girdiği şu dönemde, bu kitapta yapılmak iste-  
nen şeyler, her ne kadar içlerinden kimileri belirli  
noktalarda bizden farklı düşünüyorlarsa da, gelece-  
ğin akılda olduğuna inanan insanların hepsince  
kaygı duyulmadan, sempatiyle karşılanabilir ve za-  
ten karşılanmalıdır da.

Émile Durkheim

---

1 Yani, bu bakımdan, bu pozitivism Comte ve Spencer'in  
pozitif metafiziğiyle karıştırılmamalıdır.

## İKİNCİ BASKIYA ÖNSÖZ

Bu kitap, ilk yayımlandığı zamanlarda, oldukça canlı tartışmalara yol açmıştı. Yerleşik fikirler, sarımsıya uğramışlarcasına öyle kuvvetli bir direnç gösterdiler ki, bir ara sesimizi duyurmamız neredeyse imkânsızlaştı. Kendimizi en açık seçik biçimde ifade etmiş olduğumuz noktalarda bile, bizimle hiçbir ortak yönü olmayan görüşler gereksiz yere bize mal edildi ve bize ait olmayan bu görüşlerin çürütülmesi sonucu bizim gerçek fikirlerimizin de çürütüldüğüne inanıldı. Hem toplumsal bilincin hem de bireysel bilincin bizim için hiçbir şekilde tözsel olmadığını, bu olguların sadece az veya çok sistemleştirilmiş 'sui generis' fenomenlerin bir toplamı olduğunu düşündüğümüzü defalarca söylediğimiz halde, realist ve ontolojik düşünce içinde bulunmakla suçlandık. Toplumsal hayatın tamamıyla temsillerden oluştuğunu açık bir biçimde ifade etmemize ve bunu çeşitli yollarla yinelememize rağmen, zihin faktörünü sosyolojiden çıkarıp atmakla suçlandık. Bazen eleştiriler o kadar ileri gitti ki, kesinlikle ortadan kalktığı düşünülebilecek tartışma biçimleri yeniden canlandırıldı. Öyle ki, örneğin, aslında bizim önermiş olmadığımız kimi fikirler sırf "bizim ilkelerimize uyduğu" gerekçesiyle bize atfedildi. Halbuki, tartışma konusu edilen sistemlerin keyfi biçimde inşa edilmesine, daha sonra da bu sistemlerin hiçbir zorluk çekilmeden fikren yenilgiye uğratılmasına



olanak tanıyan böyle bir yöntemin doğuracağı tehlikeleri deneyim bize çoktan göstermiştir.

O günden bu yana fikirlerimize gösterilen direncin gittikçe zayıfladığını iddia ederken kendimizi kandırdığımızı düşünmüyoruz. Fakat, hâlâ itiraz edilmekte olan önermelerimiz bulunmaktadır. Fakat, bu oldukça faydalı eleştirilere şaşırıyor veya onlardan yakınıyor değiliz; çünkü önermelerimizin gelecekte yeniden gözden geçirileceği açıktır. Zaten sınırlı olması kaçınılmaz kişisel bir pratiği özetleyen bu önermeler, toplumsal gerçeklik hakkında daha geniş ve daha derinlikli deneyimler edinilince zorunlu olarak evrim geçireceklerdir. Üstelik, yöntemler söz konusu olduğunda bir yöntemi ilelebet kullanmak mümkün değildir; çünkü bilim ilerledikçe kullanılan yöntemler de değişikliğe uğrarlar. Son yıllarda, bütün karşı çıkmalara rağmen, nesnel, özgül ve yöntemsel bir sosyoloji davası gittikçe daha da rağbet kazandı. Şüphesiz, *L'année sociologique*'nin (Sosyoloji Yıllığı)\* kurulması böyle bir sonucun elde edilmesine oldukça katkıda bulundu. *L'année sociologique*, bilimin bütün alanlarını aynı anda kucakladığından, sosyolojinin ne olması gerektiğini ve ne olabileceğini bize herhangi bir özel alana yönelik yayından çok daha iyi hissettirebildi. Böylelikle, sosyolojinin genel felsefenin bir dalı olarak kalmaya mahkûm olmadığı ve onun yozlaşarak salt bir bilgeliğe dönüşmeden de olguların ayrıntılarına nüfuz edebileceği görülmüş oldu. Bu yüzden, çalışma arkadaşlarımızın coşkusuna ve özverisine ne kadar teşekkür etsek azdır; olgular üzerinden yaptığımız böyle bir tanıtlamaya onlar olmadan teşebbüs edemezdik ve bundan sonra da onların sayesinde buna teşebbüs edebileceğiz.

---

\* 1898'de E. Durkheim'in kurduğu dergi. Hâlâ yayınlanıyor.

Haluk, bu yönde bir ilerlemenin gerçekleştiği ne kadar doğruysa da geçmişteki yanlış anlamaların ve kafa karışıklıklarının tamamıyla ortadan kalktığını söyleyemeyiz. Bu yüzden de, daha önce yaptığımız açıklamalara yenilerini eklemek, bazı eleştirilere yanıt vermek ve bazı noktalara daha da açıklık kazandırmak için bu ikinci baskıyı önemli bir fırsat olarak görüyoruz.

## I

Toplumsal olguların (zihnin dışındaki) şeyler olarak ele alınmasına salık veren önermemiz -yani yöntemimizin bizzat temelini teşkil eden önermemi çok itirazlara yol açan önermelerden biridir. Toplumsal dünyanın gerçekliklerini dışsal dünyanın gerçeklikleri içinde eritmemiz oldukça paradoksal ve utanılması gereken bir şey olarak addedildi. Halbuki, bu durum, bizim ne yapmaya çalıştığımızın anlamının ve bundan doğabilecek sonuçların tamamen yanlış anlaşılmasından kaynaklanıyordu. Toplumsal dünyanın gerçekliklerini dışsal dünyanın gerçekliklerinin içinde eritirken bizim amacımız, varoluşun yüksek formlarını, onun aşağı formlarına indirgemek değil, tam tersine alt düzeydeki varoluş formlarının gerçeklik derecesinin yukarıdaki varoluş formlarına en azından eşit olduğunu iddia etmektir. Aslında, biz toplumsal olguların maddi şeyler olduklarını değil, onların başka bir biçimde de olsa, en az maddi şeyler kadar 'şey' (nesnel) olma özelliğini taşıdıklarını söylüyoruz.

Gerçekten de biz, 'şey' ile neyi kastediyoruz? Dışarıdan bilinen ile içeriden (zihinden) bilinen birbirlerine nasıl karşıtsalar, 'şey' ile fikir de birbirlerine öyle karşıttırlar. Anlama yoluyla öylece nüfuz edemeyeceğimiz her bilgi nesnesi 'şeydir.' Basit bir dü-

şünsel analiz süreci ile bir fikir olarak yeterli düzeyde kavramsallaştırmamız mümkün olmayan; ancak gözlem ve deney yoluyla, en dışadönük ve en doğrudan erişilebilir özelliklerinden yola çıkıp en az görünür ve en derin özelliklerine ulaşma imkânımız bulunan, yeni zihnin içinde kalarak, anlamaya gücümüzün yetmeyeceği her nesne 'şeydir.' Bu bakımdan, belirli bir olgu çeşidini şeyler olarak ele almamız, onları gerçeğin şu ya da bu kategorisi içine soktuğumuz anlamına değil de, onları belirli bir zihinsel tavırla *gözlemlediğimiz* (ç.) anlamına gelir. Bu anlayış, (toplum gibi -ç) belirli türdeki bilgi nesnelere üzerinde, onların ne oldukları hakkında hiçbir bilgi sahibi olunmadığı, onların hem niteleyici özelliklerinin hem de bağımlı oldukları meçhul nedenlerin en derinlikli içebakışla bile keşfedilemeyeceği ilkesini kabul ederek bir çalışma yürütmek demektir.

Bu önermemiz, insanla ilgili bilimlerde ve her şeyden önce sosyolojide hâlâ kabul edilmemiş olarak kalsaydı, bir paradoks olmaktan da öteye bir tekerlemeye dönüşebilirdi. Gerçekten de, belki matematiğin ele aldığı nesnelere dışında her bilgi nesnesi bu (metodolojik yönden bakıldığında -ç.) bir şeydir. Matematiğin nesnelere en basitinden en karmaşığına, biz bizzat kendimiz inşa ettiğimizden, onların ne olduğunu bilmemiz için kendi içimize bakmamız ve onların ortaya çıktığı zihinsel süreci içsel olarak analiz etmemiz yeterli olacaktır. Buna karşılık zihnimizin dışındaki olguları ele alıyorsak, bunları bilimsel bir biçimde inceleme girişiminde bulunduğumuzda bunlar, bizim için zorunlu olarak bilinmeyen, hakkında (doğrudan zihin yoluyla -ç) hiçbir fikir sahibi olmadığımız 'şeyler'dir. Çünkü, hayatımızın akışı içinde onlar hakkında sahip olduğumuz tasavvurlar, yöntemsiz ve eleştirel olmayan bir şekilde oluştuğundan, bilimsel herhangi bir değerden

yoksundurlar ve bu yüzden de bir kenara atılmalıdırlar. Bireysel psikolojinin olguları böyle bir mahiyete sahiptir ve bu yüzden de bu durum göz önünde bulundurularak ele alınmalıdırlar. Aslında, her ne kadar tanım itibarıyla bu olgular bizde içsel olarak bulunsalar da, onlar hakkında sahip olduğumuz bilinç onların ne iç yapısını ne de kökenini ele verebilir. Bilincimiz, bu olguları bizim bir noktaya kadar bilmemizi sağlayabilir; ki zaten bu da duyularımızın bize ışık veya ısı, ses veya elektrik hakkında verdiği bilgiler gibidir. Bilincimiz bize bu olgular hakkında açık ve net nosyonlar veya açıklayıcı kavramlar değil, karmakarışık, geçici ve öznel izlenimler iletir. Bu yüzyılda, -temel kurah zihinsel olguları dışarıdan, yani şeyler olarak analiz etmek olan- nesnel bir psikolojinin kurulmasının nedeni de işte tam budur. Bu durum, toplumsal olgular için belki daha da büyük önem taşır; çünkü bilinç toplumsal olguları bilme hususunda kendi varoluşunu bilme hususunda olduğundan daha yetkin olamaz.<sup>1</sup> Bu noktada bize, toplumsal olgular bizzat biz insanların eseri olduğundan, onları nasıl oluşturduğumuzu ve onlara nasıl şekil verdiğimizi anlayabilmemiz için sadece kendimizin bilincinde olmamızın yeteceği şeklinde bir itiraz getirilebilir. Ne var ki toplumsal kurumların çoğu bize hazır bir şekilde önceki kuşaklardan aktarılmışlardır ve onların biçime kavuşmasında bizim hiçbir payımız yoktur. Bu bakımdan, onları ortaya çıkaran nedenleri kendi içimize (zihnimize; bilincimize -ç.) yönelerek keşfet-

---

1 Görülüyor ki, bu önermeyi kabul etmek için toplumsal yaşamın tasavvurlar haricinde hiçbir şeyi içermediğini söylemeye gerek yoktur. Bunun için, ister bireysel, ister kolektif olsun, tasavvurların üzerlerinde bilimsel bir çalışma yürütmenin ancak bu tasavvurların nesnel bir biçimde ele alınmaları durumunda mümkün olduğunu ortaya koymak yeterlidir.

memiz mümkün değildir. Üstelik, onların üretimine bir ölçüde katkıda bulunmuş olsak bile, bizi belirli bir eylem biçimine yönelten nedenleri ve eylemimizin mahiyetini ancak oldukça karışık ve hatta oldukça muğlak bir biçimde algılayabiliriz. Öyle ki, salt kişisel adımlarımız söz konusu olduğunda bile, bizi yönlendiren nispeten basit güdülerin ne olduğu hakkındaki fikirlerimiz doğru olmayabilir. Örneğin, gerçekte bencilce davrandığımız halde, çıkar gözetmez olduğumuza; sevgiyle hareket ettiğimiz halde bizi yönlendiren şeyin nefret duyguları olduğuna; akıldışı önyarguların kölesi olduğumuz halde mantığımızla hareket ettiğimizi vb. sanabilir; bunlara inanabiliriz. Kendimize ait duyguların ve davranışların tam bir bilgisine erişemediğimiz bir durumda, kolektif eylemleri doğuran, daha karmaşık düzeydeki nedenleri açıkça sezme yetisine nasıl sahip olabiliriz? Her bir bireyin bu kolektif eylemlerin oluşmasındaki payı ölçülemeyecek kadar küçüktür; bizimle birlikte bunların oluşumuna katkıda bulunan, işbirliği içinde bulunduğumuz birçok insan vardır ve bunların her birinin bilincinde olup biteni bütünüyle kavramamız olanaksızdır.

Bu bakımdan, bizim kuralımız, varoluşun esas, derindeki öğeleri hakkında herhangi bir metafizik anlayışı veya spekülasyonu içermemektedir. Bizim kuralımızın gerektirdiği bilimsel tavır, fizikçilerin, kimyacıların ve fizyologların bilimsel alanın keşfedilmemiş bir alanına yönelirken içinde buldukları zihinsel durumu sosyologların da benimsemesini şart koşar. Sosyolog, toplumsal dünyanın içine girerken, bir bilinmezin içine girdiğinin bilincinde olmalıdır ve kendini, henüz tespit edilmemiş olan yasalar tarafından yönlendirilen olguların arasında hissetmelidir. Tıpkı, biyoloji henüz gelişmemişken hayatın yasalarının henüz belirsiz olması gibi bir

durumdur bu. Bu yüzden de kendisini şaşırtacak ve ezberini bozacak keşifler yapmaya hazırlıklı olmalıdır. Ne var ki, sosyoloji, bugün bu derecedeki bir entelektüel olgunluk düzlemine erişmekten uzaktır. Fiziksel doğa üzerinde çalışan bir bilim adamı, bu doğanın karşısına çıkardığı ve aşmakta büyük güçlük çektiği dirençleri çok yakından hissederken, sosyoloğun, aklın doğrudan kavrayabileceği netlikte, hakkındaki en karmaşık soruların bile rahatlıkla çözülebileceği kolaylıktaki şeyler ile uğraştığı düşünülür. Fakat, sosyoloji disiplininin bugünkü durumunda, devlet veya aile, mülkiyet hakları veya sözleşme, ceza ve sorumluluk gibi (ilişkileri kapsayan) en önemli toplumsal kurumların mahiyetini tam olarak bilmiyoruz. Öyle ki, onların bağımlı oldukları nedenler, yerine getirdiği işlevler ve onların gelişim yasaları hakkında hiçbir bilimiz bulunmamaktadır. Sadece belirli noktalarda, bunların üzerindeki sis perdesini çok hafif aralar gibi oluyoruz. Durum böyleyken, bu bilgisizliğin ve bu zorlukların ne kadar az farkında olduğunu görmek için sosyoloji adına üretilmiş olan çalışmalara şöyle bir göz atmak yeterli olacaktır. Öyle ki, bu çalışmalara bakıldığında sadece, her çeşit sorun hakkında ahkâm kesmenin zorunlu olarak addedildiğini değil, aynı zamanda birkaç cümle veya birkaç sayfa yazı ile en karmaşık fenomenlerin özüne nüfuz edildiğine inanıldığını görüyoruz. Bu durum, bu gibi teorilerin, böyle bir çırpıda kavranması olanaksız olguları değil de yazarın araştırmasına henüz başlamadan önce konu hakkında edindiği kavrayışları ifade ettiğini gösteriyor. Şüphesiz, kolektif pratiklerin ne olduğu veya ne olması gerektiği hakkında oluşturulan düşünceler, bu pratiklerin gelişmesini şekillendiren bir etkidir. Fakat, bu düşüncelerin kendilerinin uygun bir şekilde sapt-

nabilmesi için dışarıdan incelenmeleri gerekir. Çünkü önemli olan, herhangi bir bireyin kişisel olarak belirli bir kurumu nasıl tasavvur ettiğini değil de, toplumun bu kurum hakkında nasıl bir kavrayışa sahip olduğunu bilmektir. Bu kolektif kavrayış, esasen toplumsal olarak etkin olan tek kavrayıştır. Fakat, bu kavrayışın nasıl olduğunu sadece bir iç gözlemle bilmek olanaksızdır; çünkü o herhangi birimizde tam haliyle mevcut değildir. Öyleyse, bu kolektif kavrayışları açığa çıkaran bazı dışadönük işaretler bulmamız gerekir. Üstelik, bu kavrayışlar yoktan var olan şeyler değildirler. Onların bizzat kendileri, bazı dışsal nedenlerin sonucudurlar ve onların gelecekte oynayacakları rolün önemini anlamak açısından bu nedenlerin neler olduğunu bilmek önemlidir. Bu yüzden, ne üzerine çalışılıyor olunursa olunsun, yine aynı yöntemle başvurmak kaçınılmazdır.

## II

En az bir önceki kadar şiddetli tartışmalara yol açmış başka bir önermemiz de toplumsal fenomenlerin bireylerin dışında olduğunu iddia eden önermedir. Bugün ise, bireysel hayatın olguları ile kolektif hayatın olgularının bir dereceye kadar farklı mahiyette olduğu birçok kişi tarafından kabul görmüştür. Bu konuda her ne kadar tam bir ittifak olmasa da oldukça yaygın bir anlaşma noktasına doğru gidilmeye başlandığı söylenebilir. Sosyolojinin belirli bir özgüllüğe sahip olduğunu yadsıyan sosyologlara artık pek rastlayamıyoruz. Fakat, toplumun sadece bireylerden oluştuğu için,<sup>1</sup> genel ka-

1 Üstelik, bu önerme sadece kısmen doğrudur. Yalnızca bireyler değil, aynı zamanda etkenler de toplumdaki bütünleştirici öğeleri teşkil ederler. Doğru olan, bireylerin toplumdaki tek etkin öğeler olmalarıdır.

ni, toplumsal hayatın bireysel bilinçten başka bir dayanağı olmadığı doğrultusundadır. Aksi halde, toplumsal hayatın havada asılı kalmasının, boşlukta sallanmasının kaçınılmaz olduğu düşünülür.

Ne var ki, toplumsal olguların kendilerine özgü olduğu iddiası, sosyolojide kabul edilemez addedilirken, benzer bir iddia doğanın diğer alanlarında kolaylıkla kabul edilmektedir. Belirli türlerde öğeler birleştiklerinde, bunun bir sonucu olarak yeni bir fenomenin oluşması sağlanıyorsa, bu fenomenin, öğelerin her birinin içinde değil de, bu öğelerin birleşmesiyle oluşan kendiliğın içinde kavranması gerekmektedir. Canlı hücrenin sadece kimyasal parçacıklardan oluşması gibi, toplum da sadece bireylerden oluşur. Fakat öte yandan, hayatın karakteristik fenomenlerinin hidrojen, oksijen, karbon ve azot atomlarının içinde (ayrı ayrı) yer almasının olanaksız olduğu da açıktır. Canlıların hareketleri nasıl olur da canlı olmayan elementlerin bağrında meydana gelebilirler? Ayrıca, canlı organizmanın biyolojik özellikleri nasıl olur da bu elementlerin her birinde somutlanabilirler? Bu özelliklerin her bir elementte bulunması mümkün değildir, çünkü bu elementler farklı mahiyettedirler. Örneğin, karbonla azot aynı şey değildirler ve bu yüzden de aynı özelliklere sahip olamazlar ve aynı rolü oynayamazlar. Hayatın her görünümünün, onun temel özelliklerinin her birinin, farklı farklı atomlarda somutlandığı iddiasını kabul etmek de aynı derecede olanaksızdır. Hayat bu şekilde parçalarına ayrılmaz. O tek bir bütündür ve ancak onun bütünlüğü içindeki canlı özdek onun temeli olabilir. O, parçalarda değil, bütündedir. Kendini besleyen ve kendini yeniden üreten, yani yaşayan şey, hücrenin cansız parçacıkları değil, hücrenin bizzat ve yalnızca kendisidir. Ve hayat hakkında söylediğimiz bu şey-



lerin tümü, mümkün olan bütün sentezler için de doğrudur. Tuncun katılığı onu oluşturan ve hepsi de yumuşak ve bükülebilir cisimler olan bakırda, kalayda, kurşunda bulunmaz. Bu katılık, bunların karışımının oluşturduğu bütünde ortaya çıkar. Suyun akışkanlığı, can vericiliği ve diğer başka özellikleri onu oluşturan iki gazda değil, bu iki gazın bir araya gelerek oluşturduğu kompleks özdeğin içindedir.

Şimdi gelin bu ilkeyi sosyolojiye uygulayalım. Eğer, kabul edildiği gibi, her toplumu oluşturan 'sui generis' bir sentez tek tek bilinçlerde olandan farklı yeni fenomenlerin oluşmasına yol açıyorsa, bu özgül olguların, toplumu oluşturan üyelerin tek tek bilinçlerinde değil, toplumun kendisinin içinde bulunduğunu kabul etmek gerekir. Bu bakımdan, aynı, hayatın özgül özelliklerinin canlı organizmayı meydana getiren kimyasal maddelerin dışında olması gibi, bu olgular da bireylerin bilincinin dışında yer alırlar. Bütüne ait olguların onu oluşturan tikel öğelerin içinde eritildiğini kabul etmek çelişkiye düşmek anlamına gelecektir; çünkü bütüne ait olgular tanım itibarıyla onu oluşturan öğelerin içerdiğinden daha başka bir şey içermektedir. Bütün bunlar aynı zamanda, birey aklının bilimi olan psikoloji ile sosyoloji arasında yaptığımız ayrımı da haklı çıkarmaktadır. Toplumsal olgular, psişik olgulardan yalnızca nitelikçe ayrılmazlar; onların, aynı zamanda, kendine özgü dayanakları vardır ve bu bakımdan da psişik olgularla aynı ortam içinde evrime uğramazlar ve aynı koşullara bağımlı değildirler. Bu, toplumsal olguların belirli bir anlamda psişik olgular olmadıklarını ileri sürdüğümüz anlamına gelmemektedir. Keza, toplumsal olgular da düşünüş ve eyleyiş biçimlerinden oluşur. Fakat, kolektif bilincin hallerinin bireysel bilinçlerin halle-

rinden farklı bir mahiyet taşıdığı, bunların farklı tür bir tasavvur olduğu da kabul edilmelidir. Toplulukların zihniyeti ile bireylerin zihniyeti birbirinden farklıdır ve toplulukların zihniyeti kendine özgü yasalara sahiptir. Bu bakımdan, aralarındaki ilişki ne olursa olsun, psikoloji ile sosyoloji, herhangi iki ayrı bilimin birbirinden ayrı olabileceği kadar birbirinden ayrıdırlar.

Böyle olmakla birlikte, bu noktada, argümanımıza belki biraz daha ışık tutacak bir ayırım yapmak yerinde olacaktır.

Toplumsal hayatın içeriğinin sadece psikolojik etkenlerle, yani bireysel bilinç durumlarıyla açıklanamayacağı olabildiğince açık gözüküyor. Gerçekten de, kolektif tasavvurların ifade ettiği şey, grubun, kendisini etkileyen nesnelere ile ilişki içindeyken kendisini nasıl algıladığıdır. Bu noktada, topluluğun yapısı bireyin yapısından farklıdır ve onu etkileyecek olan şeyler de bireyi etkileyen şeylerden farklı bir mahiyet taşırlar. Ne aynı özneyi ne de aynı nesneyi ifade eden farklı tasavvurlar aynı nedenlere bağlı olamazlar. Toplumun kendisini ve onu çevreleyen dünyayı nasıl algıladığını anlamak için göz önünde bulundurulması gereken şey, bireylerin doğası değil toplumların doğasıdır. Toplumun kendi kendisini algılamakta kullandığı semboller toplumun doğasına göre değişir. Örneğin, şayet, toplum kendisini, ona adını veren bir hayvandan türemiş gibi algılıyorsa, bu, bu toplumun klan adı verilen özel topluluklardan oluştuğunun bir işaretidir. Bu topluluk kendisini hayvan yerine insandan türemiş gibi algılamaya başladığı noktada klanın doğasını değiştirdiğini söyleyebiliriz. Eğer toplum, bu iki türeyiş kavrayışının dışındaki bir tanrısallığa bağımlı olduğu sanısına kapılıyor ve başka tanrısallıklar tahayyül ediyorsa, bunun nedeni

kendisini meydana getiren yerel ve ailesel toplulukların yoğunlaşma ve birleşme eğilimi içine girmiş olması ve tanrılar pantheon'unun gösterdiği bütünleşme derecesinin, toplumun aynı anda erişmiş olduğu bütünleşme derecesine tekabül etmesidir. Eğer toplum belirli davranış biçimlerini ayıplıyorsa, bunun sebebi bu davranış biçimlerinin toplumun temel birtakım duygularını rencide etmesidir ve bu duygular da, aynı bireyin duygularının onun fiziksel tabiatıyla ve zihinsel yapısıyla ilişkili olması gibi, toplumun yapısıyla ilişkilidir. Bu bakımdan, bireysel psikoloji, hakkındaki bütün sırları çözdüğümüzde bile bu toplumsal soruların herhangi birisine çözüm bulmuş olmayız; çünkü bu sorular, bireysel psikolojinin, hakkında hiçbir fikir sahibi olmayacağı olgular kategorisine girerler.

Ama (disiplinler arasındaki -ç.) bu mahiyet farklılığı bir kez kabul edildikten sonra gerek bireysel tasavvurların gerekse kolektif tasavvurların, sırf her ikisi de tasavvur olduklarından birbirlerine benzeyip benzemedikleri ve bu bakımdan da bazı ortak soyut kuralların bu iki alan için de geçerli olup olmadığı sorulabilir. Mitler, halk efsaneleri, her türlü dinsel anlayış, ahlaki inanışlar vb., bireysel gerçeklikten farklı bir gerçekliği ifade ederler. Fakat yine de, bunların birbirlerini çekme ve itme, birbirleriyle birleşme ve birbirlerinden ayrılma tarzları, içeriklerinden bağımsız olarak, sırf genel olarak hepsinin de tasavvurlardan ibaret olma nitelikleriyle ilişkili olabilir. Bu bakımdan, bunlar her ne kadar farklı bir biçimde oluşturulmuş olsalar da karşılıklı ilişkileri içinde, tıpkı duyguların, imgelelerin ve fikirlerin bireyde oynadıkları tarzda bir rol oynayabilirler. Örneğin, neyin tasavvur ediliyor olduğundan bağımsız olarak, yakınlık ve benzerliğin, karşıtlıkların veya mantıksal zıtlıkların benzer rol-

leri oynadıklarına inanılmaz mı? Bu noktada, böylelikle, bireysel psikoloji ile sosyoloji için ortak bir zemin oluşturabilecek tamamıyla biçimsel bir psikolojinin alanına girilmiş olur. Bazı kimselerin bu iki bilimi birbirinden kesin bir biçimde ayırmaya tereddütlü bir şekilde yaklaşmalarının nedeni de belki budur.

Doğrusunu söylemek gerekirse, bizim bugünkü bilgi düzeyimiz düşünülduğünde, bu şekilde ortaya atılan bir soruya kategorik bir yanıt verilemez. Gerçekten de, bireysel fikirlerin birbirleriyle ilişkilendirme tarzı hakkında bütün bildiğimiz, fikirlerin birleşmesi yasaları adı verilen oldukça genel ve muğlak birkaç önermeyle sınırlandırılabilir. Fikirlerin kolektif oluşumuna dair yasalara gelince, bunlar hakkında hiçbir şey bilmemekteyiz. Bu yasaları belirleme göreviyle karşı karşıya olan sosyal psikoloji ise, herhangi bir tanımlanmış nesnesi olmayan, değişken ve belirsiz her türlü genel soruyu kapsayan bir alandan başka bir şey değildir. Yapılması gereken şey, mitolojik temaların, efsanelerin ve halk geleneklerinin karşılaştırılması suretiyle, toplumsal tasavvurların birbirlerini nasıl çekip, nasıl dışladıklarını ve birbirleriyle nasıl kaynaşıp birbirlerinden nasıl ayrıştıklarını vb. araştırmaktır. Bu noktada, her ne kadar, bu sorun, araştırmaların dikkatini çekiyorsa da, sorunun henüz üstesinden gelindiği söylenemez. Bu yasaların bazıları keşfedilmemiş olarak kaldığı müddetçe bunların bireysel psikolojinin yasalarının bir tekrarıdır ibaret olup olmadığını kesin olarak bilmek şüphesiz mümkün değildir.

Fakat, her ne kadar kesin olmasa da, en azından muhtemeldir ki, bu iki tür yasa arasında eğer gerçekten de benzerlikler varsa, bunlar arasındaki farklılıklar da, bu benzerlikler kadar belirgindir.

Gerçekten de, tasavvurları oluşturan maddenin, bu tasavvurların değişik ilişkilene biçimleri üzerinde herhangi bir etkiye sahip olmadığını iddia etmek pek akla yatkın gözüküyor. Psikologların, zaman zaman, düşünce ve kavramların birleşme yasalarından, bunlar bütün değişik bireysel tasavvur türleri bakımından aynıymış gibi söz ettikleri biliniyor. Ama bunun doğru olmadığı apaçık ortadadır: Ne imgelerin ilişkilene biçimi ile duyuların ilişkilene biçimi, ne de kavramların ilişkilene tarzı ile imgelerin ilişkilene tarzı birbirlerinin aynıdır. Eğer psikoloji daha ileri bir düzeyde olsaydı, şüphesiz, zihinsel durumların her kategorisinin kendine ait, özgün biçimsel yasalarını gösterirdi. Bunu kabul ediyorsak, öncelikle şunu da kabul etmek gerekir ki, toplumsal düşünüşün kendine ait yasaları, bizzat düşünüşün kendisi gibi bu alana özgü yasalardır. Aslında, bu olgu kategorileri açığa çıkarıldığı zaman, bu karakteristik özgünlüğün farkında olmak zor olmayacaktır. Gerçekten de, bizim bireysel düşünüşümüze aykırı bir şekilde, dinsel anlayışların (ki bunlar temelde kolektiftirler) birbirleriyle kaynaşma veya birbirlerinden ayrışma tarzlarının birbirlerine dönüşerek, birtakım çelişkin bileşiklere yol açmasının bize oldukça garip gelmesinin sebebi de bu değil midir? Bu yüzden, sanıldığı gibi, zihnin toplumsal hallerine ilişkin belirli yasalar, gerçekten de, psikologlar tarafından saptanan belirli yasaları andırıyorsa, bunun sebebi toplumsala ilişkin yasaların, psikolojiye ilişkin yasaların özel bir biçimi olması değildir. Bunun sebebi daha ziyade, bu ikisi arasında kesinlikle önemli olan farklılıkların yanı sıra şimdilik bilinmeyen fakat, soyutlama yoluyla ortaya çıkarılabilecek birtakım benzerliklerin olmasıdır. Bu durum sosyolojinin, hiçbir şekilde, psikolojiye ait şu veya bu önermeyi,

toplumsal olgulara uygulamak üzere, basitçe ve yalın olarak ödünç alamaması gerektiği anlamına gelir. Kolektif düşünce üzerinde, kendi özdeğine sahip, ona özel olan bir şeylerin bulunduğu kabul edilerek, kendinde bir şey olarak ve kendisi için çalışma yürütülmelidir ve kolektif düşüncenin bireysel düşüncelere nereye kadar benzediğini keşfetme görevi geleceğe bırakılmalıdır. Çünkü bu sorun, bilimsel sosyolojinin alanına dahil olmayan, genel felsefenin ve soyut mantığın ilgilenmesi gereken bir sorundur.<sup>1</sup>

### III

Şimdi, kitabın birinci bölümünde toplumsal olgular üzerine yaptığımız tanımlama hakkında birkaç söz söyleyerek tartışmamızı noktalayalım. Biz toplumsal olguları, birey bilinci üzerinde baskıcı bir etkiye sahip olmaya muktedir olmalarıyla ayırt edilebilen eyleyiş veya düşünüş tarzlarından oluşan şeyler olarak kavramsallaştırmaktayız. Bu tanımlama ile ilgili üzerinde durmamız gereken bir kafa karışıklığı ortaya çıkmıştır.

Sosyolojinin konularına felsefi düşünce biçimlerini uygulamak o kadar yaygın ve karşı konulmaz bir alışkanlıktır ki, bu başlangıç tanımımız, çoğu kez, bir 'toplumsal olgu felsefesi' olarak ele alındı. Tarde'in toplumsal fenomenleri taklit kavramıyla açıklaması gibi bizim de toplumsal fenomenleri baskı kavramıyla açıkladığımız düşünöldü. Oysa böyle bir amacımız bulunmadığı gibi her türlü yönetme

---

1 Bu bakış açısından, olgular üzerinde dışarıdan bir çalışmanın zorunlu olduğunun nasıl aşikâr hale geldiğini açıklamaya gerek yoktur, çünkü bu olgular, bizim dışımızda gerçekleşen ve bilincimizin iç fenomenleri hakkında verdiği bulanık algılar kadar bile haklarında bir algıya sahip olmadığımız sentezlerin sonucunda oluşurlar.

doğrudan aykırı olan böyle bir açıklamanın bize mal edilebileceği aklımızın ucundan bile geçmemiştir. Bizim yapmak istediğimiz şey, sosyoloji disiplininin elde ettiği sonuçları felsefi bir görüş ortaya atarak, buradan ele almak ve yakalamak değil, bilim adamının toplumsal olguları nerede araması gerektiği ve toplumsal olguları diğer şeyler ile karıştırmaması için, bilimin ele alması gereken olguların, birtakım dışadönük belirtilerle anlamının mümkün olduğunu göstermekten ibarettir. Amaçladığımız şey, kapsayıcı bir sezgisellikle felsefeyi ve sosyolojiyi kaynaştırmak değil, araştırma alanının sınırlarını mümkün olduğunca net bir biçimde çizmektir. Bu bakımdan, bu tanımın toplumsal olgunun bütün veçhelerini ifade etmediği ve böylelikle de mümkün olan tek tanım olmadığı suçlamasını kabul edebiliriz. Gerçekten de, toplumsal olgunun farklı farklı yollarla karakterize edilebilir olmasında anlaşılacak bir şey yoktur; çünkü onun sadece tek bir karakteristik, tamamen kendine özgü özelliğe sahip olması için ortada bir neden yoktur.<sup>1</sup> Burada önem-

---

1 Toplumsal olguya atfettiğimiz zorlayıcı güç olma özelliği, onun bütünlüğünün sadece küçük bir kısmını oluşturur. Ancak toplumsal olgu, aynı derecede, bunun tam tersi bir özellik de gösterebilir. Çünkü kurumlar kendilerini bize dayatırlarken, biz de onlara tutunmak durumunda kalırız. Öyle ki, onlar bize birtakım zorunluluklar dayatırlar, yine de biz onlardan hoşnut kalırız; bizi baskı altına alırlar, biz onların bu türlü işleyişinden memnun kalırız. Bu antitez, iki ayrı görünümü ifade eden fakat her ikisi de gerçek olan, ahlak felsefecilerinin iyilik ile ödev arasında var olduğunu düşündükleri antitezle özdeştir. Belki de, üzerimizde bu ikili etkiyi bırakmayan ve üstelik görünüş itibarıyla çelişkili olmayan kolektif pratikler yoktur. Eğer biz bu olguları, onların hem konuyla ilgili olan hem de olmayan bu özel bağlantıyla açıklamamışsak, bunun nedeni sadece bu bağlantının kendisini dışadönük birtakım işaretler yoluyla kavranabilir kılmamasıdır. İyilik ödevine göre daha içsel ve daha gizli bir şeyler taşır ve bu bakımdan da ödevden daha az somuttur.

li olan şey, kişinin kafasındaki amaca en uygun görünen özgül özelliği seçmesidir. Hatta, farklı koşullar altında, aynı anda birden fazla ölçütün de kullanılabilmesi mümkündür. Bunun sosyoloji için bazen zorunlu olabileceğini bizzat kendimiz kabul etmiştik (bkz. s.58). Biz, henüz sadece bir başlangıç tanımı yapmaya çalıştığımızdan, gerekli olan tek şey, ele alınan özelliklerin dolaysızca seçilebilir ve araştırmadan önce belirginleştirilebilir olabilmesidir.

Zaman zaman, bizim kendi tanımımıza karşı öne sürülen tanımlarda da bu koşul yerine getirilmemektedir. Örneğin, toplumsal olgunun, “toplumun içinde ve toplum tarafından üretilen” veya “topluluğu herhangi bir şekilde ilgilendiren ve etkileyen” her şey olduğu söylenmiştir. Fakat bir olgunun nedeninin toplum olup olmadığı ya da aynı olgunun toplumsal birtakım sonuçlar doğurup doğurmadığı, bu konuda ileri düzeyde bir bilgi sahibi olunmaksızın bilinemez. Bu yüzden, bu tür tanımlamalar araştırma nesnesinin, araştırma başlamadan önce belirlenmesini sağlayamazlar. Bu tanımlamaları kullanabilmek için, toplumsal olgular üzerine yürütülen çalışmaların zaten hayli ileriye gitmiş olması ve sonuç olarak da söz konusu olguların tespit edilmesini sağlayacak başka araçların halihazırda keşfedilmiş olması gerekir.

Yaptığımız tanımı kimileri çok dar olmakla eleştirirken, kimileri de onu aşırı geniş olmakla ve neredeyse var olan bütün gerçekliği içermekle eleştirmektedir. Gerçekten de, her türlü fiziksel ortamın, etkisi altındaki bütün varlıklar üzerinde bir baskı uyguladığı, çünkü bu varlıkların, bu ortamlara belirli ölçüde uymak zorunda oldukları söylenmiştir. Ama fiziksel ortamı, ahlaki ortamdan ayıran farklılıkların hepsi aynı zamanda baskı'nın bu iki biçimi



arasında da mevcuttur. Bir veya birden fazla oluşumun başka oluşumlar, hatta başka iradeler üzerinde uyguladığı baskı ile topluluk bilincinin, üyelerin bilinci üzerinde uyguladığı baskı birbiriyle karıştırılmamalıdır. Sadece toplumsal baskıya özgü olan şey, onun, belirli molekül oluşumlarının sertliğinden değil, belirli tasavvurlara yüklenmiş saygınlıktan kaynaklanmasıdır. Bireysel ya da kalıtsal alışkanlıkların da bazı bakımlardan aynı özelliği taşıdığı doğrudur. Onlar da bizi kuşatarak bize birtakım inanç ve pratikleri dayatırlar. Fakat onlar tamamıyla bizim içimizde olduklarından bizi içeriden kuşatırlar. Tersine, toplumsal inançlar ve pratikler ise, bize dışarıdan hükmederler; bu yüzden, bireysel ya da kalıtsal alışkanlıkların üzerimizde sahip oldukları etkiyle, toplumsal inanç ve pratiklerin etkisi nitelikçe birbirinden farklıdır.

Üstelik, başka doğal fenomenlerin, farklı biçimler altında bizzat toplumsal olgunun ayırt edici ve tanımlayıcı niteliğini arz ettiği görüldüğünde buna şaşırılmamalıdır. Bu benzerlik, her ikisinin de gerçek şeyler olmasından kaynaklanır. Çünkü gerçek olan her şeyin, kendisini hissedilir kılan, hesaba katılması gereken ve hiçbir zaman tümüyle aşındırılmayan bir doğası vardır. Ve toplumsal baskı'nın kavranışında özsel olan asıl şey de budur. Çünkü, baskı kavramıyla kastedilen şey, kolektif eyleyiş ve düşünüş biçimlerinin o an için bu biçimlere uymakta olan bireylerin dışında bir varoluşa sahip olmasıdır. Yani bunlar, kendilerine ait bir varoluşa sahip 'şeylerdir'. Birey, onları halihazırda biçimlenmiş olarak bulur ve onların varlığını sonlandırmaya veya olduklarından farklı bir biçim almasına tek başına sebep olamaz. Bu yüzden birey istese de istemese de onları göz önünde bulundurmamak durumdadır ve bunlar bir toplumun, üyeleri üzerin-

de sahip olduğu maddi ve ahlaki üstünlüğe çeşitli derecelerde katkıda bulunmakta olduklarından bireyin bunları değişikliğe uğratması (her ne kadar imkânsız olduğunu söylemesek de) oldukça zordur. Bireyin bu kolektif olguların yaratımına katkıda bulunduğu şüphe duyulmayacak kadar açıktır. Fakat, bir toplumsal olgunun varlık kazanabilmesi için, hiç değilse birkaç bireyin birbirleriyle etkileşim içinde bulunması ve bu etkileşimin sonucunda ortaya çıkacak ilişkilenenin yeni bir ürünün ortaya çıkmasını sağlaması gerekir. Bu sentez (bilinçlerin çoğulluğunun işin içine girmesi dolayısıyla) her birimizin dışında cereyan ettiğinden, kaçınılmaz olarak, ayrı ayrı ele alınması gereken her bir bireyden bağımsız olan belirli eyleyiş ve belirli muhakeme biçimlerini billurlaştırma ve onları bizim dışımızda kurumsallaştırma yönünde bir etkide bulunur. Başka bir yerde de işaret edildiği gibi,<sup>1</sup> gerçekte anlamı biraz genişletildiği takdirde, bu özel varoluş biçimini çok iyi ifade eden bir sözcük vardır: Bu sözcük 'kurum' sözcüğüdür. Aslında, bu sözcüğü anlamını tahrif etmeksizin kolektivite tarafından inşa edilmiş tüm inançlar ve davranış biçimleri olarak tanımlamak mümkündür. Bu durumda sosyoloji de kurumların ve onların kökenlerinin ve işlevlerinin bilimi olarak tanımlanabilir.<sup>2</sup>

---

1 Bkz. Sosyoloji maddesi, Fauconnet ve Mauss, *Grande Encyclopedie*'de basıldı.

2 Her ne kadar inanç ve pratikler, bize böyle dışarıdan nüfuz etseler de, bu bizim onları edilgen bir şekilde edindiğimiz ve onların herhangi bir değişikliğe uğramasına sebebiyet vermediğimiz anlamına gelmez. Kolektif kurumlar üzerinde düşünmek ve kendimizi onların içinde eritmekle onları bireyselleştirmiş ve onlara az veya çok kendi kişisel damgamızı basmış oluruz. Bu bakımdan, duyular dünyası üzerinde düşünürken, her birimiz ona kendi tarzımızda bir renk katmış oluruz. Farklı insanlar aynı fiziksel ortama farklı şekilde uyum sağlayabilirler. Her birimizin belirli ölçüde kendi ahlak anlayı-

Bu kitabın yol açtığı diğer itirazlara dönmeyi anlamsız buluyoruz, çünkü bunlar can ahı herhangi bir noktaya değinmemektedirler. Yöntemimizin genel çerçevesi, toplum tiplerini sınıflandırmak veya normal olanı patolojik olandan ayırmak için seçilen işlemlere bağlı değildir. Zaten, kitabımızın bu bölümlerine yönelik itirazların kökeninde itirazı yapanların bizim temel ilkemizi yani toplumsal olguların nesnel bir gerçekliğe sahip olduğu ilkesini ya hiç kabul etmemesi ya da birtakım şerhler koyarak kabul etmesi vardır. Demek ki, her şey bu ilkeye dayanmakta ve eninde sonunda onda odaklanmaktadır. Bizim bu ilkeyi, her türlü ikincil problemlerden ayırıp bu önsözle yeniden vurgulamamızın yararlı olacağını düşünmemizin sebebi de budur. Ve bu ilkeye böyle bir üstünlük atfetmekle sosyolojik geleceğe sadık kaldığımızı kesinlikle inanıyoruz: Çünkü her şeyden önce sosyoloji bir disiplin olarak bu anlayıştan doğmaktadır. Gerçekten de, toplumsal fenomenlerin, maddi şeyler olmasalar bile üzerlerinde çalışılması gereken gerçek şeyler olduğunu idrak etmeden, bu bilimin doğması imkânsızlaşır. Toplumsal fenomenlerin ne olduğunu araştırmanın yerinde bir iş olacağını kabul etmek için, onların tanımlanmaya müsait bir varoluşa sahip olduklarını, varoluş biçimlerinin sabit olduğunu, bireysel keyfiliğinden bağımsız ve zorunlu ilişkilerin kaynağı olma gibi bir özelliğe sahip olduklarını anlamak zorunlu-

---

şını, kendi dinini ve kendi tekniklerini yaratmasının sebebi de budur. Her toplumsal uyum biçimi, olabilecek bütün bireysel varyasyonlara sahip olabilir. Fakat, şu da bir gerçektir ki, toplumsal olarak geçerli varyasyonlar alanı sınırlıdır. Herhangi bir sapmanın kolaylıkla suç olarak nitelenebileceği ahlaki ve dinsel fenomenlerde bu varyasyon alanı oldukça sınırlıyken, ekonomik yaşamı ilgilendiren konularda daha geniştir. Ne var ki, ekonomik yaşamda da, aşılması mümkün olmayan bir sınırla karşılaşılması kaçınılmazdır.

dır. Bu bakımdan, sosyoloji tarihi, basitçe, bu anlayışı tanımlamanın, ona derinlik kazandırmanın ve onun gerektirdiği bütün sonuçları işlemenin tarihidir. Fakat, bu yönde gerçekleşmiş büyük ilerlemelerle rağmen, bu çalışmanın da bize göstereceği şekilde başka alanlarda olduğu gibi, sosyoloji alanında da bilimin yolunu kesen insan-merkezci varsayımların çok sayıda kalıntısı hâlâ varlığını sürdürmektedir. İnsan, toplumsal düzen üzerinde sahip olduğunu sandığı ve kendisine atfettiği sınırsız güçten vazgeçmeye yanaşmamaktadır. Bununla birlikte, insana öyle gelmektedir ki, eğer kolektif biçimler gerçekten de varsalar, insan bu kolektif biçimleri değiştirmeye gücü yetmediğinden, ona zorunlu olarak tabi olmak durumundadır. Onu bunların varlığını yadsımaya iten şey de budur. Halbuki, insanın süregelen deneyimleri, insanın sahip olduğunu sandığı bu hayali iktidar konumunun, yani onun hoşnutlukla avunduğu bu yanılsamanın aslında onun için bir zaaf olduğunu ve onun şeyler üzerindeki gerçek saltanatının ancak bu şeylerin kendilerine ait bir doğası olduğunu kabul ettiğinde ve 'şeylerin' ne olduğunu bizzat kendilerinden öğrenmeye kalktığında kurulabileceğini göstermiştir. Bilimin bütün alanlarından uzaklaştırılan bu insanın, 'şeylerin' hâkimi olduğuna dair acması önyargı, inatla sosyolojideki varlığını sürdürmektedir. Bu bakımdan, bilimimizi bu önyargıdan kurtarmaktan daha acil bir görev olamaz; çabalarımızın temel amacı da zaten budur.

Émile Durkheim

## GİRİŞ

Sosyologlar, bugüne kadar, toplumsal olguları incelerken kullandıkları yöntemleri nitelendirmeye ve tanımlamaya dönük bir çaba içinde olmamışlardır. Bu bakımdan örneğin Spencer'ın bütün çalışmasında yöntemsel herhangi bir soruna değinilmez. *Sosyoloji Bilimine Giriş* isimli kitabı, her ne kadar adı böyle bir izlenim yaratsa da, sosyolojinin izlemesi gereken yolları tarif etmekten çok, sosyolojinin karşılaşılabileceği güçlükleri ve sosyolojinin alanında nelerin mümkün olabileceğini göstermeye çalışır. Mill<sup>1</sup> ise her ne kadar sosyolojideki yöntem sorununa bir miktar değinmiş olsa da, söyledikleri Comte'un daha önce söylemiş olduklarını, herhangi bir katkı yapmaksızın, kendi mantığının süzgecinden geçirip yeniden sunmaktan ibarettir. Bu bakımdan, kimi çaba ve girişimlere rağmen, sosyolojinin yöntemi hakkında elimizdeki tek önemli ve özgün çalışma Comte'a ait *Cours de philosophie positive*<sup>2</sup> isimli kitabın bir bölümüyle sınırlıdır.

Yine de böylesine apaçık bir ihmale şaşmamak gerekir. Ashnda, yukarıda isimlerini saydığımız büyük sosyologların biri bile, toplumların doğası, yapısı, toplumsal ve biyolojik alanlar arasındaki ilişkiler ve ilerlemenin genel seyri üzerine birtakım genellemeler yapmanın ötesine geçememiştir. Hatta

1 J.S. Mill, *System of Logic*, cilt I, 6. Kitap, Bölüm 7-10 (Londra, Longmans, Green, Reader & Dyer, 1872)

2 Bkz. 2. Baskı, Paris, s. 294-336.

Spencer'in hacimli sosyolojik çalışması bile evrensel evrim yasasını toplumlara uygulamaktan başka bir amaç gütmemektedir. Aslında, bu tür felsefi sorunlarla uğraşmak için özel bir yöntem geliştirmeye de pek gerek yoktu. Böyle bir yöntem sorununun bulunmadığı çalışmalarda, sosyologların yaptıkları, tümevarım ile tümdengelim yöntemini karşılaştırıp bunlara bir değer biçmek ve sosyolojik araştırmanın kullandığı genel ve hazır birtakım kaynaklar üzerine üstünkörü bir inceleme yapmakla sınırlı olabiliyordu. Sonuç olarak da, bu çalışmalarda, hem olguları gözlemlerken dikkat edilecek hususları ve temel birtakım problemleri ortaya atmanın biçimini, hem araştırmanın izlemesi gereken yönü, hem araştırmayı başarılı kılabilecek bazı özel yolları hem de kanıtların sunulması sürecini yönlendirecek kuralları belirleme kaygısı taşınmıyor ve doğal olarak da araştırmanın bu yöntemsel yönleri belirsiz kalıyordu.

Bordeaux'daki Edebiyat Fakültesi'nde bizim adımıza düzenli bir sosyoloji dersi konmasıyla sonuçlanan girişim başta olmak üzere, birtakım sevindirici olayların bir araya gelmesi sayesinde kendimizi toplumbilim çalışmalarına erkenden adanabileceğimizi ve hatta toplumbilimle ilgili inceleme çalışmalarını mesleğimizin temel ilgi alanı olarak görmeye başladık. Bunun sonucunda da yukarıda sözünü ettiğimiz bu oldukça genel sorunlardan hareket ederek birtakım özel sorularla uğraşabildik. Anlayacağınız, içinde bulunduğumuz koşulların, bizi, nitelikleri iyice tanımlanmış ve toplumsal fenomenin özgül doğasına uygun bir yöntem üzerinde çalışmaya ittiğini söyleyebiliriz. Burada da yapmak istediğimiz şey bu çalışmanın sonuçlarını ortaya koymak ve onları tartışmaya açmaktır. Şüphesiz söz konusu çalışmada edindiğimiz sonuçlar kı-

sa bir süre önce basılan *Toplumsal İşbölümü* isimli kitabımızda da üstü örtük bir biçimde yer alıyordu. Fakat şimdi bize öyle geliyor ki bu sonuçları burada yeniden teker teker sunmak, onları ayrı ayrı yeniden formüle etmek ve hem *Toplumsal İşbölümü* isimli kitabımızda hem de basılmamış bazı çalışmalarımızda yer alan ve bu söylediklerimize eşlik edebilecek birtakım kanıtları ve örneklemeleri sunmak oldukça faydalı bir şey olacak. Tüm bunlar yapıldığında sosyolojik çalışmalara vermek istediğimiz yön daha iyi değerlendirilmiş olacaktır.

## BİRİNCİ BÖLÜM



## TOPLUMSAL BİR OLGU NEDİR?

Toplumsal olgular üzerinde çalışmaya uygun bir yöntemin ne olabileceğini irdelemeye başlamadan önce 'toplumsal' diye nitelendirilen olguların hangi olgular olduğunu bilmek önem taşımaktadır.

'Toplumsal bir olgu nedir?' sorusunu sormak, 'toplumsal' nitelemesinden kastedilen şeyin ne olduğu açıkça belirtilmediği sürece gerekli olacaktır. 'Toplumsal' nitelemesi genellikle, toplumda belirli bir yaygınlık gösteren ve toplum için az veya çok bir yararı olan, toplum içinde oluşmuş bütün fenomenleri belirtmek için kullanılmaktadır. 'Toplumsal' sözcüğü bu içerikle kullanıldığında insana ilişkin olup da toplumsal diye adlandırılmayacak hiçbir olay bulunmadığı sonucuna varılabilir. Öyle ya, her birey yer, içer, uyur ve düşünür ve tüm bu işlevleri düzenli olarak yerine getirirken de topluma birçok yarar sağlar. Bu olguların da toplumsal olduklarını kabul edeceksek, sosyolojinin kendine ait bir konusunun olmaması ve sosyolojinin alanının biyolojinin ve psikolojinin alanıyla karışması kaçınılmazlaşacaktır.

Fakat aslında her toplumda, kendine has birtakım özelliklerinden dolayı diğer doğa bi-

limlerinin alanına dahil olamayacak bir dizi fenomen kategorisi vardır.

Ben bir ağabey, bir eş ve bir yurttaş olarak görevlerimi yaptığım ve bu görevlere ait sorumlulukları ve yükümlülükleri yerine getirdiğimde, aslında, içinde bulunduğum toplumun hukukunda ya da geleneklerinde tanımlanmış olan, fakat benim ve benim eylemlerimin dışındaki birtakım zorunluluklara göre hareket etmiş oluyorum. Bu zorunlulukların benim duygularıyla örtüştüğü veya onların gerçekliğini içimde hissettiğim anlarda bile bu zorunluluklar benim için dışsal birtakım nesnel olgular olmaya devam edeceklerdir, çünkü bu zorunlulukları yaratan ben değilimdir. Bana bu zorunlulukları benimseten şey, yine benim için dışsal olan belirli bir eğitim sürecidir. Keza, bu zorunlulukların dışsal olma konumlarından ötürü, onların kimi ayrıntılı niteliklerinden genellikle habersizizdir ve bu ayrıntıları öğrenmek için sık sık yasalar veya bu yasaları yorumlayabilme otoritesine ve yetkisine sahip avukatlara başvururuz. Aynı şekilde, bir inanç sistemine bağlı bir insan da dünyaya geldiğinde dinsel inancına uygun inanç ve pratikleri hazır olarak bulur. Bu inanç ve pratikler, bu insanlardan önce de var olduklarına göre, bu durum dinsel inanç ve pratiklerin ona inanan insanlardan bağımsız olarak, onların dışında var olduğunu göstermektedir. Düşüncelerimi ifade ederken kullandığım işaret sistemi, borçlarımı öderken içinde bulunduğum parasal sistem, ticari ilişkilerimde kullandığım kredi araçları,

mesleğimin gereklerini yerine getirirken başvurduğum pratikler vb. benim onları kullanmamdan bağımsız olarak toplumdaki işlevlerini yerine getirirler. Bu durum yalnızca benim için değil, toplumdaki her bir birey için de geçerlidir. Kısacası, yukarıda anlattığımız bütün eyleyiş, düşünme ve hissetme biçim ve tarzları bireyin bilincinin dışında var olma gibi dikkate değer bir özellik taşırlar.

Bu davranış ve düşünce kalıplarının oluşturduğu çerçeve bireye yalnızca dışsal olmakla, onun bilincinin dışında olmakla kalmaz, aynı zamanda sahip olduğu zorlayıcı ve mecbur edici güç yoluyla birey istese de istemese de kendisini bireye dayatır. Şüphesiz, birey bu çerçeveye kendi rızasıyla uyduğu zaman, bu baskı, artık gereksiz hale geldiğinden, hissedilmez veya çok az hissedilir. Fakat biz hissedelim ya da hissetmeyelim, zorlayıcılık, sözünü ettiğimiz davranış ve düşünme kalıplarının zorunlu bir özelliğidir. Bunun kanıtı, birey bu davranış ve düşünce kalıplarına direndiği noktada bu zorlayıcı gücün kendisini görünür kılmasıdır. Hukukun kurallarını ihlal etmeye kalkarsam, bu hukuk kuralları, benim bu eyleminin gerçekleşmesine engel olmaya dönük bir mekanizmayı işletmeye çalışır. Fakat hukuk kurallarını ihlal etmeye dönük eylemim engellenememiş ve çoktan gerçekleşmiş ise, bu kurallar, eyleminin toplumsal etkilerini yok etmeye veya eylemim ile hukuki kurallar arasındaki çelişkiyi yok edip eylemimi hukuka uygunluk alanının içine çekmeye çalışırlar. Eğer bu mümkün değilse,

yani eylem ve davranışım başka türlü düzeltilemeyecek durumdaysa, hukuk kuralları eylemimi cezalandırmak yönündeki mekanizmaları hayata geçirir. Söz konusu olan hukuksal normlar değil de sadece ahlaki kurallar ise, kamu vicdanı, sahip olduğu birtakım gözetim mekanizmalarıyla ve bazı özel cezalandırma biçimleriyle ahlaki kuralları ihlal etmeye dönük bütün eylem ve davranışların önüne geçmeye çalışır. Hukuk ve ahlak alanı dışındaki diğer baskı mekanizmalarındaki zorlama ve yaptırımlar her ne kadar öncekiler göre daha yumuşaksalar da, bu durum, bu mekanizmaların, toplumda etkin bir biçimde var olduğu gerçeğini değiştirmez. Toplumdaki hukuk ve ahlak kurallarının ilgi alanının dışında kalan ve orada değerlendiremeyeceğimiz kimi gündelik kurallara uymazsam, örneğin ülkeme özgü geleneklere veya sınıfıma özgü pratiklere uymazsam insanların benimle alay etmesine veya insanların benden uzaklaşmasına yol açarım. Dolayısıyla bu durumlar da her ne kadar ahlaki ve hukuksal kuralların cezalandırmaları kadar sert bir biçimde olmasa da bir şekilde cezalandırılmış olduğum ve gerçek bir cezanın sonuçlarının aynıyla karşı karşıya bulunduğum anlamına gelir. Bu durumlarda da sınırlamalar ve baskılar her ne kadar doğrudan yollarla olmasa da en az hukuk ve ahlak kuralları kadar etkilidir. Somut hiçbir şey beni doğrudan doğruya ülkemdeki insanlar ile anadilim olan Fransızca konuşmaya veya ülkemdeki yasal para birimini kullanmaya zorlamamaktadır;

fakat başka türlü davranmam da mümkün değildir. Bu tür mecburiyetlerin dışında davranmaya kalkışırsam, başarısızlık dışında hiçbir şey elde edemem. Örneğin, bir sanayicinin, geçerliliği geçen yüzyılda kalmış yol ve yöntemlerle çalışmasının önünde hiçbir engel yoktur, fakat bu yüzyılın koşullarında bunu yaptığı takdirde iflasa sürükleneceği de kesindir.

Aslında bu kuralların dışına çıkıp onları ihlal etme ve bağımsız davranma gücünü kendimde bulsam bile, bu kuralları veri alıp onlara karşı mücadele etmeksizin yapmam bunu. Hatta ve hatta bu kuralları bir şekilde alt ettiğim durumda bile onların benim üzerimde yeniden baskı kurmaya yönelik dirençleri bu kuralların zorlayıcı güçlerini bana yeterince hissettirir. Bütün yenilikçiler ne kadar şanslı olurlarsa olsunlar eninde sonunda girişimlerinin karşısında kuralların zorlayıcılığını ve muhalefetini bulurlar.

Demek ki bu zorlayıcı baskı biçimlerinden bahsederken aslında alabildiğine özgün karakterli olgulardan söz ediyoruz. Bu olgular, birey üzerinde bir tür denetim kurmayı sağlayan ve sahip oldukları zorlayıcı güç sayesinde bireye dıştan dayatılan birtakım eyleme, düşünme ve hissetme biçimlerinden oluşur. Bu biçimdeki toplumsal olgular bir yandan birtakım simgelerden ve eylemlerden ibaret oldukları için organik fenomenlerin; bireysel bilincin dışında hiçbir varoluş kazanamayacak olmaları bakımından da psişik fenomenlerin kapsamı içinde değerlendirilemezler.

Çünkü psişik fenomenler ancak tekil bilincin içinde ve onunla var olan fenomenlerdir. Bu bakımdan tüm bu olgular, ismine toplumsal olgular denilebilecek yeni bir türün içinde değerlendirilmelidir. Bu olgulara toplumsal olgular demek son derece yerindedir; çünkü bunların varoluşunun kaynağı bireyin kendisi değil toplumdur. Toplumsal olguların kaynağı ve dayanağı bir bütün olarak siyasal toplum olabileceği gibi onun mezhepler, siyasi ve edebi ekoller, mesleki kurumlar gibi parçasal topluluklardan oluşan değişik veçheleri de olabilir.

‘Toplumsal’ sözcüğünün bu olguları nitelendirmede son derece uygun olmasının diğer bir sebebi de bu sözcüğün yalnızca, ne psişik ne de organik olan, yani daha önce sınıflandırılmamış ve tanımlanmamış, sözünü ettiğimiz bu özel olguları nitelendirmede kullanılan bir kavram olmasıdır. ‘Toplumsal’ olgular alanına yukarıda tarif ettiğimiz olgular girdiğine göre bu olgular sosyolojinin esas alanını teşkil ederler. Bu arada, toplumsal olgulara örnek vermek üzere kullandığımız, bizim tanımladığımız biçimiyle baskı kavramı, mutlak bireyciliğin, ısrarlı ve ateşli savunucularını çileden çıkarabilir. Bu kişiler bireyin tamamıyla özerk olduğunu savunduklarından, bireye ne zaman onun sadece kendisine bağımlı olmadığı hissettirilse bireyin gücünün küçümsendiği hissine kapılırlar. Gelgelelim, sahip olduğumuz çoğu fikir ve eğilimlerin bizim kendimiz tarafından geliştirilmeyip ve bize dışarıdan geldikleri gerçekliğinden bugün kim-

se şüphe duymuyor ve bunu herkes itirazsız kabul ediyorsa, bu fikir ve eğilimlerin de ancak kendilerini bize dayatmak suretiyle içimize nüfuz edebileceklerini kabul etmek gerekir. Bizim 'baskı' sözcüğünden kastettiğimiz şeyin anlamı da işte tam bu noktada yoğunlaşmaktadır. Bu arada, bunları söylerken her toplumsal baskı biçiminin bireyin kişiliğini yok etmediğini de biliyoruz.<sup>1</sup>

Yukarıda örnek olarak verdiğimiz hukuki ve ahlaki kurallar, dinsel dogmalar, parasal sistemler gibi olguların oldukça yerleşik inanç ve pratiklerden oluştuğunu göz önüne aldığımızda, iyice oturmuş bir toplumsal örgütlenme olmadan herhangi bir toplumsal olgunun da somutlanamayacağı [biçime kavuşamayacağı] sonucuna varabiliriz. Fakat bununla birlikte kendisini böyle billurlaşmış, somut biçimiyle sunmayıp yine de birey üzerinde aynı nesnellige ve aynı etkiye sahip başka toplumsal olgular da vardır. Bunlar toplumsal 'cereyanlar' dediğimiz şeylerdir. Örneğin, her ne kadar toplum içinde somut ve billurlaşmış bir görünümüleri olmasa da, bir topluluktaki büyük coşku, öfke ve acıma gibi duyguların hiçbirinin kaynağı bireyin kendi bilinci değildir. Bu toplumsal 'cereyanların' her biri bize dıştan gelirler ve biz istemesek de bizi kapıp sürüklerler. Kendimizi bu cereyanların etkisine kayıtsız şartsız bıraktığımız müddetçe belki onların üzerimizdeki etki ve baskılarının farkında olmayabili-

---

1 Üstelik, bu her baskının normal olduğunu söylemek anlamına gelmez. Bu noktaya ileride döneceğiz.

riz, fakat bunlara karşı direnç gösterdiğimiz anda bu baskı kendisini hemen hissettirecektir. Herhangi bir birey bu kolektif eğilimlerden herhangi birine karşı çıkmaya kalkarsa, reddetmeye kalktığı bu kolektif eğilimler ve duygular ona geri dönmeye ve onu hedef almaya başlar. O zaman şöyle bir sonuca varabiliriz: Bu dışsal zorlayıcı güç, kendisini direniş durumlarında görünür ve hissedilir kılıyorsa bu durum onun aynı zamanda bizim farkında olmadığımız ve ona direnmediğimiz zamanlarda da varlığını sürdürüyor olması demektir. Bu gerçeği gözden kaçıran birisi, aslında kendisine dışarıdan dayatılan bu şeyleri bizzat kendisinin yarattığı yanılsamasına kapılabilir. Her ne kadar birtakım toplumsal normlara ve eğilimlere [onları kendimizin yarattığı vehmiyle] hoşnutlukla uymak bu normların ve eğilimlerin baskıcılığının üzerini kısa vadede örtbilse de, bu baskı, bu şekilde tamamen ortadan kaldırılamaz. Havanın basıncını hissetmememizin onun bir basıncı olduğu gerçeğini değiştirememesinde olduğu gibi. Bireysel olarak hissettiğimiz şeylerle toplumca paylaşılan genel duygular birbiriyle tam anlamıyla örtüşseler bile toplumun içindeyken hissettiğimiz şeyler yalnız olduğumuz bir durumda hissedeceğimiz şeylerden tamamen farklıdır. Nitekim, içine dahil olduğumuz topluluk dağılıp bu topluluğun üzerimizde kurduğu baskı ortadan kalktıktan sonra kendimizle baş başa kaldığımızda, daha önce topluluk içindeyken hissettiğimiz şeyler bize yabancı bir şeymiş gibi gelir. Bu duygular ba-



zen benliğimize o kadar aykırı düşerler ki bu durum karşısında dehşete kapılabiliriz. İşte böyle bir durumda bu duyguları yaratmadığımızı, sadece toplumsal olarak var olan duygulara kendimizi kaptırmış olduğumuzu anlarız.

Aslında normal koşullar altında tamamen zararsız olan bireyler bile bir topluluğun içinde, o topluluğun bir parçası olarak akıl almaz zalimlikteki eylemlere sürüklenebilirler. Bu geçici galeyanlar için söylediklerimiz, gerek toplumun tümünü etkisi altına alan, gerekse sınırlı bir toplumsal alanda etkili olan, öteki eğilim ve tezahürlere göre onlardan daha uzun süreli olup, etrafımızda sürekli yeniden üretilebilen, dinsel, siyasal, edebi ve sanatsal eğilimler için de geçerlidir.

Toplumsal olgu için geliştirdiğimiz bu tanımını, çok tipik bir örnek olarak, çocukların nasıl yetiştirildiğini gözlemleyerek de doğrulayabiliriz. Çocuk yetiştirilirken verilen eğitimin çocuğa, onun kendiliğinden keşfedemeyeceği belirli görme, düşünme ve davranma biçimlerini dayatıp benimsetmeye yönelik sürekli bir çabadan başka bir şey olmadığını açıkça görmek için bu eğitim olgusuna olduğu gibi veya her zaman olageldiği gibi bakmak yeterlidir. Daha küçük yaştan itibaren, çocuklarımızı belirli saatlerde yemeye, içmeye ve uyumaya zorlar. onlara sürekli olarak temiz, sakın ve itaatkâr olmayı tembihleriz ve biraz daha büyüdüklerinde de onlara başkalarına karşı düşünceli olmanın, gelenek ve göreneklere uymanın ve çalışmanın erdemle-

rinden bahsederiz. Çocuklara eğitim yoluyla yaptığımız bu baskı bir süre sonra çocuklar tarafından hissedilmez hale geliyorsa bunun nedeni bu baskının gerçekten de ortadan kalkması değil, bu baskının sonucunda onun çıplak halini gereksizleştirecek bir takım alışkanlıkların ve içsel eğilimlerin bu baskının yerine geçmesi ve baskının içselleştirilmesini sağlamasıdır. Yani, baskının yerine geçen şeyler bizzat baskıdan türemiş şeylerdir. Buna zıt olarak Spencer, rasyonel bir eğitim anlayışında çocuğa karşı bu tür zor araçlarının kullanılmasının doğru olmadığını ve çocuğa istediğini yapabileceği tam bir özgürlük verilmesi gerektiğini savunabilir. Gelgelelim Spencer'in arzuladığı bu tür bir eğitim anlayışı dünyadaki hiçbir halk tarafından hayata geçirilememiştir ve bir gerçekliği ve hayatta bir karşılığı olmadığından, bizim bahsettiğimiz olgularla çelişen bir olgu olmaktan ziyade kişisel bir desideratum'dan [yani temenniden] ibarettir. Bu noktaya kadar söylediklerimiz, eğitimin kaynağını, bireyin bir toplumsal varlık olarak yaratılması amacından aldığı açıkça gösteriyor. Bu yüzden, bireyin toplumsal bir varlık olarak yaratılmasına dönük tarihsel sürecin nasıl şekillendiğini, toplumdaki eğitim sistemine baktığımızda net bir biçimde görebiliriz. Aslında, eğitim vasıtasıyla çocuğun sürekli maruz kaldığı baskı, bizzat onu kendi suretine uygun bir biçimde oluşturup şekillendirmek isteyen toplumsal ortamın baskısıdır ve anne-babalar ile öğretmenler sadece bu top-

lumsal baskının temsilcileri ve araçlarından başka bir şey değildir.

Sosyolojik fenomene bu niteliğini kazandıran, onu karakterize eden özelliği, onun toplum içinde yaygın olması değildir. Bir düşünce biçimi bütün bireylerin bilincinde olmakla bir toplumsal olgu sayılamayacağı gibi, birtakım hareketler için de toplumsal olgu nitelmesini yapmamızın nedeni bu hareketlerin toplumun bütün bireylerince tekrarlanması değildir. Kimileri sadece bu ölçüte bakarak birtakım olguları toplumsal olarak niteliyorsa, bu, gerçek toplumsal olgular ile onların bireysel düzlemde cisimleşip dışavurması denebileceği hatalı şeyleri bir şekilde birbirine karıştırmaktan kaynaklanan bir yanılgıdır. Toplumsal olgu olarak nitelendireceğimiz şeyler, bireysel birtakım eğilimler değil kolektif düzeyde ele alınan bir sosyal öbeğin inanç, eğilim ve pratikleridir. Bu kolektif durumların bireylere yansıyor bireylerde somutlaşan biçimleri ise toplumsal olgulardan farklı kategoriye denk düşen bir şeydir. Bu sözünü ettiğimiz iki şeyin birbirinden farklı iki kategoriye denk düşmesinin ya da bu kategorik ikiliğin en açık göstergesi, olguların bu iki düzleminin birbirinden ayrı olarak da görülebilmeleridir. Gerçekten de, adı geçen davranma ve düşünme biçimlerinden bazıları, sürekli tekrar edilmeleri neticesinde bir tür süreklilik kazanmak suretiyle kendilerini yansıtan tekil olaylardan, deyim yerindeyse, ayrı ve bağımsız bir karakter kazanırlar. Böylelikle de bu olgular kendilerine has bir biçim ve somut bir

görünüş elde ederek kendilerini yansıtan tekil olgulardan oldukça farklı, 'sui generis' bir gerçekliği oluştururlar. Toplumdaki kolektif davranış ve düşünme kalıpları sadece belirlediği eylemlere içkin bir öge olmak durumunda kalmaz, aynı zamanda ağızdan ağıza tekrarlanan, eğitim yoluyla aktarılan ve hatta yazılı olarak korunan bir formül içinde kendisini sürekli gösterir ve ifade eder. Böyle bir duruma biyoloji dünyasında rastlayamayız. Hukuki ve ahlaki kurallar, aforizmalar ve atasözleri, dinsel ve siyasal akımların görüşlerini aktaran metinler, edebi ekoller tarafından ortaya atılmış beğeni ve üslup ölçütleri vs. aslen, kolektif eylem biçimlerinin cisimleşmiş hali olan bir pratikler bütünü, bir formülü oluştururlar. Bu kolektif düşünme ve davranma kalıplarının hiçbirinin tam ifadesi, onların bireyler tarafından uygulanmış biçimlerinde tezahür edemez, çünkü bu kalıpları birey tam olarak hayata geçiremeyebilir ve zaten bu kalıplar da bireyin onları belirli bir anda tam olarak uygulamasından bağımsız olarak varlığını sürdürür.

Şüphesiz, toplumsal olgularla onların bireylere yansımış halleri arasındaki kategorik ayrılık kendisini her zaman aynı netlikte sunmaz. Fakat daha önce sunduğumuz örneklerde bu ayrılığın tartışılmaz bir açıklıkta görülebiliyor olması, toplumsal olguların bireye yansımış biçimlerinden bağımsız bir varoluşa sahip olduğu gerçeğini kanıtlamak için yeterlidir. Ayrıca, ilk bakışta gözlemlenebilir olmadığı durumlarda bile bu iki düzlem arasında-

ki kategorik farklılığın çoğu durumda belirli yöntemsel yollarla gösterilmesi de mümkündür. Aslında, toplumsal olgu başka düzeydeki olgulardan soyutlanarak saf haliyle gözlemlenmek istiyorsa, bu tür yöntemleri uygulamak elzemdir. Örneğin, yol açtığı sonuçlar, oluştuğu zamana ve ülkeye göre farklılık gösteren bazı ortak kanaatler vardır ki bunlar bireylerin evlenmeye veya intihara olan eğilimlerini etkileyerek ortaya çıktığı yerdeki doğum oranlarını vb. az veya çok olmasını belirleyebilir. Bu tür ortak düşünce, eğilim ve kanaatler şüphesiz toplumsal birer olgudur, fakat ilk bakışta bireylere yansımış o tekil biçimlerinden ayrıştırılamaz [genel, toplumsal bir olgu olarak ifade edilemez] gibi gözükürler. İşte bu noktada istatistik bize bunları ayrıştıracak araçları sağlar. Örneğin bir toplumsal olgu olarak bu ortak kanaat, düşünce, eğilimler ve bunların yol açtığı sonuçlar istatistiksel olarak doğum, evlilik ve intihar<sup>1</sup> oranlarında ifade edilebilir. Bu oranlar da, bir ülkede, belirli bir yaşta evlenen, çocuk dünyaya getiren veya intihar edenlerin sayısını yıllık toplam evlilik, doğum ve intihar sayısına bölerek elde edilebilir. Bu istatistik hiçbir ayırım yapmadan bireysel durumların hepsini bir bütün olarak kapsadığından, bu toplumsal fenomenlerin oluşup şekillenmesinde bir rol oynayacak bireysel düzeydeki durumlar birbirinin etkisini ortadan kaldırdığından, sonuçta herhangi bir bireysel durum tek başına bir

---

1 İntihar her yaşta görülmeyeceği gibi, görüldüğü yaşlarda da aynı sıklıkta görülmez.

toplumsal fenomenin doğasını belirleyememiş olur. Fenomenin ifade ettiği şey herhangi bir bireyin eğilimi değil, kolektif bir eğilimin durumudur.

İşte bu, toplumsal fenomenin veya olgunun her türlü yabancı öğeden ayrıştırılmış saf biçimidir. Toplumsal fenomenlerin bireysel tezahürlerinin de aslında kolektif durumu yeniden üretmeleri bakımından toplumsal bir boyuta sahip olduğu söylenebilir. Fakat bu bireysel tezahürlerin her biri büyük ölçüde, bireyin fiziksel ve organik yapısı ve bireyin içinde bulunduğu özel durum tarafından belirlenir. Bu yüzden de bunlar gerçek anlamda sosyolojik sayılamazlar. Hem toplumsal düzeydeki hem de bireysel düzeydeki etkilerine bağlı olmaları bakımından bunlara sosyo-psişik olgular diyebiliriz. Bu olgular da sosyolojinin asıl içeriğini oluşturmasalar da sosyoloğun ilgi alanına girebilirler. Aynı durum biyokimya gibi disiplinler arası bilimler tarafından incelenen karma niteliklere sahip fenomenler için de geçerlidir.

Bu söylediklerimize itiraz olarak, bir fenomenin ancak bir toplumun bütün üyelerini değilse bile toplumun çoğunluğunu bağladığı, yani yaygın olduğu zaman kolektif olabileceği iddia edilebilir. Bu görüşe katılabiliriz, fakat bir olgu yaygınlığı ve genelliği dolayısıyla kolektif değil, tersine (az ya da çok bireyler için zorunluluklar yaratan) kolektifliği dolayısıyla yaygın ve geneldir. Toplumsal fenomen ya da olgu, kendisini bireylere dayatmak suretiyle, kendisini bireylerde yeniden üreten

bir topluluk halidir. Bu topluluk hali, parçalarda olduğu için bütünde değil, aksine bütünde olduğu için onun parçalarındadır. Bu durum, önceki kuşaklardan bize hazır olarak aktarılan inanç ve pratiklere baktığımızda açıkça görülebilir. Bu inanç ve pratikler, bir kolektif ürün olduğundan ve bunların temeli yüzyıllar öncesine dayandığından, eğitim sürecimizin bize tanımamızı ve saygı göstermemizi öğrettiği bir otoriteyle donanmışlardır. Bu otorite yoluyla da biz bu inanç ve pratikleri kabul edip, benimsemek durumunda kalırız. Toplumsal fenomenlerin çoğunun bize bu yolla aktarıldığını söylemek bu noktada önemli oluyor. Toplumsal bir olgunun oluşumu, her ne kadar bizim de birey olarak katkımızı kısmen gerektirse de, bu katkımız toplumsal olgunun halihazırdaki doğasını değiştirmekten uzaktır. Bir topluluk içinde ortaya çıkan kolektif duygu sadece o topluluktaki bireylerin sahip olduğu benzer ve ortak duyguların toplamını ifade eden bir şey değildir. Daha önce de gösterdiğimiz gibi, bundan çok farklı bir şey olan kolektif duygu, bireylerin ortak deneyimlerinin ve onların bilinçleri arasındaki etkileşimin bir ürünü olarak ortaya çıkar. Bu duygu her bir bireyde teker teker yankı bulduysa, bu tamamıyla onun kolektif olma özelliğinden kaynaklanan özel bir enerji vasıtasıyladır. Bir toplumda bütün kalpler aynı duygularla çarpıyorsa, bu durum zaten mevcut olan bir uyumun kendiliğinden bir sonucu olarak değil, tek bir kuvvetin tüm bireyleri aynı yöne sürüklemesiyle ortaya çıkar.

Aslında her bir bireyin duygusu, geri kalan bireyler tarafından oluşturulmuştur.

Tüm bunları ifade etmek suretiyle sosyolojinin gerçek alanının neleri içerdiğini açım-  
layıp kesin bir tasarlama noktasına gelmiş  
durumdayız. Sosyoloji, belirli bir fenomenler  
kategorisi oluşturan toplumsal olguları içer-  
mektedir. Toplumsal bir olgu, bireyler üzerin-  
de uyguladığı veya uygulamaya muktedir ol-  
duğu dışsal ve zorlayıcı gücüyle kendisini  
gösterir. Bu gücün varlığı, bu olgunun kendi-  
sinin varoluşunu tehdit edebilecek bir birey-  
sel eyleme karşı uyguladığı yaptırımlarda ve  
gösterdiği dirençte somut olarak görülebilir.

Toplumsal olguları yalnızca kolektifliği ve  
baskıcılığı temelinde değil, yaygınlığı temelini-  
de tanımlamak mümkündür. Ama bu ya-  
pılırken, önceki hatırlatmaları da dikkate ala-  
rak toplumsal olgunun yaygın olma özelliği-  
nin yanında ikinci bir temel özellik olarak,  
topluluğa yayılma sürecinde aldığı tikel veya  
bireysel biçimlerden bağımsız olarak var ol-  
duğu bilgisini de eklemek gerekecektir. Bu  
ikinci özellik bir ölçüt olarak toplumsal olgu-  
ları tanımlamada bazı durumlarda birincisin-  
den daha kolaylıkla işletilebilir. Örneğin, top-  
lumsal olguların içerdiği baskı hukuk, ahlak,  
inançlar, gelenekler ve hatta moda gibi bire-  
yin bilincinin dışındaki birtakım dışsal yapı-  
larda rahatlıkla görülebileceği gibi birey top-  
lumsal olgulara direndiğinde, toplumun doğ-  
rudan bir tepkisi olarak yine dışsal bir biçim-  
de ortaya çıktığında da görülebilir. Fakat eko-  
nomik bir organizasyonun uyguladığı baskı



gibi tamamen dolaylı bir biçimde ortaya çıktığında, bu baskı kendisini bu kadar fark edilmez kılmaz. Bu gibi durumlarda, olguların toplum içinde yaygınlığına bağlı olarak ortaya çıkan nesnellik, bu olguların toplumsal olgular olduğunu görmemiz açısından daha uygun bir ölçüt olabilir. Bu noktada yaygınlığı vurgulayarak yaptığımız tanımlama aslında daha önce kolektifliği ve baskıcılığı vurgulayarak yaptığımız tanımın basitçe yeniden formüle edilmesidir: Bireylerin bilinçlerinin dışında var olan bir davranış biçiminin toplum içinde yaygınlaşması, bu durum ancak bu davranış biçiminin bireyler üzerinde baskı yapıp bireye kendini dayatmasıyla ortaya çıkabilir.<sup>1</sup> Yani toplumsal olguların yaygınlığı

---

1 Bu toplumsal olgu tanımının Tarde'in ustalıkla inşa edilmiş sisteminin temelini oluşturan tanımdan ne kadar uzak olduğu görülebilir. Öncelikle şunu söylemeliyiz ki bizim araştırmamız hiçbir yerde Tarde'in, olguların oluşmasında taklide (imitation) atfettiği üstün etkiyi onaylamaya itmemiştir. Ayrıca, bir teori olmayıp dolaysız gözlem verilerinin basit bir özetinden ibaret olan tanımlamamızdan şu çıkarılabilir ki taklit toplumsal olgudaki özsel ve karakteristik olan şeyi her zaman ifade etmez ve hatta asla ifade etmez. Şüphesiz, her toplumsal olgu yinelenmektedir ve daha önce de gösterdiğimiz gibi her toplumsal olgu yaygınlaşma eğilimi taşır, fakat bu durum onun toplumsal olmasından yani zorunlu olmasından kaynaklanır. Onun yayılma kapasitesi onun sosyolojik karakterinin bir nedeni değil, sonucudur. Eğer böyle bir sonucu beraberinde getirme özelliğini sadece toplumsal olgular taşıyalardı, taklidin onları açıklamaya değilse bile onları tanımlamaya katkısı olabilirdi. Fakat, diğerleri üzerinde etkide bulunan bir bireysel hal sırf bu yüzden bireysel olma özelliğini yitirmez. Üstelik, bu noktada, 'taklidin' aslında belirli bir zorlayıcı etkinin sonucunda ortaya çıkan çoğalma etkinliğini ima edip etmediği de tartışılır. Bu tek terim altında, birbirlerinden oldukça farklı ve birbirlerinden ayrı ele alınmaları gereken fenomenler birbirlerine karıştırılmaktadır.

onların kolektifliğinin ve baskıcılığının bir göstergesinden başka bir şey değildir.

Bununla birlikte, toplumsal olguların bu şekilde tanımlanmasının tam bir tanımlama olup olmadığı sorulabilir. Aslında şimdiye kadar tanımlamamızın temelini oluşturan olguların hepsi birer işleyiş biçimleri, yapma tarzlarıdır ve bu bakımdan 'fizyolojik' bir mahiyete sahiptirler. Fakat aynı zamanda kolektif bir varoluş biçimi olan olgular vardır ki bunların mahiyeti de 'anatomik' veya 'morfolojik' olarak nitelenebilir. Sosyoloji kolektif hayatı ilgilendiren bu anatomik olgulara veya oluş biçimlerine kayıtsız kalamaz. Fakat, bir yandan da, gerek oluş biçimleri olarak toplumu meydana getiren temel parçaların mahiyeti ve sayısı, bunların birbirlerine eklemlenme tarzı ve birbirleriyle kaynaşmışlık düzeyi, gerekse de nüfusun yeryüzündeki dağılımı, iletişim ağlarının kapsamı ve mahiyeti, konutların tasarımı vb. gibi olgular ilk bakışta diğer toplumsal olgular gibi eyleme, hissetme ve düşünme biçimleriyle ilişkili gözükmezdir.

Lakin, bu saydığımız çeşitli fenomenler, her şeyden önce diğer toplumsal olguları tanımlarken kullandığımız özelliklerin aynısını gösterirler. Birer varoluş biçimi olarak bu fenomenler, daha önce sözünü ettiğimiz işleyiş biçimi olma özelliği gösteren fenomenler gibi kendilerini bireye dayatırlar. Örneğin, bir toplumun politik olarak nasıl bölündüğünü, bölünüş sonucunda ortaya çıkan parçaların mahiyetini ve parçaların birbirleri arasındaki da-

yanışma ve kaynaşma derecesini öğrenmeye çalıştığımızda, bunu fiziğe ait araştırma yöntemleriyle veya coğrafi gözlemlerle başaramayız. Çünkü bu politik bölünmeler, her ne kadar fiziksel temellere sahip olsalar da, aslen toplumsaldırlar. Bunları ancak kamu hukuku vasıtasıyla inceleyebiliriz, çünkü kamu hukuku bizim yalnızca aile ve yurttaşlık ilişkilerimizi değil, bu politik bölünmelerin yapısını da belirlemektedir. Aynı zamanda, bu politik oluşumlar, saydığımız diğer toplumsal olgulardan daha az zorlayıcı değildir. Başka bir örnek vermek gerekirse; nüfus, kırsal alanlarda toplanacağı yerde kentlerde toplanıyorsa, bunun nedeni, aynı zamanda böyle bir eğilimi bireylere dayatan bir ortak kanının ve bu kanıdan doğan bir toplumsal itkinin olmasıdır. Aynı şekilde, evlerimizin tasarımını seçmekte ne kadar az özgürsek, kıyafetimizin kesimini seçmekte de o kadar az özgürüz, çünkü biri diğerinden daha az sınırlamaya tabi değildir. İletişim ağları, örneğin, içgöçlerin yönünü veya ticari mübadelelerin yoğunluğunu zorunlu olarak belirleyen bir olgudur. Sonuç olarak daha önce toplumsal olgu diye nitelediğimiz fenomenler listesinin içine bir kategori daha eklememizin haklı nedenleri vardır. Fakat daha önce saydığımız toplumsal olguların her biçimini ayrıntılı olarak içermediğinden, bunların yanına yeni bir kategori eklemek o kadar da şart değildir.

Kaldı ki, böyle yeni bir kategori eklememizin bir faydası da olmayacaktır; çünkü bu oluş biçimleri aslen daha önce saydığımız iş-

leyiş veya eyleyiş tarz ve biçimlerinin pekiştirilmiş ifadeleridir. Şöyle ki, bir toplumun politik yapısı, aslında, onu oluşturan farklı bileşenlerin alıştıkları birlikte yaşama biçiminden başka bir şey değildir. Politik bileşenler arasında geleneksel olarak ne kadar yakın ilişkiler kurulmuşsa bileşenler birbirleriyle o kadar kaynaşma eğiliminde olurlar; fakat bunun aksi geçerliyse birbirlerinden tamamen ayrı kalmayı tercih ederler. Keza, bugün bize empoze edilen konut tipi aslında etrafımızdaki tüm insanların ve kısmen de önceki kuşakların, âdet edindikleri evlerini inşa ediş biçiminden başka bir şey değildir. Aynı şekilde, ulaşım ağları, aynı yönde hareket eden düzenli ticaret, göç vb. işleyişlerin kendileri için açtıkları yollardan başka bir şey değildir. Fakat, şüphesiz birer oluş tarzı olarak bu derece bir değişmezlik gösteren olgular sadece morfolojik olanlar olsaydı, bunların ayrı bir tür oluşturduğu düşünülebilirdi. Fakat işleyiş biçimi ve morfolojik olgu olarak bir hukuk kuralı, oluş biçimi veya morfolojik olgu olarak bir mimari tarzdan daha az sürekli değildir. Basit bir ahlaki kural belki bir mesleki usule veya moda göre kesinlikle daha esnek ve yumuşaktır, ama onlardan çok daha katı biçimler taşıdığı da aşikârdır. Bu bakımdan toplumsal olgular kategorisi aslında toplumsallığı en rahatlıkla ayırt edilebilir yapısal olgulardan başlayıp, henüz kesin bir kalıba bürünmediğinden toplumsal olduğunu en zor fark edeceğimiz toplumsal hayatın kimi serbest akımlarına kadar uzanan nüanslardan

oluşmuş bir yelpazedir. Bu durum bu yelpazedeki iki uç arasındaki farkın, sadece onların toplumdaki konsolidasyon dereceleri\* arasındaki farkla alakalı olduğunu göstermektedir. Bu her iki uç da aslında bir anlamda farklı kristalleşmişlik düzeylerinde olan, ama aynı türdeki yaşama biçimlerinden başka bir şey değildir. Yine de, toplumda birtakım temel yapıları oluşturan ve birer varoluş biçimleri olan toplumsal olgular için morfolojik terimini kullanmak şüphesiz yararlı olabilir, fakat bunu yaparken morfolojik dediğimiz toplumsal olguların doğasıyla diğer toplumsal olguların doğasının özdeş olduğunu aklımızdan çıkarmamız gerekiyor. Bu noktada, belki şu tanım morfolojik veya anatomik bütün toplumsal olgular için kapsayıcı olacaktır:

Birey üzerinde dışarıdan bir baskı uygulama yetisine sahip veya bireysel tezahürlerinden bağımsız olarak kendisine ait bir varoluşa sahip olup toplumun bütününde yaygınlık kazanıp genelleşmiş, sabit veya değil, her eyleyiş biçimi toplumsal bir olgudur.<sup>1</sup>

---

\* Konsolidasyon derecesi: Sağlamlaştırılmışlık, pekiştirilmişlik derecesi. (Ç. N.)

1 Hayat ile yapı, organ ile işlev arasındaki yakın ilişki sosyolojide kolaylıkla saptanabilir; çünkü bu iki uç terim arasında, bunlar arasındaki bağlantıyı açığa vuran doğrudan gözlemlenebilir olan bir ara aşamalar dizisi vardır. Biyoloji ise bu yöntemsel kaynaktan yoksundur. Fakat, bu konuda sosyolojinin ulaştığı sonuçların biyoloji için de geçerli olduğunu ve organizmalarda da toplumlarda olduğu gibi bu iki olgu kategorisi arasında sadece derece bakımından bir farkın mevcut olduğunu düşünmek anlamlıdır.

## İKİNCİ BÖLÜM

## TOPLUMSAL OLGULARIN GÖZLEMLENMESİNE İLİŞKİN KURALLAR

İlk ve en temel kural toplumsal olguları, şeyler gibi ele almaktır.

### I

Yeni bir fenomen kategorisi bilimin konusu haline gelmeden çok daha önce bu kategori içindeki fenomenler insan zihninde yalnızca duyum yoluyla elde edilen kavrayışlarla değil, aynı zamanda kabaca biçimlendirilmiş kavramlar yoluyla da hazır tasarımlar halinde mevcuttur. Fizik ve kimyadaki bilimsel çalışmaların ilk adımları atılmadan önce, insanlar fiziksel ve kimyasal fenomenler hakkında saf algılamayı aşan birtakım nosyonlara\* sahiptiler: Örneğin, bütün dinlerin içine karışmış kavram ve düşünceler bu türdendir. Bunun nedeni düşünümsel akıl yürütmenin [veya tefekkürlerin] bilimi öncelemesidir. Bilimin yaptığı şey düşünümsel akıl yürütmeyi yöntemsel biçimde işler kılmaya çalışmaktır.

\* Burada "nosyon" sözcüğü, metindeki bağlamı içinde olguların sınamaya tabi tutulmadan yöntemsizce edinilmiş ve benimsenmiş kavramsallaştırmalarını ifade etmektedir. (Ç. N.)

İnsanlar şeylerin arasındayken, şeyler hakkında kendi davranışlarını düzenleyecek bir takım fikirler oluşturamadıkları sürece yaşayamazlar. Fakat, sözünü ettiğimiz nosyonlar veya fikirler, karşılık geldikleri gerçekliklere oranla bize daha yakın ve bizim için daha fazla idrak edilebilir olduklarından, bu nosyonları gerçekliklerin yerine koyma ve çözümlemelerimizi onlar üzerinden yapma eğiliminde oluruz. Şeyleri gözlemlemek, betimlemek veya karşılaştırmak yerine, onların yerini tuttuğu sanılan fikirler ve nosyonlar üzerinden akıl yürütmekle ve onları çözümleyip birbirleri arasında ilişkiler kurmakla yetiniriz. Bu durumda gerçeklikler üzerinden hareket eden bilimsel bir çözümleme değil de, yalnızca düşünce ve kavramlara dayalı akıl yürütmekle ideolojik bir çözümleme yapmış oluruz. Elbette bu tür bir çözümleme bütün gözlem biçimlerini zorunlu olarak işe yaramaz hale getirmez. Salt kavramlar ve nosyonlar düzleminde yürüyen bir çözümlemede, gözleme, kullandığımız nosyonları ve bu nosyonlar vasıtasıyla elde ettiğimiz sonuçları doğrulama gibi bir işleve sahip olabilir. Fakat bu durumda, olgular ve gerçeklikler birer örnek veya doğrulayıcı kanıt olarak çözümlemede ancak ikinci derecede önem taşır duruma gelirler. Bunlar artık, şeylerden fikirlere doğru değil, fikirlere şeylere doğru ilerleyen bir bilim anlayışının bir nesnesi değildirler.

Şu açıktır ki böyle bir yöntem bize nesnel sonuçlar sunamaz. Bu nosyonlar veya kavramlar –her ne kadar şeyleri ifade etmek için



kullanılsalar da- asla tam olarak onların hakiki temsilcileri olamazlar. Ortak deneyimlerimizin ürünü olarak bu nosyonların temel amacı, eylemlerimiz ile bizi çevreleyen dünya arasındaki uyumu sağlamaktır ve bu bakımdan da hem pratiğin sonucunda hem de pratiğin içinde ortaya çıkarlar. Gerçeklikleri temsil ettiğine inanılan bir şey, teorik olarak yanlış bile olsa, bu işlevi yerine getirebilir. Bundan yüzyıllar önce Kopernik yıldızların hareketi hakkındaki yanlış içeren anlayışımızı çökertmiştir, fakat hâlâ kullandığımız zaman ölçüleri bu hatalı anlayışa dayanmaktadır. Herhangi bir fikrin, düşüncenin bize, eşyanın tabiatına uygun davranışları yaptırabilmesi için illa da o eşyanın tabiatını tam olarak ifade etmesi gerekmez. Bunu yapabilmesi için, bu fikirlerin ve düşüncelerin, şeylerin neyin yararlı neyin zararlı; neyin işe yarar, neyin işe yaramaz olduğunu göstermesi yeterlidir. Fakat bu özellikteki nosyonlar bunu ancak kısmen ve sadece bazı genel durumlarda başarabilir. Bu nosyonların tehlikeli ve yetersiz olduklarına o kadar çok rastlanmıştır ki! Bu bakımdan, salt bu nosyonları işlemek suretiyle gerçekliğin yasalarını keşfetmemiz mümkün değildir. Tam tersine, bu nosyonlar şeylerle aramıza giren ve bir nesneye; bir şeye tekabül ettiğine inandığımız ölçüde onu bizden daha çok gizleyen bir örtü gibidirler.

Bu nosyonlardan hareket eden bilim, kısır olmaya mahkûmdur, çünkü kendisini besleyecek konudan ve malzemedен yoksundur.

Bu bilim ölü doğmuş ve doğar doğmaz da kendisini sanata dönüştürmüş bir bilimdir. Her ne kadar böyle bir bilimin dayanağını oluşturan nosyonlar gerçekliğin özsel bütün özelliklerini taşır gibi gözükse de, bu durum aslında bu nosyonların, gerçekliğin kendisiyle karıştırılması sonucu oluşan bir yanılgıdan ibarettir. Bu yanılgı sonucu, bu nosyonların, sadece olmakta olanı anlamamız için değil aynı zamanda, eşyanın tabiatının [veya şeylerin mahiyetinin] gerektirdiği biçimde, ne yapılması ve bunu yapmak için hangi araçlara başvurmamız gerektiğini kestirmemiz için ihtiyaç duyduğumuz her şeyi içerdiği sanılır. Bu arada, eşyanın tabiatına uygun hareket etmek önemlidir, çünkü ona aykırı olan her şey kötüdür; iyiye erişip kötüden kaçınmanın araçları da bizzat eşyanın tabiatından türeyebilir. Bu bakımdan, zaten eşyanın tabiatını ve gerçeklikleri kafamızdaki nosyonlar vasıtasıyla kavramak mümkün olsaydı, gerçeklik üzerinde bir çalışma yürütmenin artık bir anlamı kalmazdı. Çalışmamızın temel amacı gerçekliğin bilgisine varmak olduğundan gerçekliğin bilgisine varılmış olduğu noktada çalışmamız anlamını ve amacını yitirmiş olur. Bu durumda da •düşünümsel akıl yürütmemiz, bilimin gerçek konusu olan şimdiki ve geçmişteki gerçekliklerin alanını terk edip, ileriye doğru bir hamleyle geleceği açıklamaya heveslendirilmiş olur. Bu durumda, düşünümsel akıl yürütme, keşfedilmiş ve bilime mal edilmiş olguları anlamaktan ziyade insanların güttüğü amaçlara daha uygun yeni

olguları açığa çıkarmaya çalışır. İnsan, madenin özünün ne olduğunu bildiğine inandığı anda felsefe dünyasına doğru yola koyulur. Bilimin gelişmesini engelleyen zanaatin, gerçek bilimin alanına bu şekilde tecavüz ederek bunu yapması, aslında bizzat bilimsel düşüncenin uyanışını belirleyen nedenlerce kolaylaştırılmıştır. Çünkü, düşünümsel akıl yürütmenin de temel amacı insanların hayati ihtiyaçlarını karşılamak olduğundan, bu düşünce, bilimin bir alanı varsayılan, pratik bir takım mevzulara da doğal olarak yönelmiştir. Bilimden karşılaması beklenen ihtiyaçlar acil ihtiyaçlardır ve dolayısıyla da bu acil ihtiyaçların karşılanması için bilimin somut bir takım sonuçlara ulaşması beklenir. Ondan açıklamalar değil çareler ortaya koyması istenir.

İhtiyaçlar ortaya çıktığı anda onları giderecek düşünceler üretmeye dönük bu tür bir eğilim aklımızın doğal eğilimine o kadar uygundur ki, bu eğilimi fiziksel bilimlerin ilk ortaya çıkışında bile görebiliyoruz. Çare açıklamayı tercih eden bu eğilim, alkemiye kimyadan, astrolojiye astronomiden ayıran şeydir. Bacon kendi çağının düşünürlerinin yönteminin karakteristik özelliğinin bu eğilim olduğunu düşünüp, bu yöntemlerle ve bu eğilimlerle mücadele etmiştir. Daha önce sözünü ettiğimiz gerçekliklerin yerini alan nosyonlar ise aslında Bacon'ın bilimlerin temelini oluşturup<sup>1</sup> olguların yerini aldıklarını söylediği<sup>2</sup> ka-

1 Bacon, *Novum Organum*, I, s.17.

2 A. g. e. s. 36.

ba nosyonlar (nationes vulgares) veya ilk nosyonlardır (praenotiones).<sup>1</sup> Bu nosyonlar, şeylerin gerçek görünümünü çarpıtan, fakat buna rağmen bizim şeylerin kendileri olarak ele aldığımız hayalete benzer idola adı verilen şeylerdir. Nosyonlar tarafından oluşturulmuş bu hayali dünya, hiçbir dirençle karşılaşmadığından, kendisini tamamıyla özgür hisseden akıl, kendi gücüyle ve kendi istekleri uyarınca bir dünya inşa etmenin – ve daha ziyade yeniden inşa etmenin- mümkünlüğüne inanarak kendisini sınırsız tutkulara kaptırır.

Daha bilimsel yöntem ortaya çıkmadan, nosyonların veya fikirlerin insan zihninde yaratılmış olması doğa bilimleri için geçerliyse sosyoloji için daha da geçerlidir. İnsanlar hukuk, ahlak, aile, devlet ya da toplum hakkında bir fikir edinmek için, toplumbiliminin ortaya çıkmasını bekleyemezlerdi; çünkü yaşamak için bu fikirlere muhtaçtırlar. Bu olgulardan önce var olan kavrayışların Bacon'ın ifadesiyle akla hükmedeceği ve şeylerin yerini tutacağı alan öncelikle sosyoloji alanıdır. Gerçekten de toplumsal şeyler sadece insanlar tarafından gerçekleştirilebilirler ve yalnızca insan etkinliğinin ürünüdürler. Bu bakımdan, toplumsal şeyler, doğuştan gelen veya sonradan kazanılan, fakat içimizde taşıdığımız fikirlerin işletilmesinden ve insanların birbirleriyle olan ilişkilerini çevreleyen çeşitli durumlara uygulanmasından başka bir şey değildirler. Öyleyse, ailenin, sözleşmenin, ceza ve baskının, devletin veya toplumun örgüt-

---

1 A. g. e. s. 26.

lenmesi, basit bir ifadeyle, toplum, devlet, adalet vb. hakkında edindiğimiz fikirlerin gelişiminden ibarettir. Sonuç olarak, bu ve buna benzer olgular, onların kaynağı olan ve bu bakımdan da sosyolojinin konusunu teşkil eden fikirlerin içinde ve bu fikirler sayesinde bir gerçeklik kazanırlar.

Bu görüşü açık biçimde haklı çıkaran yan, toplumsal hayatın ayrıntılarının her bakımdan insan bilincini aşması yüzünden, bu bilincin bu ayrıntıların arkasında yatan toplumsal hayat gerçekliğini hissetmeye yetecek düzeyde bir kavrayış gücüne sahip olmamasıdır. Bu ayrıntılar ile yeterince sıkı ve yakın bağlarımız kurulamadığı için, bunlar bizde, bir şeye bağlı olmayan ve boşlukta sallanan, yarı gerçektir ve sınırsızca biçim değiştirebilen bir özdeğe sahipmiş izlenimini bırakır. Birçok düşünürün, toplumsal düzeni tamamen yapay ve bir derece keyfi bileşimlerden ibaret görmesinin nedeni de budur. Fakat her ne kadar ayrıntıları veya özgül somut biçimleri gözden kaçırsak da en azından kendimiz için kolektif varoluşun en genel görünüm ve tezahürlerini kabaca ve yaklaşık olarak tasavvur edebilmekteyiz. Normal hayatımızda başvurduğumuz ön nosyonları oluşturan etmen de açıkça bu şematik ve kestirme tasavvurlarımızdır. Bu bakımdan, bizler kendimizi algılamaya başladığımız anda bu nosyonları da algıladığımızdan, onların varlığından kuşku duymamız bile pek mümkün değildir. Bu nosyonlar yalnızca bizim içimizde bulunmakla kalmazlar, aynı zamanda birey üzerinde

bir tür üstünlük ve otorite ile donanırlar. Bunu da sürekli tekrar edilmekte olan pratiklerin birer ürünü olmaları dolayısıyla, bu tekrar ve bu tekrardan doğan alışkanlıklar sayesinde yaparlar. Bu nosyonlardan kendimizi kurtarmaya çalıştığımız anda onların direncini hissederiz ve sonunda da bizimle mücadeleye giren bu nosyonların gerçek olduğunu düşünmekten kendimizi alamamış oluruz. Bu yüzden toplumda karşılaştığımız her şey bizi, bu nosyonları hakiki toplumsal gerçeklikler olarak görmeye iter.

Ve işin gerçeği, şu ana kadar, sosyoloji şeylerle değil neredeyse tamamıyla kavramlarla haşır neşir olmuştur. Gerçi Comte'un toplumsal fenomenlerin doğal yasalara tabi olan doğal olgular olduğunu iddia ettiği doğrudur. Bunu iddia ederken, Comte, doğada sadece şeylerin bulunduğundan yola çıkarak, toplumsal fenomenlerin karakterinin bir "şeyin" karakteriyle özdeş olduğunu zımnen kabul ediyordu. Fakat, iş bu genel felsefi iddialardan çıkıp da kendi ilkesini uygulamaya ve bu ilkenin içerdiği bilimi ortaya çıkarmaya geldiğinde, Comte incelemelerinin konusu olarak yine fikirleri almaktan geri durmaz. Comte'un sosyolojisinin temel konusunu insanlığın zaman içindeki ilerleyişi oluşturur. Bu konuyu ele alırken Comte'un temel başlangıç noktasını, insan türünün sürekli evriminin insan doğasını her geçen gün daha mükemmelleştirdiği anlayışı oluşturur. İnsan soyunun sürekli bir ilerleme içinde bulunduğu anlayışından yola çıkarak da Comte, evri-

min sıra ve düzeninin hangi yollarla keşfedilebileceği sorununa eğilir. Comte'un mevcut olduğunu varsaydığı evrimin, gerçekten de var olup olmadığını ancak bilime başvurarak anlayabiliriz. Comte'un evriminin, bir şey olarak değil de aklın bir tasavvuru olarak ele alınmadığı sürece araştırmaya bir konu olarak girmesi mümkün değildir. Nesnel bir kavram değil de salt kavramsal bir tasarım olan evrim o kadar öznel bir tasarımdır ki bu tasarımın içerdiği insanın ilerlemesi fikri gerçekte mevcut değildir. Gerçekte var olan ve bize gözlemlenmesi için sunulan tek şey birbirlerinden bağımsız olarak doğan, büyüyen ve ölen tek tek toplumlardır. Aslında bu durumda, eğer son hallerine erişmiş toplumlar kendilerinden önceki toplumların basit bir devamı olsalardı, gelişme sırasında ileri olan her toplum, kendi gerisindeki toplum tipinin, ona belirli bir şeyler eklenmiş tekrarından başka bir şey olmazdı. Bu durumda da, aynı gelişme düzeyinde bulunmakta olan toplumları bir ve aynı düşünmek kaydıyla, toplumlar zamansal olarak bir sıralamaya tabi tutulabilir ve buradan ortaya çıkan dizi de insanlığın ilerlemesinin ifadesi olarak görülebilirdi. Gelgelelim, olgular kendilerini bu kadar aşırı bir basitlikle sunmazlar. Kendisinden bir öncekinin yerini alan bir toplum tipi, sadece, kendisinden öncekinin üstüne bir şeyler eklenmiş bir biçimde devamından ibaret değildir. Bu toplum, yeni birtakım özellikleri kazanıp başka birtakım özellikleri de yitirmesi bakımından kendisinden öncekinden farklı bir top-

lumdur. Bu yeni toplum, yeni bir tekillik oluşturur ve bu tekillikler homojen olmadıklarından ne süreklilik gösteren aynı dizi içinde ne de tek bir süreksiz dizi içinde kaynaşabilirler; çünkü toplumların art ardılığı geometrik bir çizgi ile ifade edilemez; aksine bu art ardalık daha çok dalları değişik yönlere doğru büyüyen bir ağacı andırır. Comte tarihsel gelişmeyi ele alırken, tarihsel gelişme olarak, toplumca genel olarak tasavvur edilenden farklı olmayan kendi nosyonunu ele almıştır. Uzaktan bakıldığında, gerçekten de tarih, bir bakıma, basit bir dizi görünümünü arz eder. Bu bakışta, tarih, aynı yapıya sahip olduklarından her biri aynı yöne ilerleyen bireylerin birbirini izlemesi gibi görünebilir. Aslında, toplumsal evrim insanın toplum konusundaki bir düşüncesinin gelişmesinden başka bir şey olmadığından, toplumsal evrim, doğal olarak, insanın evrim [tarih] hakkında edindiği kavrayışı olarak tanımlanacaktır. Fakat bu zeminden ilerlenirse sadece düşünsellik alanının [ürünü olan bir toplumsal evrim kavrayışı] içinde hapis olunmakla kalmaz, bu durumda sosyolojiyle hiçbir ilişkisi olmayacak bir düşünce biçimi, sosyolojinin alanına sosyolojinin nesnesi olarak dahil olmuş olur.

Spencer bu düşünce biçimini bir kenara atmıştır, fakat yerine az çok aynı şekilde biçimlendirilmiş başka bir kavramı koymak için yapmıştır bunu. Bu doğrultuda Spencer, insanlığı değil de toplumları bilimsel çalışma konusu olarak almıştır; lakin toplumlar için



öyle bir tanım ortaya koyar ki, toplumlar olarak bahsettiği şeyi ima ederek, yerine toplumlar hakkında sahip olduğu kendi ön-nosyonunu koyar. Gerçekten de Spencer'ın, toplumun "yalnızca, yan yanalığın yanında bir de işbirliğinin var olmasıyla oluşabileceğini" ve ancak bu yolla bir bireyler topluluğunun sözcüğün tam anlamıyla bir toplum olabileceğini söylemesi bunu gösterir.<sup>1</sup> İşe bu noktadan, işbirliğinin toplumsal hayatın özü olduğu noktasından başlayınca da Spencer, toplumları onlarda egemen olan işbirliği biçiminin karakteristik özelliklerine bakarak ikiye ayırır. Buna göre, "bir, bireysel çıkarları izleme sürecinde biz tasarlamaksızın oluşmuş, öznel karakterli, kendiliğinden bir işbirliği vardır ve bir de kamu çıkarlarının tanınmasına denk gelen bilinçli olarak oluşturulmuş işbirliği vardır."<sup>2</sup> Birinci kategori, Spencer'a göre, sanayi toplumlarını karakterize ederken, ikincisi askeri toplumları karakterize eder. Denilebilir ki bu ayırım Spencer'ın sosyolojisinin kaynağını oluşturan temel fikirdir.

Fakat Spencer'ın sosyolojinin temelini oluşturan bu başlangıç tanımı sadece zihinsel bir bakış açısını, düşünce ürünü olan bir kavrayışı bir şey gibi ilan etme anlamına gelmektedir. Burada işbirliği, bir aksiyom olarak henüz daha Spencer'ın sosyoloji biliminin başlangıcında formüle edilmiş olduğundan, apaçık anlaşılır olan ve gözlem yoluyla

---

1 H. Spencer, *The Principles of Sociology*, II, s. 244 (Londra, Williams & Norgate, 1882).

2 A. g. e. II, s. 245.

saptanabilir bir olgunun ifadesi gibi sunulmaktadır. Fakat, salt bir akıl yürütme yoluyla işbirliğinin toplumsal hayatın ana kaynağı olup olmadığını bilemeyiz. Böyle bir açıklamanın doğruluğu ancak önce toplumsal hayatın bütün tezahürleri gözden geçirildiğinde ve sonra da bu tezahürlerin hepsinin, işbirliğinin değişik biçimleri olduğu gösterildiğinde bilimsel olarak kanıtlanabilir. Spencer bunu yapmadığına göre, o da, toplumsal gerçekliğin belli bir kavrayışını o gerçekliğin yerine koymuş olmaktadır.<sup>1</sup> Bu bakımdan da bu yolla tanımlanan şey, toplumun kendisi değil de Spencer'ın toplum hakkındaki kendi öznel kavrayışı olabilir. Spencer bu çıkış noktasını temel alarak ilerlemekten hiçbir şekilde çekinmiyorsa bunun nedeni onun da, toplumu yalnızca ve yalnızca bir fikrin ve kavrayışın gerçekleştirilmesi [somut bir biçime kavuşturulması] olarak görmesidir ve bu fikir de toplumu tanımladığını düşündüğü işbirliği fikridir.<sup>2</sup> Spencer'ın ele aldığı her sorunun çözümü için bu aynı yöntemi kullandığı hemen kolayca göze çarpan bir gerçektir. Spencer, her ne kadar [kavramsal alan dışında] ampirik bir zeminde çalışma eğilimi göstermişse de sosyolojisinde bir araya getirdiği olgular, şeyleri betimlemek ve açıklamaktan ziyade nosyonların çözümlemesini örneklerle daha anlaşılır kılmak için kullanıldıklarından, bu

---

1 Bu anlayış üstelik oldukça tartışmalı bir anlayıştır. (bkz. *Division du travail social*, II, 2, paragraf 4.).

2 "O zaman toplum olmadan işbirliği varolamaz ve toplumun varolmasının amacı da zaten budur" (Spencer, II, s. 244).

olgular onun sosyolojisinde aslında sadece bir destekleyici argüman olarak yer almaktadır. Spencer'ın doktrininde gerçekten de temel karakterde olan ne varsa, bunlar doğrudan doğruya, onun toplum için ve işbirliğinin değişik biçimleri için geliştirdiği tanımlardan çıkarsanabilir. Çünkü, örneğin, Spencer'ın teorisinde, sadece zorbaca dayatılan bir işbirliği ile serbestçe ve kendiliğinden oluşmuş bir işbirliği arasında bir seçim yapmamız gerekiyorsa, bu seçim açıkça insanlığın ideali olan ve onun için mücadele etmek zorunda olduğu kendiliğinden işbirliği yönünde yapılır.

Bu herkes tarafından kullanılan nosyonlara bilimin sadece başlangıç aşamalarında değil, düşüncelerin açılanmaya başladığı safhalarda da sürekli rastlamaktayız. Bilgi düzeyimizin bugünkü durumunda hâlâ devletin, egemenliğin, siyasal özgürlüğün, demokrasinin, sosyalizmin, komünizmin vb. ne olduğunu tam olarak bilmemekteyiz. Bu bakımdan bizim yöntemimiz, bilimsel olarak ele alınmadıkları müddetçe, bu kavramları kullanmaktan imtina etmek zorunluluğunu getirmektedir. Ne var ki bugün, bu kavramları ifade eden kelimeler devamlı olarak sosyologlar arası tartışmalarda tekrarlanmaktadır. Zira bu kavramlar aslında zihnimizde sadece belirsiz izlenimlerden, önyargılardan ve tutkularından ibaret kafa karıştırıcı nosyonlar uyandırdıkları halde, sanki gerçekten iyi bilinen ve iyi tanımlanmış şeylere tekabül ediyormuşlarcasına büyük bir güvenle ve yay-

gınca kullanılmaktadırlar. Bugün, ortaçağ doktorlarının kendilerine ait sıcak ve soğuk, nemli ve kuru nosyonlarıyla inşa ettikleri mantıksal çıkarsamalarla dalga geçerken, aynı şeyi, aşırı karmaşık olan ve bu yüzden de böyle basitçe ele alınması mümkün olmayan fenomenler dizisine uyguladığımızın farkına bile varmıyoruz.

Sosyolojinin bu ideolojik karakteri onun özel alt dallarında daha da belirgindir.

Örneğin, ahlak konusunda da durum böyledir. Gerçekten de denilebilir ki, ahlakın, kendini bir bütün olarak içerip koruyan bir başlangıçsal ahlak fikrinin basit bir gelişmesi olarak anlaşılıp temsil edilmediği tek bir düşünce sistemi yoktur. Bazıları insanların ahlak fikrine doğuştan sahip olduğuna inanırken, öte yandan bazıları da bu fikrin tarihin akışı içinde adım adım geliştiğine inanmışlardır. Fakat hem ampirisistler hem de rasyonalistler için doğru olan tek şey bu başlangıçsal fikrin ahlakın temeli olduğudur. Hukuki ve ahlaki kuralların detayları ise, bir anlamda, temeldeki nosyonun, değişik durumlara göre farklı özellikler arz eden hayatın kimi özel durumlarına uygulamaları olmaları bakımından, bu nosyondan bağımsız kendiliğinden bir varoluşa sahip olamazlar. Bu yüzden, ahlakın temel konusu bu gerçekliğin dışındaki kurallar sistemi değil, bu kurallar sisteminin temel kaynağını teşkil eden ve duruma göre farklı farklı yorumlanabilen temeldeki fikirdir. Öyleyse, [bu yönetime bağlı kalacak olursak] ahlakın normalde ortaya

attığı bütün sorular şeylerle değil de fikirlerle ilişkilidir. Bu durumda, bilmemiz gereken şey, bağımsız bir şekilde kendi kendileri olarak ele alınan ahlakın ve hukukun doğasının nasıl olduğu değil, bu ahlak ve hukuk fikrini oluşturan şeyin yapısı ve bileşimidir. Demek ki ahlak üzerinde çalışanlar bugün henüz şu basit hakikati hâlâ kavrayamamışlardır: Duyumlar aracılığıyla edindiğimiz, şeylere dönük tasavvurlarımızın kaynağı bu şeylerin kendisi ise ve bu tasavvurlarımız da şeyleri tam veya kısmen doğru yansıtıyorsa benzer bir biçimde, bizim ahlak tasavvurumuzun da kaynağı, gözlerimizin önünde işlemekte olan kuralların gözlemlenmesidir ve buradan edinilen bilgi ve tasarımlar bu kuralları sistematik bir biçimde kavrar. Sonuç olarak, bilimin temel konusunu, bizim kurallar hakkında sahip olduğumuz üstünkörü görüş değil bu kuralların kendisi oluşturur. Tıpkı, fiziğin temel konusunu gerçek fiziksel cisimler hakkında sıradan insanların sahip olduğu fikirler değil de bu gerçek fiziksel cisimlerin oluşturması gibi. Bu anlamıyla, ahlakın temeli olarak, onun sadece üstyapısı diyebileceğimiz, onun birey bilincine uzanma ve bu bilinçte etki bırakma biçimi alınmaktadır. Bu yöntem sadece bilimin en genel problemlerinde izlenmez; aynı zamanda bilimin daha özel sorunları ele alışında da değiştirilmeksizin işletilir. Ahlak üzerine çalışma yapanlar, başlangıçta üzerinde çalıştıkları temel fikirlerden; aile, ülke, sorumluluk, iyilikseverlik ve adalet gibi ikincil fikirlere geçerler, ama

bu iki aşamada da [nesnel dış olgular yerine] kavram ve fikirler üzerine akıl yürütüp dururlar.

Aynı şey politik ekonomi\* için de geçerlidir. John Stuart Mill, politik ekonominin temel konusunun özellikle ve yalnızca zenginlik elde etmek üzere oluşturulmuş toplumsal olgular olduğunu ifade etmiştir.<sup>1</sup> Fakat bu şekilde tanımlanan olguların şeyler olarak bilim adamının inceleme alanına dahil olabilmeleri için, öncelikle, en azından bu koşulu, yani zenginlik elde etmek için ortaya çıkarılmış olma koşulunu yerine getiren olguların ötekilerden ayırt edilmesini sağlayabilecek araçları ortaya koymanın mümkün olması gerekir. Fakat henüz bir bilimin yeni ortaya çıktığı bir durumda bu araçların neler olduklarını bilmek şöyle dursun, onların var olduklarını bile iddia etmeye hakkımız yoktur. Herhangi bir araştırmada, ancak olgulara dönük açıklamalarımızın oldukça iyi ortaya konulmuş olduğu bir safhada bulunduğumuz zaman olguların bir amacının bulunduğunu ve bu amacın ne olduğunu saptayabiliriz. Dolayısıyla, bu saptamayı yapma sorunundan daha karmaşık ve henüz başlangıç aşamasındayken halledilmeye ondan da

---

\* Bu ifadenin kimi yerlerde Türkçe'ye ekonomi-politik olarak aktarılmasının nedeni, muhtemelen, ifadedeki belirtilen-belirten sıralamasının Fransızca'dan Türkçe'ye çevrilirken olduğu gibi bırakılmasıdır. (Ç. N.)

1 "Politik ekonomi gösteriyor ki, insanoğlu yalnızca zenginlik elde etmekle ve zenginlikleri tüketmekle meşgul olmuştur" J. S. Mill, *A System of Logic*, 2. cilt, 6. kitap, 9. bölüm, s. 496. (Londra, Longmans, Green Reader & Dyer, 1872).

ha az elverişli bir sorun yoktur. Bu bakımdan, zenginlik arzusunun başat bir rol oynadığı bir toplumsal etkinlik alanının var olduğuna dair peşin bir kanıya sahip olmamız mümkün değildir. Sonuç olarak, Mill'in kavradığı şekliyle politik ekonominin temel konusunu açıkça tespit edilebilecek gerçeklikler değil, salt olasılıklar ve aklın saf kavrayışları oluşturur. Bunlar da iktisatçının, kafasındaki amaca uygun şekilde kendince tasavvur ettiği olgulardan oluşur. Örneğin iktisatçı, üretim terimiyle nitelendirdiği bir şey hakkında bir çalışma başlattığında, üretimin bağlı olduğu ve onu var eden bazı temel araçları saptamanın ve onları gözden geçirmenin mümkün olduğuna hemen inanır. Bu durum ise, bu iktisatçının, üzerinde çalıştığı şeyin hangi koşullara bağlı olduğunu tespit etmesizin bu araçların varlığına dair bir kanı edindiğini gösterir. Böyle yapmış olmasaydı, işe, elde ettiği sonuca ulaşmasında kullandığı işlemleri bir bir sergileyerek başlardı.

Özetlersek, eğer iktisatçı üretimin bağlı olduğu araçları sınıflandırmaya, araştırmalarına henüz başlamadan yöneliyorsa, bu durum onun bu araçların ne olduğuna salt mantıksal çözümleme ile ulaştığını gösterir. Bu iktisatçı, üretim fikrinden başlayarak, onu dikkatle inceleyip öğelerine ayırdıktan sonra mantıksal olarak onun doğa kuvvetleri, emek, aletler ve sermaye gibi fikir ve kavramları mantıksal olarak gerektirdiğini bulur ve daha sonra da bir başlangıçsal fikir ve kavramdan türetilmiş tüm bu öğeleri, onları çı-

karsarken kullandığı yöntemin aynısıyla yeniden inceler.<sup>1</sup>

En temel ekonomi teorisi olan değer teorisi de çok açık bir biçimde aynı yöntem uyarınca inşa edilmiştir. Şayet değer bir gerçekliğe sahip bir olguymuş gibi incelenmiş olsaydı, iktisatçının öncelikle değer diye adlandırılan şeyin ayırdına nasıl varabileceğimizi göstermiş ve daha sonra da değerlerin farklı türlerini sınıflandırmış ve yöntemsel tümevarımlarla test etmek suretiyle bu türlerin hangi nedenlere bağlı olarak farklılaştıklarını tespit etmiş ve en sonunda da genel bir formülasyona ulaşmak için elde ettiği değişik sonuçları karşılaştırmış olması gerekirdi. Demek ki, bir teori ancak bilimin oldukça ilerlemiş olduğu aşamada ortaya çıkabiliyor. Oysa, iktisat alanında, değer teorisine daha başlardaki evrede rastlıyoruz. Çünkü, iktisatçı, değer teorisini oluşturabilmek için, sadece düşünceyi derinleştirmekle, değere yani mübadeleye elverişli olan şey hakkında edindiği fikrin bilincine varmakla yetinir. Bu iktisatçı, bu düşünüm- sel akıl yürütme yoluyla, değerlerin aynı zamanda yararlılık ve az bulunurluk vb. fikirlerini de ima ettiğini tespit eder ve çözümlemesinin bu sonuçlarından yola çıkarak da değere ilişkin teorisini inşa eder. Elbette bunu yaparken de birkaç örnekle teorisini kanıtlamaya

---

1 Bu özellik, bizzat iktisatçılar tarafından kullanılan ifadelerden çıkmaktadır. İktisatçılar, sürekli olarak fikirlerden, örneğin yararlılık fikrinden, tasarruf fikrinden, yatırım fikrinden ve harcama fikrinden söz ederler. (Bkz. Gide, *Principes de l'économie politique*, 3. Kitap, 1. Bölüm, 1. paragraf; 3. bölüm, 1. paragraf [Birinci Baskı, Paris, 1884]).



çalışır. Fakat bu teorinin açıklamak zorunda olduğu sayısız olgunun var olduğu düşünül-  
düğünde, rasgele seçilmiş birkaç olgunun ka-  
nıtlayıcılığının çok az da olsa geçerli olduğuna nasıl ikna olabiliriz?

Bundan dolayı, ahlakta olduğu gibi, politik ekonomi alanında da bilimsel inceleme ve araştırmanın payı alabildiğine sınırlı, zanaatın payı ise daha baskındır. Ahlakın teorik kısmı görev, iyilik ve hak fikirleri üzerine birkaç tartışmaya indirgenmiştir. Fakat bu fikirler üzerindeki bu soyut spekülasyonlar açık konuşmak gerekirse bir bilim oluşturmaktan uzaktır, çünkü bu spekülasyonlar yüksek ahlaki kuralın ne olduğunu öğrenme amacını değil, onun ne olması gerektiğini belirlemek amacını taşımaktadır. Benzer biçimde, ekonomistlerin araştırmalarında en çok yer alan sorun, toplumun bireyci mi yoksa sosyalist bir çizgide mi düzenlenmesi gerektiğini, devletin sanayiye ve ticarete müdahale etmesinin mi, yoksa bu alanları tamamıyla özel girişimcilere bırakmasının mı iyi olacağını, parasal sistemin monometalizme\* mi yoksa bimetalizme\*\* mi dayanması gerektiğini bilme sorunudur. Bu nitelikteki yaklaşımlarda, gerçek anlamda oluşturulmuş yasalar pek azdır; hatta bir alışkanlıkla yasa diye adlandırılan şeyler de bu adın hakkını vermezler ve gerçekte sadece bir eylem kılavuzu ve pratik kurallar olma işlevini yerine getirirler. Örneğin, ünlü arz ve talep

---

\* Tek bir madenin yasal para birimi olarak geçerli olması. (Ç. N.)

\*\* İki madenin para birimi olarak geçerli olması. (Ç. N.)

yasası, hiçbir zaman tümevarımsal yöntemlerle, iktisadi gerçekliklerin bir ifadesi olarak ortaya konulmamıştır. Ekonomik ilişkilerin gerçekten de bu yasayla düzenlenip düzenlenmediğini belirlememizi sağlayacak hiçbir deney veya yöntemsel karşılaştırma yapılmamıştır. Yapılabilecek ve zaten de yapılmış olan tek şey, bireylerin kendi çıkarları için en iyisinin ne olduğunu kavradıkları anda bu yasaya göre hareket etmeleri gerektiğini, başka türlü bir eylemin onlar için zararlı olup zaten böyle bir eylemin aslında bir mantık hatası teşkil edeceğini diyalektik argümanla göstermek olmuştur. En üretken endüstrilerin en değerli endüstriler olması ve en çok talep edilen ve en az bulunan ürünleri ellerinde tutanların bu ürünleri en yüksek fiyata satmalarının iyi olacağı mantığa uygundur. Fakat bu mantıksal zorunluluk hiçbir biçimde doğanın gerçek yasalarının ortaya çıkardığı zorunluluklara benzemez. Doğa yasaları, olguların birbirine ne şekilde bağlanmasının iyi ve gerekli olacağına bakmaksızın, olguların gerçekte hangi ilişkilerin zorunlu zinciriyle birbirlerine ilintilenmiş olduğunu ifade ederler. Arz talep yasası hakkında söylediğimiz bu şeyler, ortodoks iktisat okullarının 'doğal' diye nitelendirdiği ve aslında arz talep yasasının özel biçimlerinden başka bir şey olmayan bütün iktisat yasaları için de geçerlidir. Bu yasaların belirli bir amaca ulaşmak için başvurulması doğal olan veya doğal gözükken araçları ifade etmeleri bakımından doğal oldukları söylenebilir. Lakin, doğal yasadan, doğanın tümevarım yoluyla

saptanmış belirli bir varoluş biçimi anlaşılıyorsa, bu yasalar bu doğal yasa terimiyle nitelenmemelidir. Bu yasalar en fazla pratik bilgeliğin sunduğu önerilerden ve tavsiyelerden ibarettirler. Bu yasalar, az veya çok akla yatkın bir şekilde gerçekliğin açık ifadeleri olarak sunuluyorsa, bunun nedeni bu önerilerin birçok insan tarafından çoğu durumda yerine getirildiğine dair doğru veya yanlış bir varsayımın var olmasıdır.

Ne var ki, toplumsal fenomenler birer 'şey'dir ve öyle alınmaları gerekir. Bu önermeyi kanıtlamak için toplumsal fenomenlerin doğası hakkında felsefi bir tartışma başlatmaya veya onların daha alt varoluş düzeylerindeki fenomenlerle olan benzerliklerini tartışmaya gerek yoktur. Bunun için, fenomenlerin sosyologlara sunulan tek veri olduğunu hatırlatmak yeterlidir. Gerçekten de verili olan, gözlemimize sunulmuş olan veya kendisini gözlemletmeye zorlayan her şey birer 'şey'dir. Fenomenleri şey gibi ele almak onları birer veri olarak ele almaktır ve bu, bilimin başlangıç noktasını teşkil eder. Toplumsal fenomenlerin de bu özelliği gösterdikleri tartışmasız doğrudur. Verili olan şey insanların değer hakkında geliştirdiği fikirler ve kavramlar değildir, çünkü bu fikirler ve kavramlar nüfuz edilmesi mümkün olmayan şeylerdir. Bize verili olan şey, daha ziyade ekonomik ilişkilerin akışı içerisinde fiilen mübadele edilen değerlerdir. Aynı şekilde bize verili olan, ahlaki idealin tasarımı düşüncesi veya anlayışı da değildir, davranışı belirleyen kuralların toplama-

mının oluşturduğu bütündür. Verili olan şey yararlılık veya zenginlik fikri de değildir; ekonomik örgütlenmenin tüm ayrıntıdır. Toplumsal hayat belki salt belirli nosyonların gelişiminden ibaret olabilir, ama kesinkes böyle olduğunu varsaysak bile bu nosyonlar bizim için bir anda dolaysız olarak açığa çıkmazlar. Bu bakımdan bu nosyonlara doğrudan doğruya değil, ancak onları ifade eden gerçek fenomenler aracılığıyla erişilebilir. 'A priori' olarak [yani deneyimden önce], toplumsal hayatı bölen akımları hangi fikirlerin ortaya çıkardığını ya da gerçekten de böyle akımların var olup olmadığını bilemeyiz. Ancak bu akımların kaynaklarının izini sürerek, nereden çıktıklarının bilgisine erişebiliriz.

Bu bakımdan, toplumsal fenomenler, bu fenomenleri zihninde canlandıran bilinçli öznelere ayrılarak kendi kendileri olarak düşünülmelidir. Bu fenomenler bize dışsal şeyler olarak dışarıdan incelenmelidirler; çünkü bize kendilerini bu karakteristik özellikleriyle sunarlar. Bu dışsallık niteliği apaçık ortaya çıktıktan sonra, bilim ilerledikçe yanılısama ortadan kalkacak ve deyiş yerindeyse dışsalın içselle birleştiğine tanık olacağız. Fakat ne olacağını şimdiden kestiremeyiz. Toplumsal fenomenleri şeylere içkin olan özellikleri bütünüyle taşımadıkları durumda bile, bu özellikleri taşıyorlarmış gibi ele almak durumundayız. Bu kural, bu bakımdan, herhangi bir istisnayı göz önüne almaya gerek olmaksızın toplumsal gerçekliğin bütününe uygulanabilir. Düzenleniş itibarıyla yapay olma özelliğini en fazla gös-

teren fenomenler bile bu bakış açısıyla düşünölmelidir. Bir pratiğin veya bir kurumun yerleşik bir niteliği hakkında hiçbir zaman peşin bir kanaate sahip olunmamalıdır. Bununla birlikte, kişisel deneyimlerimizi işin içine katıp söylememize izin verilecekse, şunu güvenle ifade edebiliriz ki, bu ilkelerle hareket edilmesi halinde, en düzensiz olguların bile, dikkatli bir gözlem sonrası nesnel olmanın göstergeleri olan süreklilik ve düzenlilik özelliklerini gösterdiklerine memnuniyetle tanık olabiliriz.

Aynı zamanda toplumsal olgunun kendine özgü özellikleri hakkında daha önce ve genel bir tarzda ifade ettiğimiz şeyler, bu nesnelliğin mahiyeti hakkında emin olmamızı rahatlıkla sağlamaktadır. Gerçekten de bir şeyi, nesnel bir olguyu teşhis etmeye yarayan ilk belirti onun basit bir irade kararıyla değişikliğe uğratılmasının mümkün olmamasıdır. Bu durum onun, her çeşit değiştirme çabasına kapalı olmasından dolayı değildir. Şeylerde bir değişim başlatabilmek için salt bu değişimi arzu etmek yeterli değildir; 'şeyin' gösterdiği direncin çetinliğinden ötürü iradenin yanında bir de üstün bir çaba sarf edilmesi gerekir. Kimi durumlarda bu üstün çaba gösterilse bile şeyin gösterdiği direnç baskın çıkabilir. Toplumsal olguların böyle bir direnme özelliği taşıdığını görmüştük. Toplumsal olgular, bizim irademizin ürünleri olmak şöyle dursun, aslında bizim irademizi belirleyen şeylerdir ve bu bakımdan da eylemlerimizin, içlerinde şekillenmek zorunda oldukları birer kalıp gibidirler. Bu kalıpların zorlayıcılığından kaçmak

çoğu zaman olanaksızdır. Toplumsal olguların belirleyiciliğinden kurtulmayı başardığımızda bile, bunun sonucunda karşılaştığımız direnç, bizden bağımsız bir şeyle karşı karşıya olduğumuz gerçeğini idrak etmemize yeter. Bu bakımdan, toplumsal olguları şeyler olarak ele almakla sadece, onların doğasına uygun bir şey yapmış oluyoruz.

Sonuç olarak, bugün sosyolojide başlatılması gereken reform, her bakımdan son otuz yıldır psikolojiyi dönüştürmekte olan reformun aynısıdır. Aynı Comte ve Spencer'ın toplumsal olguları doğanın olguları olarak kabul etmelerine rağmen onları şeyler olarak ele almayı reddetmeleri gibi, değişik ampirisist okullar da psikolojik fenomenlerin doğal olma niteliğini kabul ettikleri halde onları saf ideolojik bir yöntemle ele almayı sürdürmüşlerdir. Gerçekten de ampirisistler sırf içebakış zemininden ilerlemede, karşı çıktıkları akımlardan geri kalmazlar. Oysa, insanın kendi içinde gözlemlediği olgular, bu olgulara karşılık gelen alışkanlıkların zihnimizde kök salmasına neden olduğu nosyonlara kendisini dayatıp onlar üzerinde hâkimiyet kuramayacak kadar az, geçici ve değişkendirler. Dolayısıyla bu nosyonlar herhangi bir kontrole tabi olmadıklarında, kendi denklerinde bir karşılığa sahip olmazlar ve sonuç olarak da olguların yerini alarak [yanıltıcı bir şekilde] bilimin temel konusu haline gelirler. Bu bakımdan ne Locke ne de Condillac psişik fenomenleri nesnel olgular olarak düşünmüşlerdir. Üzerinde çalıştıkları şey duyumun kendisi değil, belirli bir

duyum fikridir. Bu yüzden, Comte ve Condillac belirli açılardan bilimsel psikolojinin önünü açan isimler oldukları halde, bilimsel psikoloji onlardan çok sonra gerçek anlamıyla kurulabilmiştir. Bilimsel psikoloji, ancak bilinç durumlarının onları deneyimleyen bireyin kendi bilinç perspektifinden, yani içebakış yoluyla ele alınmaması gerektiği öğrenildiği zaman ve bu bilinç durumlarının bireyin iç dünyasının dışında incelenebileceği ve aslında bu biçimde çalışılması gerektiği fikri yerleşiklik kazandıktan sonra ortaya çıkabilmiştir. Bu, psikoloji alanında başarılmış büyük bir devrimdir. Psikolojiyi zenginleştirmiş olan bütün özel işlemler ve yeni yöntemler sadece bu temel fikri tam olarak gerçekleştirmek üzere atılmış değişik adımlardır. Bu tür bir ilerleme, henüz aşamamış olduğu öznel evreden nesnel evreye geçmesi gereken sosyoloji için başarılmayı beklemektedir.

Kaldı ki, sosyolojide böyle bir geçişi başarmak psikolojidekine oranla daha kolaydır. Psişik olgular doğal olarak bireyin durumlarına aittirler ve bireyden ayrılamaz gibi gözükürler. Tanım itibarıyla içsel olan bu durumlar doğaları tahrif edilmedikçe dışsal olarak ele alınamazmış gibi gözükürler. Bu psişik olguları dışsalcı bir bakış açısından başarıyla inceleyip çözümleyebilmek için sadece bir soyutlama çabası değil, özel birtakım işlemler ve hünerler bütününe zorunlu olarak ihtiyaç vardır. Oysa, toplumsal olgular çok daha doğal ve dolaysız bir şekilde bir 'şeyin' özelliklerini gösterirler. Hukuk, yasalarda somutlan-

mıştır, gündelik hayata ait olaylar istatistiksel rakamlarda ve tarihi anıtlarda kaydedilmiştir ve modalar giysilerde, zevkler sanat eserlerinde korunmuş ve nesnelleşmişlerdir.

Toplumsal olgular, bizzat doğaları gereği bireylere egemen olduklarından, bireylerin bilinçlerinin dışında oluşurlar. Bu bakımdan, onları buldukları halleriyle şeyler olarak kavrayabilmek için özel hüner gerektiren bir çarpıtma içine girmemize gerek yoktur. Bu bakış açısından sosyolojinin psikolojiye göre şimdiye kadar fark edilmemiş bir üstünlüğü vardır ve bu durum sosyolojinin gelişmesine ivme kazandırabilir. Belki karmaşık olmalarından dolayı sosyolojinin olgularını yorumlamak daha zordur, ama öte yandan sosyolojinin olgularına erişmek daha kolaydır. Bununla birlikte, psikolojide yalnızca olguları ayırt edip onları belirlemek değil onları kavramak da zordur. Bu bakımdan şuna inanmak gayet yerindedir ki sosyolojik yöntem evrensel olarak kabul edilip işler kılındığı zaman, sosyoloji, bugünkü yavaş ilerleme hızı ile karşılaştırıldığında kimsenin öngöremeyeceği bir hızda ilerleyecek ve bugünkü gelişmişliğini tarihsel olarak sosyolojiden daha önce oluşmasına borçlu olan psikolojiyle arasındaki gelişmişlik farkını kapatacaktır.<sup>1</sup>

---

1 Toplumsal olguların karmaşık olması gerçeğinin onunla ilişkili olan bilimi daha da zorlaştırdığı doğrudur. Fakat, bunu telafi eder biçimde, sosyoloji bilim sahnesine sonradan çıkmış olduğundan, kendisinden önceki bilimler tarafından gerçekleştirilen ilerlemelerden yararlanabilecek ve onlardan bir şeyler öğrenebilecek bir konumda yer alır. Bu deneyimlerden yararlanmanın sosyolojinin gelişimini hızlandırması kaçınılmazdır.



## II

Fakat bizden önceki düşünürlerin deneyiminin de gösterdiği gibi, daha yeni saptanabilmiş bir hakikati pratikte gerçekleştirebilmek için onu teorik düzlemde kanıtlamak ve hatta onun içini dışını bilmek yeterli değildir. Çünkü, akıl bu konuya gerekli önemi vermeye yapısı gereği o kadar yatkındır ki, sıkı bir disipline riayet etmediğimiz müddetçe geçmişin hatalarına düşmemiz kaçınılmaz olacaktır. Şimdi, böyle bir disiplin için daha önce ortaya koyduğumuz kuralın doğal uzantıları olan bazı diğer temel kurallardan bahsedelim:

1. Bu kurallardan [doğal uzantılardan] birincisi şudur: Bütün peşin hükümler [kavramlar] sistematik biçimde tasfiye edilmelidir. Bu kural için özel bir ispata gerek yok. Bu, aslında şimdiye kadar söylediklerimizin doğal olarak varacağı noktadır. Dahası, bu kural bütün bilimsel yöntemlerin temelidir. Descartes'in metodik şüphe etme pratiği, özünde bu kuralın bir nevi uygulamaya geçirilmiş biçimidir. Descartes, bilimi temellendirmeye giriştiği andan itibaren kendisi için, daha önce kabul etmiş bulunduğu bütün bilgiden, düşünce ve kavramdan şüphe etme kuralını koyar. Çünkü Descartes, kendi analizlerinde yalnızca bilimsel bir tarzda ortaya konulmuş, yani kendi oluşturduğu yöntem göre inşa edilmiş kavramları kullanmak istemektedir. Bu bakımdan başka kanallardan devşirilmiş kavramları en azından geçici ola-

rak reddeder. Bacon'ın da idoller teorisinin aynı amaca sahip olduğunu görmüştük. Birbirleriyle karşıt konumda olan bu iki büyük felsefi öğreti o zaman verili kavramları reddetme noktasında uzlaşmaktadır. Bu yüzden, sosyolog gerek kendi araştırma konusuna karar verirken, gerekse de araştırmasının akışı içerisinde ispata yönelirken bilimin dışında ve tamamıyla bilimsel olmayan amaçlar için oluşturulmuş kavramları kullanmayı kesinlikle reddetmelidir. Aynı şekilde, sıradan insanların aklına hükmetmekte olan sahte nosyonlardan kendisini kurtarması ve uzun süredir varlığını sürdüren alışkanlıklar tarafından hâkim kılınan ampirik kategorilerin boyunduruğundan kurtulması gerekmektedir. Bazen zorunluluklar bu nosyonları ve kategorileri kullanmaya zorlasa da sosyolog en azından bunların pek az bir değere sahip olduğunu sürekli göz önünde tutarak araştırmasında onlara üstlenmeleri uygun olmayacak roller yüklemekten kaçınmalıdır.

Bu nosyonlardan kurtulmayı sosyolojide özellikle güçleştiren şey, çoğu kez, işin içine duyguların girmesidir. Politik ve dinsel inançlara ve ahlaki pratiklere yaklaşırken içinde bulunduğumuz duygu durumu, fiziksel dünyanın nesnelere yaklaşırken içinde bulunduğumuz duygu durumundan oldukça farklıdır. Nihayetinde, bu duygu durumu politik ve dinsel inançlarımızı kavrama ve onları açıklama biçimlerimize sirayet eder. Dolayısıyla, bu konular üzerinde edindiğimiz fikirleri o kadar derinden hissederiz ki, bu fikirler

herhangi bir itiraza mahal vermeyecek bir otoriteye sahip olurlar. Bu bakımdan, bu fikirleri sarsabilecek herhangi bir görüşe düşmanca bakılır. Örneğin, bir önerme bizim yurtseverlik ve kişisel onur anlayışımızla bağdaşmıyor diye ortaya onu doğrulayan ne tür kanıtlar konulmuş olursa olsun reddedilebilmektedir. Onun doğru olabileceğine asla ihtimal vermeyiz. Bu önerme reddedilir ve bu reddedişi meşrulaştırmaya çalışan güçlü duygularımız bunu neden yaptığımızın nedenlerini sunmakta zorluk çekmez. Duygularımızdan doğan bu nosyonlar bazen öyle saygınlık kazanırlar ki bilimsel çözülemeye bile müsamaha göstermeyecek bir konuma gelirler. Artık onları ve onların ifade ettikleri fenomenleri sadece soğukkanlı bir analize tabi tutmak düşüncesi bile bazı kafalarda infial yaratabilir; ahlak mevzusunu dışsal bir gerçeklik olarak araştırma işini üstlenen bir sosyolog, hassas ruhlu insanlar tarafından ahlaki duyarlılıktan yoksun olmakla suçlanabilir. Bu, otopsi yapan bir insanın sıradan bir insana normal duygulara sahip olmayan biri izlenimini vermesi gibi bir şeydir. Bırakın bu duyguların bilimin yetki alanına girdiğini kabul etmeyi, bu duygulara ilişkin bir bilim inşa edebilmek için bile bu duyguların temel alınması gerektiğini savunanlar vardır. “Vay haline!” diye yazar belagatlı bir din tarihçisi: “Vay haline o bilim adamının ki, bilincinin derinliklerinde tahrip edilmesi olanaksız en alt tabakasında, atalarının ruhlarının istirahatgâhında, zaman zaman bilinmeyen bir

mabetten yükselen tütsü kokusuna, bir ilahi beytine, bir çocuk gibi kendi kardeşinin arkasından gökyüzüne fırlattığı bir hüznün veya zafer çığlığına sahip olmadan ve onu eski zaman peygamberleriyle bir anda bir araya getirecek cennete yükselmeden Tanrı'nın işlerine karışmaya yeltenir!"<sup>1</sup>

Özünde, her mistisizm gibi, ampirisizmin maskelenmiş bir biçiminden, yani bilimlerin reddinden ibaret olan bu mistik doktrine mümkün olduğunca sert bir biçimde karşı çıkılmalıdır. Toplumsal şeylere ilişkin duygular, diğer duygularla aynı kökene sahip olduklarından, sırf toplumsal olgulara yönelik olmakla, öteki duygulardan daha ayrıcalıklı bir yere sahip değildirler. Onlar da tarih içinde şekillenmişlerdir. Onlar da insan deneyiminin, ama karışık ve düzensiz deneyiminin ürünleridirler. Onlar da gerçekliğe yönelik aşkın bir önsezisinin değil, sistematik bir yorum tabii olmamış, rasgele bir araya toplanmış, tüm düzensiz izlenimlerin ve duyguların bir sonucudurlar. Bırakın rasyonel düzlem-den daha yüksek bir düzlemin aydınlanmasını beraberinde getirmeyi, bunlar sadece, güçlü oldukları kesin, ama aynı zamanda bulanık zihin durumlarından ibarettirler. Bu duygulara böylesine önemli bir rol bahşetmek, zekânın aşağı düzeylerine yüksek düzeylerini geçen bir üstünlük atfetmek ve kendimizi retorik bir laf salatasının içine hapsetmekle aynı anlama gelir. Bu şekilde oluşturulmuş bir bilim, duyarlılıklarla düşünmekten çok kav-

1 J. Darmsteter, *Les Prophètes d'Israel* (Paris, 1892) s. 9.

rayışla düşünmekten hoşlanan, ani ve bulanık hislerin sentezini mantığın soğukkanlı ve aydınlatıcı analizlerine tercih eden kafaları tatmin edebilir ancak. Duygu, bilimsel hakikatin bir ölçütü değil, bilimin bir nesnesidir. Fakat, henüz yeni şekillenirken buna benzer dirençlerle karşılaşmamış bir bilim dalı yoktur. Zaman olmuştur ki, fiziksel dünyanın şeylerine ilişkin bu duygular, dini ve ahlaki bir karaktere sahip olmaları dolayısıyla fiziksel bilimlerin kurulmasına bugün sosyolojide tanık olduğumuzdan daha aşağı kalmayan bir şiddetle karşı çıkmışlardır. Bu bakımdan, teker teker bütün bilimlerden defedilen bu önyargı, son sığınağı olan sosyolojiden de bir gün kovulacaktır ve sosyolojinin alanı temizlenmiş bir biçimde bilim adamlarına bırakılacaktır.

2. Fakat yukarıdaki kural tamamıyla negatif bir kuraldır. Bu kural sosyoloğa herkes tarafından benimsenmiş nosyonlardan kaçınmayı ve dikkatini nesnel olgulara çevirmesini öğretmektedir, fakat olgular üzerinde nesnel olarak çalışabilmek için bu olguların nasıl incelenip kavranması gerektiğini göstermemektedir.

Her bilimsel araştırma aynı, ortak tanım tarafından kapsanmış, özgül bir fenomenler grubuna dayanır. Bu yüzden, sosyoloğun atacağı ilk adım ele aldığı şeyleri tanımlamak olmalıdır. Ancak bu yolla bilim adamının incelediği temel konu hem kendisi hem de başkaları tarafından bilinebilir. Bu, her kanıtlanmanın veya doğrulamanın birincil ve kesin-

likle vazgeçilemez koşuludur. Bir teoriyi kontrol etmek için, o teorinin açıklamak zorunda olduğu olguları ayırt etmeyi mutlaka bilmeliyiz. Öte yandan bu başlangıçsal tanım, bilimin temel konusunun kendisini belirlediğinden, bu konunun bir 'şeyi' içerip içermeyeceği bu tanımın formüle ediliş biçimince belirlenir.

Tanımın nesnel olabilmesi için, fenomenleri, zihin ürünü öznel kavramlara ve düşüncelere göre değil de, açıkça bu fenomenlerin kendi doğal özelliklerine bakarak ifade etmesi gerekir. Yani bu tanım, bu fenomenleri, tam veya kısmen ideal bir nosyona uyup uymamalarına göre değil kendi yapılarındaki bütünleştirici öğelere göre karakterize etmelidir. Araştırma henüz başlayorken ve olgular henüz hiçbir analize tabi tutulmamışken, bu fenomenlerin kavranabilir özellikleri ancak doğrudan ve ayan beyan görülebilecek kadar dışsal olanlardır. Daha örtük özellikler ise şüphesiz daha özsel özelliklerdir. Bu örtük özelliklerin açıklayıcı değeri daha büyüktür, ama bilimsel bilginin bu safhasında bilinmez olarak kalırlar ve zihnin bir tasarımı ile ika me edilmedikleri müddetçe tahayyül edilemezler. Bu yüzden, fenomenler için yapacağımız başlangıçsal tanımın öğeleri, önce bu ilk gruptaki görünür özellikler içinde aranmalıdır. Öyleyse, şurası açıktır ki, bu tanım, hiçbir ayırım gözetmeden ve istisnasız olarak aynı görünür özellikleri sergileyen bütün fenomenleri içermek zorundadır; çünkü bunlar arasında bir ayıklama yapmanın mantığı ol-

madığı gibi, bu ayıklamayı olanaklı kılacak araçlar da ortada yoktur. Öyleyse, [bu aşamada] gerçeklik hakkında bildiğimiz bütün şey, olguların bu görünür özellikleridir. O zaman, bu özellikler zorunlu olarak olguların nasıl sınıflandırılması gerektiğini belirler. Buradan şu kural çıkıyor: Bir araştırmanın temel konusunu, daha önce bazı ortak dışadönük özellikleri uyarınca tanımlanmış bir fenomenler grubu teşkil etmelidir ve bu bakımdan da bu tanıma uyan bütün fenomenler araştırmaya istisnasız dahil edilmelidir. Örneğin, gerçekleştikleri takdirde toplumun belirli bir kesiminde, ceza olarak bilinen özel bir tepkiye sebebiyet verme gibi ortak bir dışadönük özelliğe sahip belirli eylemlerin var olduklarını gözlemledik. Bu eylemlerden 'sui generis' bir grup oluştururuz ve onları tek bir başlık altında sınıflandırırız: Cezalandırılan herhangi bir eylemi suç olarak nitelendiririz ve tanımlandığı biçimiyle suçu, krimonoloji isimli özel bir bilimin temel konusu haline getiririz. Aynı şekilde, bilinen bütün toplumların içinde, ortak kan taşımaları nedeniyle birbirleriyle ilişkilenecek ve aynı zamanda hukuksal bir bağ uyarınca bir arada bulunan ve bu özellikleriyle dışarıdan kolaylıkla ayırt edilebilen daha küçük toplulukların var olduğunu gözlemliyoruz. Bu topluluğa uygun olgulardan özel bir grup oluşturarak, bu gruba ayrı bir isim veririz: Aile hayatına ilişkin fenomenler. Bu tür her oluşumu aile terimiyle ifade ederiz ve bu şekilde tanımlanan aileyi sosyolojik terminoloji içinde henüz bir ada kavu-

şamamış özel bir araştırma alanının temel konusu yaparız. Daha sonra, genel olarak aileden, ailenin değişik türlerine geçerken de aynı kural uygulanacaktır. Örneğin, klan üzerine veya anaerkil ve ataerkil aileler üzerine bir çalışma başlatacaksak, işe bunları aynı yöntem uyarınca tanımlamakla başlamalıyız. İster genel olsun, ister özel olsun, her alanın temel konusu, bu ilke tarafından oluşturulmalıdır.

Bu şekilde, şeylere dışarıdan yaklaşmakla sosyolog, doğrudan doğruya gerçekliğe yönelmiş olmaktadır. İşin gerçeği, olguların nasıl sınıflandırıldığı, sosyoloğa veya onun zihninin kendi yapısına değil eşyanın tabiatına bağlıdır. Bu olguların tikel bir kategoride gruplandırılıp gruplandırılmayacağını belirleyen kriter açıkça gösterilebilir ve bu kriter herkes tarafından genel bir kabul görebilir ve böylelikle de gözlemcinin vardığı sonuç başkaları tarafından da sınanabilir. Bu şekilde inşa edilmiş bir nosyonun topluma genel olarak sirayet etmiş nosyonlarla her zaman örtüşmediği, hatta çoğu zaman bunlar arasında bir açının olduğu doğrudur. Örneğin, birçok toplumda düzenli olarak ve şiddetle cezalandırılan düşünce özgürlüğüne ve görgü kurallarına ilişkin birçok eylemin, ortak kanının bakış açısınca suç olarak görülmediği, bu toplumlar incelendiğinde rahatlıkla görülebilir. Aynı şekilde, klan sözcüğü genel olarak kullanıldığı biçimiyle, aile anlamına gelmez. Fakat bunun bir önemi olmayacaktır; çünkü sorun toplumda yaygın olarak kullanılan söz-



cüklere ve onların taşıdığı fikirlere büyük oranda tekabül eden olguların nasıl keşfedilebileceği değildir. Yapılması gereken şey, bilimin ihtiyaçlarına uygun ve özel bir terminolojinin çerçevesinde kurulmuş yeni kavramlar oluşturmaktır. Elbette bu, toplumca kabul görmüş bir kavramın, bilim adamının hiçbir işine yaramayacağı anlamına gelmiyor. Bu kavram, bir yerlerde aynı ad altında toplanmış ve sonuç olarak da aynı özellikleri taşıması muhtemel bir fenomenler grubunun olduğunu bize göstermek suretiyle bir kılavuz görevi görebilir. Bununla birlikte, bu yaygınca kullanılan kavram, hiçbir zaman fenomenlerle tam bir ilişkisizlik içinde olamayacağından, sık sık bu fenomenlerin keşfedilebileceği noktayı yaklaşık olarak işaret edebilir. Fakat bu kavramın, sadece kabataslak bir biçimde formüle edildiğinden, oluşturulmasına yardımcı olduğu bilimsel kavrama tam tekabül edememesi gayet doğaldır.<sup>1</sup>

Bu kural oldukça net ve önemli olduğu halde, sosyolojide oldukça seyrek uygulanmaktadır. Sosyoloji çoğunlukla aile, mülki-

---

1 Pratikte, her zaman, kalkış noktası, toplumda yaygın olan kavram ve terim olmuştur. Bu terimin bir yanlışlığının sonucu olarak göndermede bulunduğu şeyle arasında birtakım ortak dışsal özellikler sergileyen olguların olup olmadığını bilmemiz gerekir. Eğer bu tür olgular varsa ve eğer olguların bu şekilde bir araya getirilip gruplandırılmasıyla elde edilen kavram bu yolla, bütünüyle olmasa bile hiç değilse kısmen toplumda yaygın olan kavrama tekabül ediyorsa, o zaman şeyleri bu yaygın kavramla ifade etmeye devam etmek mümkün olabilir. Fakat aradaki fark oldukça ciddi bir farksa, yani yaygın nosyon birçok farklı nosyonu birbirine karıştırıyorsa, birtakım yeni ve özel terimler yaratmak zorunlu hale gelecektir.

yet, suç vb. gibi sürekli dilimizde olan şeylerle haşır neşir olduğundan, bu olgulara önceden katı bir tanım atfetmek, sosyoloğa gereksiz bir şeymiş gibi görünür. Diyaloglarımızda sık sık yer alan bu kavramları kullanmaya öyle alışmışızdır ki onlara verdiğimiz anlamı sınırlamak bize fuzuli bir şeymiş gibi görünür. Bu kavramları kullanırken amacımız basitçe onların toplumca benimsenmiş nosyonlarına atıfta bulunmaktır, fakat bu çoğu zaman muğlak bir şekilde gerçekleşir. Bu muğlaklığın bir sonucu olarak da gerçekte birbirinden oldukça farklı olan şeyleri aynı başlık ve aynı açıklama altında sınıflandırırız. Buradan da sonu gelmez bir kafa karışıklığı doğar. Örneğin, iki tür tekeşli evlilik vardır: Birincisi fiilen tekeşlilik, ikincisi resmen tekeşlilik. Birinci türde, koca hukuki olarak birden fazla eşle evlenme hakkına sahip olduğu halde sadece tek bir eşe sahiptir. İkinci türde ise çokeşlilik resmen yasaklanmıştır ve tek hukuki evlilik biçimi tekeşli evliliktir. Bazı hayvan türlerinde ve gelişmişlik düzeyinin aşağısındaki bazı toplumlarda tekeşlilik, kanunen zorunlu kılınmadığı halde, en az çok eşliliğin yasaklandığı toplumlardaki kadar 'de facto' bir genellik kazanmışlardır ve bu durum kesinlikle münferit birkaç vakayla sınırlı değildir. Bir kabile geniş bir alana yayılmış olduğu zaman, bu kabiledaki bireyler arasındaki toplumsal bağ oldukça gevşek olur ve sonuç olarak da bu kabiledaki bireyler birbirlerinden yalıtılmış olarak yaşarlar. Bu durumda da, her erkek doğal olarak sadece tek bir eş

bulmaya yönelir; çünkü yalıtılmışlık ortamında bu erkek için birden fazla eşin güvenliğini sağlamak oldukça zor olacaktır. Zorunlu tekeşlilik ise sadece en yüksek gelişme düzeyindeki toplumlarda gözlemlenebilecek bir olgudur. Demek ki bu özellikleriyle zorunlu tekeşlilik ile fiili tekeşlilik son derece farklı anlamlar taşıdıkları halde, ikisi bir arada aynı kelimeyle ifade edilir. Ortada herhangi bir hukuksal yükümlülüğe benzeyen bir şey olmadığı halde, yaygın bir biçimde bazı hayvanların tekeşli olduğu söylenir. Spencer, evlilik üzerine bir çalışma içine girerken, tekeşlilik terimini, onu tanımlamaksızın alışıldık ve muğlak anlamıyla kullanır. Böyle olunca da Spencer, evliliğin evriminin kavranması güç bir anomali sergilediğine kanaat getirir, çünkü tekeşliliği böyle muğlak kavramsallaştırdığında en ileri evlilik tipinin tarihsel gelişmenin en erken dönemlerinde ortaya çıkıp, orta dönemlerinde kaybolduğu ve daha sonra da yeniden ortaya çıktığı şeklinde gözleme sahip olmuştur. Buradan da Spencer, genel olarak toplumsal ilerleme ile mükemmel tipte bir aile hayatına doğru evrim arasında tutarlı bir ilişki olmadığı sonucuna varır. Halbuki, Spencer, başta tekeşliliğin uygun bir tanımını yapmış olsaydı, böyle bir hatalı sonuca varmayabilirdi.<sup>1</sup>

Bazı durumlarda da, bunun tersine, araştırmanın yöneleceği nesneyi tanımlarken son

---

1 Aynı tanım yoksunluğundan ötürü demokrasinin hem tarihin başında hem de sonunda ortaya çıktığı öne sürülmüştür. Halbuki, gerçekte, ilkel demokrasi ile günümüzdeki demokrasi birbirlerinden epey farklıdır.

derece dikkatli olmak adına aynı dışadönük özelliklere sahip fenomenleri aynı tanım ve gruplama içine dahil etmek ve aynı başlık içinde değerlendirmek yerine, bu fenomenler arasından kimi elemeler yapılır. Bu elemelerde, bazı fenomenler bir tür elit fenomenler olarak seçilmekte ve sadece bu seçilen fenomenlerin bu dışadönük ortak özellikleri taşımaya hakları olduğuna inanılmaktadır. Geri kalanlar ise, sanki bu özellikleri zorla almışlar gibi yok sayılmaktadırlar. Böyle bir işlemin yapılması halinde, sadece öznel ve kısır bir nosyona ulaşacağımızı tahmin etmek o kadar da zor olmamalı. Aslında böyle bir ayıklama süreci, sadece önceden tasavvur edilmiş peşin bir fikir uyarınca yapılabilir, çünkü söz konusu bilimin hemen başlarında, herhangi bir araştırma gerçekten de bazı olguların bu ortak özellikleri zorla ele geçirip geçirmediğini saptayamaz; hatta bunu olası bile farz edemez. Bazı fenomenlerin sınıflandırılmak üzere seçilip bazılarının seçilmemesi ancak bu bazı fenomenlerin önceden oluşturulmuş bir ideal gerçeklik anlayışına diğerlerinden daha uygun olması nedeniyle olabilir. Örneğin, Garofalo, *Kriminoloji*'sinin giriş bölümünde, kriminolojinin kalkış noktasının "sosyolojik suç nosyonu"<sup>1</sup> olması gerektiğini son derece güzel bir biçimde göstermiştir. Fakat bu nosyonu inşa etmek için, sürekli işleyen bir ceza vasıtasıyla bastırılan, değişik toplum türlerindeki bütün eylemleri, yani bü-

---

1 R. Garofalo, *Criminologie* (Paris, 1888) s. 2 (İtalyanca'dan çeviri yazar tarafından yapılmıştır.)

tün suçları, istisnasız biçimde ele alıp onları birbirleriyle karşılaştırmamış, bu eylemlerden sadece bazılarını, yani sadece ahlaki duyarlılığın normal ve değişmeyen öğelerini ihlal eden eylemleri ele almıştır. Evrim sürecinde yok olup gitmiş bazı ahlaki duygulara gelince, Garofalo'ya göre bunlar hayatta kalma başarısını gösterememelerinden ötürü zaten eşyanın tabiatında yer almamaktadır. Sonuçta geçmişte ayakta kalamamış bu ahlaki duyguları ihlal ettiklerinden dolayı zamanında kriminal olmakla nitelenmiş eylemler, bu adlandırmayı salt az çok patolojik tesadüfler dolayısıyla almışlardır. Garofalo suçlar arasından yaptığı bu elemeye bizzat kendi kişisel ahlak anlayışı doğrultusunda girişmektedir. Garofalo, suçu tanımlarken işe, henüz ilk olduğu dönemlerden itibaren evrimini incelediği ahlakın, taşıdığı gereksiz pisliği ve tortuyu zaman ilerledikçe ayıkladığını ve başlangıcında kendisini bulanıklaştıran bu fazlalıklardan tamamıyla ancak yeni kurtulabildiğini varsayarak başlamaktadır. Fakat bu kural, ne kendinden menkul bir aksiyom ne de kanıtlanmış bir hakikattir. Bu ilke, aslında herhangi bir şey tarafından haklı çıkarılamamış bir hipotez olmaktan öteye geçemez. Ahlaki fikrin değişebilir öğeleri, en az onun değişmeyip, aktarılabilen öğeleri kadar eşyanın tabiatında yer almaktadırlar. Aslında, bu değişebilir öğelerin uğradığı değişimler, şeylerin kendilerinin de değişebildiğinin bir göstergesidir. Zoolojide, aşağı türlere özgü olup sonradan yok olan biçimler, en az hayvan gelişiminin

bütün safhalarında tekrar tekrar görülen biçimler kadar doğaldır. Aynı şekilde, ilkel toplumlar tarafından 'suç' diye nitelenip kınanan, fakat artık bu özelliğini yitirmiş eylemler, ilkel toplumlarla ilişkisi bağlamında en az bizim bugün bastırmaya devam ettiğimiz suçlar kadar kriminaldirler. Değişmeye tabi olan suçların oluşturduğu grubun, toplumsal hayatın değişen koşulları içinde değerlendirilmesi gerekirken, değişmeyip kalanların oluşturduğu grup ise toplumsal hayatın sabit koşulları içinde değerlendirilmelidir. Ne var ki, bu iki suç grubundan her biri en az öteki kadar doğaldır.

Bu konu üzerine daha fazla şey söyleyebiliriz. Bazı suçlar bir yanlışlık eseri kriminal bir karakter kazanmış olsalar bile, diğer suçlardan tamamen ayrı düşünülmemelidirler. Bir fenomenin patolojik biçimleri, normal biçimlerinden özünde farklı değildir ve dolayısıyla da bu özün ne olduğunu kavramak için hem patolojik hem de normal formları gözlemlemek zorunludur. Hastalıklılık, sağlığın karşıtı değil, sadece aynı türün iki farklı biçimidir ve bunlar karşılıklı olarak birbirlerini açıklarlar. Bu, hem biyolojide hem de psikolojide uzun zamandır uyulmakta olan bir kuraldır ve sosyoloji de en az bu bilimlere kadar bu kurala uymak zorundadır. Aynı fenomenin bir şu olgudan bir de bu olgudan kaynaklanabileceğini söyleyen bir mantık kabul edilmediği, yani nedensellik ilkesi reddedilmediği müddetçe, bir eyleme sebebiyet veren nedenler ne kadar norm-dışı olurlarsa olsunlar, su-

çun ayırt edici işareti olarak aynı sonucu yani suç olgusunu doğuran diğer nedenlerden nitelik bakımından farklılaşmazlar. Bunlar birbirlerinden ancak derece bakımından veya aynı koşullarda etkin olamamaları bakımından farklıdırlar. Bu yüzden norma uymayan bir şekilde oluşmuş suçlar da suç niteliğini taşırlar ve bu bakımdan suç başlığının altında değerlendirilmelidirler. Buradan nasıl bir sonuç çıkarabiliriz? Şöyle ki, Garofalo aslında tür olan veya salt basit bir çeşitten ibaret olan bir kategoriye bir cins olarak düşünmektedir. Garofalo'nun suç üzerine oluşturduğu formülasyonun geçerli olduğu olgular, gerçekten de suç başlığı altında toplanması gereken bütün olguların oldukça az bir kısmını oluşturmaktadır. Örneğin, bu formülasyon, dinsel suçlara, geleneklere, âdetlere ve görgü kurallarına karşı işlenen suçlara uymaz. Oysa, her ne kadar bu suçlar artık mevcut olmadıklarından bizim modern hukuki kurallarımızın çerçevesi içinde yer almıyor olsalar da, geçmiş toplumların ceza hukukunun neredeyse tamamını bunlar oluşturmaktadır.

Aynı yöntem hatası, yaban toplumlarda herhangi bir ahlak anlayışının bulunmadığının ileri sürülmesine neden olmaktadır.<sup>1</sup> Böyle bir görüşe ulaşmak için öncelikle gerçek ahlak anlayışının bizim bugünkü ahlak anla-

---

1 J. Lubbock, *Origins of Civilization*, 8. Bölüm Daha yaygın bir biçimde, halen, eski dinlerin ahlak dışı ya da ahlaka aykırı olduğu söylenmektedir. Ne var ki bu, eleştirdiğimiz anlayıştan daha doğru bir anlayış değildir. Gerçekte ise bu eski dinlerin kendilerine özgü bir ahlak anlayışı olmasıdır.

yışımız olduğunu kabul etmek gerekir. Gelgelelim, bugünün ahlak anlayışı, ilkel toplumlarda ya hiçbir biçimde görülmemektedir ya da oldukça az gelişmiş biçimiyle görülmektedir. Öyleyse, gerçek ahlak anlayışını bugünün ahlakıyla özdeşleştirmek suretiyle oluşturulan tanımlama, keyfi bir tanımlama olacaktır. Fakat işin içine bizim kuralımızı soktuğumuzda bu öznel tanımlama tamamıyla değişecektir. Bizim yöntemsel ilkemize göre, bir davranış kuralının ahlaki olup olmadığını anlamak için, bu kuralın ahlakın dışsal belirtilerini taşıyıp taşımadığına bakılmalıdır. Bu belirti, yaygın ve önleyici bir yaptırımdan, yani söz konusu davranış kurallarını ihlal eden bir eylem gerçekleştirildiğinde devreye bir cezanın sokulmasını olumlamayı içeren bir kamuoyu düşüncesinden ibarettir. Bu özelliği sergileyen bir olguyla karşılaştığımızda bu olgunun ahlaki karakterini inkâr etmenin bir anlamı yoktur; çünkü böyle bir özelliğin bulunması bu olgunun diğer bütün ahlaki olguların taşıdığı özün aynısını taşıdığına delalettir. Ahlaki olguların ilkel toplumlarda da bulunduğunu söylemek az bile kalacaktır, zira ahlaki olgulara ilkel toplumlarda, uygar toplumlarda olduğundan çok daha sık rastlanır. Günümüzde bireylerin takdir haklarına bırakılmış birçok eylem ve davranış, ilkel toplumlarda mecburen yerine getirilmek durumundaydı. Buna bakarak, bir tanımlama yapmaktan kaçınıldığında veya yanlış bir tanımlama yapıldığında ne gibi yanlışlar içine gireceğimizi görebiliriz. Gerçi bu noktada, bize



şöyle sorular sorulabilir: “Fenomenleri sadece görünen özelliklerine bakıp tanımlamak, yüzeysel özelliklere temel özellikler karşısında bir üstünlük atfetmek anlamına gelmez mi?” veya “Fenomenleri görünen özellikleriyle tanımlamak, mantıksal sıralamayı altüst edip şeyleri ayakları üzerine değil de başları üzerine oturtmak değil midir?” Bu sorulardan da görüleceği üzere, suç olgusunu cezaya bakarak tanımladığımızda, suçu neredeyse tamamen cezadan türetmekle veya çok bilinen bir ifadeyle utancın kaynağını cezası çekilen suçta değil de darağacında görmekle eleştirilebiliriz. Fakat bu eleştirinin temelinde bir kafa karışıklığı yatmaktadır. Biraz önce, oluştururken nasıl bir yöntem izlediğimizi açıkladığımız tanımlamamız, toplumbilimin henüz ilk aşamalarında ortaya konduğundan gerçekliğin özünü ifade etme amacını taşıyamamaktadır. Bu tanımın amacı daha çok bizi, bu öze ulaştıracak araçlarla donatmaktır. Bu tanımın tek amacı bizim şeylerle irtibat kurmamızı sağlamaktır. Bu şeylere ancak dışarıdan bir akılla ulaşabileceğimizden, bu tanım bu şeyleri ancak onların dış görünüşlerine bakarak ifade eder. Bu şekilde aslında şeyleri açıklamış olmaz, sadece ileride yapılacak açıklamalar için bir başlangıç çerçevesi oluşturur. Elbette, suça sebebiyet veren cezanın kendisi değildir. Söylemek istediğimiz şey, suçun dışadönük yanlarının cezalandırma olgusu aracılığıyla açığa çıkmasıdır. Öyleyse, suçu anlamak istiyorsak önce işe cezalandırmaya bakmakla başlamalıyız.

Bu dışadönük yanlar, sadece tesadüfen ortaya çıkmış olsalardı, yani şeylerin temel özellikleriyle tamamen ilişkisiz olsalardı, yukarıdaki tespitimize yöneltilecek eleştiri ve ithamların haklı bir temeli olurdu. Gerçekten de böyle olsaydı, o zaman bilim bu tesadüfi özellikleri gösterdiği noktanın ötesine geçecek araçlardan yoksun kalırdı. Bu durumda, görünüm ile öz [fenomen ile öz; biçim ile içerik] arasında bir kopukluk olacağından, bilim gerçekliğe derinlemesine nüfuz edemezdi. Gelgelelim, nedensellik ilkesi boş bir lakırdı olmadığına göre, açıkça belirlenmiş birtakım özellikler belirli bir kategorinin bütün fenomenlerinde istisnasız ve aynı şekilde bulunduğu zaman, bunun sebebinin bu özelliklerin bu fenomenlerin özleriyle yakından ilişkili olması olduğu rahatlıkla söylenebilir. Gene böyle, verili bir eylem grubu, beraberinde ceza ve yaptırım getirme gibi bir özgüllük sergiliyorsa, bunun sebebi cezalandırma ile bu eylemin nitelikleri arasında yakın bir bağ olmasıdır. Sonuç olarak, cezanın bu dışadönük özellikleri ne kadar yüzeysel olurlarsa olsunlar yöntemli bir biçimde gözlemlendikleri takdirde, bilim adamına söz konusu eylemlerin özüne derinlemesine inmenin araçlarını sunabilirler. Bu yüzeysel özellikler, bilimin süreç içinde ortaya koyacağı önermelerle birlikte gün ışığına çıkarılacak zincirin ilk ve temel halkasını oluştururlar.

Madem ki şeylerin dışadönük doğasını duyularımızla algılayabiliyoruz, o halde özet olarak şu sonuca varabiliriz: Eğer nesnel

olmak istiyorsak bilimin başlangıç noktası olarak duyumsal kavrayışlardan bağımsız olarak biçimlendirilen kavramları değil bizzat bu duyumsal kavrayışların kendilerini almamızdır. Bilim, başlangıç tanımının bileşenlerini doğrudan doğruya gözlem sonucu elde edilen verilerden çıkarsamalıdır. Gerçekten de bilimin başka türlü ilerleyemeyeceğini anlamak için bilimsel çalışmanın görevinin ne olduğunu hatırlamak yeterlidir. Bilim, şeyleri pratik hayatta kavramamızı sağlayan kavramlara değil, şeyleri oldukları gibi ifade etme özelliğine sahip kavramlara ihtiyaç duyar. Bilim alanının dışında biçimlenen kavramlar bu ihtiyacı karşılayamaz. Bu bakımdan bilim, yeni kavramlar yaratmalıdır ve bunu yapmak için de şeyleri ifade etmekte şimdiye kadar kullanılmış bütün yerleşik nosyonları ve sözcükleri bir kenara atmalı ve bütün kavramların hammaddesi olan gözlemlere yönelmelidir. Doğru veya yanlış, bilimsel veya değil, bütün genel fikirler duyumsal deneyimden doğar. Bu yüzden de bilimin ya da spekülatif bilginin başlangıç noktası, yerleşik ya da pratik bilgilerin başlangıç noktasından farklı değildir. Bu ikisi arasındaki ayrışma farklı bir noktada, bu iki bilgi türünün aynı konuyu nasıl işleyeceği noktasında başlar.

3. Fakat bireysel duyumlardan oluşan deneyim kolaylıkla öznelleşebilir. Bu bakımdan, doğa bilimlerinde, gözlemcinin kişisel kanaatlerini içeren verileri bir kenara atıp, sadece yeterli nesnellığe sahip verileri elde tutmak bir kural haline gelmiştir. Örneğin, fizikçiler,

ısı ve elektriğin duyumsal deneyimle edinilen belirsiz öznel izlenimlerinin yerine termometrenin veya barometrenin iniş çıkışlarının oluşturduğu görsel ifadeleri koymuşlardır. Sosyoloğun da benzer bir yolu izlemesi elzemdir. Sosyoloğun, araştırmasının konusunu tanımlarken yararlandığı dışadönük özellikler mümkün olduğunca öznellikten uzak, nesnel olmalıdır.

Toplumsal olguların, onları görünür kılan tekil tezahürlerinden ne kadar yalıtılabilirlerse nesnel olarak temsil edilmeye o oranda elverişli olacakları ilkece ileri sürülebilir. Bir gözlemin ilişki içerisinde olduğu nesne ne kadar sabit ise o gözlem de o kadar nesneldir; çünkü nesnelliğin temel koşullarından biri de, olguların temsil edilmesini sağlayacak ve değişken ve öznel olan ne varsa ayıklayabilecek sabit bir bakı noktasının var olmasıdır. Eğer referans noktasının kendisi değişkense ve sürekli olarak nesneden nesneye farklılaşıyorsa, ortak bir ölçü tutturmak mümkün olmaz ve izlenimlerimizin hangilerinin dışadönük belirtilere bağlı olduğunu, hangilerinin bizim bizzat kendimiz tarafından oluşturulduğunu bilmek olanaksızlaşır. Toplumsal hayat, onu ete kemiğe büründüren tikel olaylardan yalıtılmadığı ve ayrı bir kendilik olarak ele alınamadığı müddetçe bu zorluk bu şekilde varlığını sürdürecektir. Bu tikel olaylar, hiçbir zaman, hatta bir dakika boyunca bile sabit bir görünüme bürünemeyeceklerinden, değişken niteliklerini bu tikel olaylardan yalıtılmamış toplumsal hayatın bütününe işle-

miş olurlar. Bu durumda, toplumsal hayat, sürekli bir değişim süreci içerisindeki ve gözlemcinin kavramak üzere sabit bir biçimde ele alamayacağı başıboş süreçlerden ibaret olur. Yani kısacası, toplumsal hayatı onun tikel tezahürlerinden yalıtamayan bir yaklaşım, toplumsal gerçeklik üzerine çalışma yürütmek isteyen bir bilim adamı için uygun değildir. Ne var ki, toplumsal hayat, özü değiştirilmeksizin somutlanabilir mi, bunu da bilmiyoruz. Çünkü, toplumsal hayat, kendini yalnızca değişken bireysel eylemlerle değil, aynı zamanda kolektif alışkanlıklar, hukuki ve ahlaki değerler, halk deyişleri ve toplumsal yapının olguları gibi sabit biçimlerle de ifade eder. Bu sözünü ettiğimiz sabit biçimler var olmaya kesintisiz devam ettiklerinden ve farklı uygulamın alanlarına göre farklı bir biçim almadıklarından öznel izlenimlere ve kişisel taşıyan gözlemlere fırsat vermeyecek sabit bir nesne ve nesnel bir gözlemcinin her zaman elinin altındaki değişmez bir ölçüt olma özelliğini taşırlar. Örneğin bir hukuki kural neyse odur ve onu iki ayrı şekilde anlamak olanaksızdır. Yani, madem ki bu pratikler toplumsal hayatın somutlanmış biçimleridirler, karşıt bir gösterge ortaya çıkmadıkça,<sup>1</sup> toplumsal hayatı bu pratikler aracılığıyla kavramak gayet meşrudur.

Öyleyse sosyolog herhangi bir kategoride-

---

1 Örneğin, belirli bir uğrakta, hukukun toplumsal ilişkilerin gerçek durumunu artık ifade etmediği ve bu bakımdan da toplumsal ilişkileri incelemek için hukukun ele alınmasının geçersiz olacağını iddia etmenin bir takım dayanakları olabilir.

ki toplumsal olguları araştırmaya girişirken, bu olguları kendi tekil ve değişken tezahürlerinden yalıtarak incelemesini sağlayacak bir bakış açısını benimsemelidir. Başka bir çalışmamızda, toplumsal dayanışmayı, onun değişik biçimlerini ve bu biçimlerin evrimini, bu biçimlerin somutlandığı hukuki kurallar sistemine bakarak incelerken esasen bu ilkeyi temel almıştık.<sup>1</sup> Buna karşıt bir örnek vermek gerekirse, ailenin değişik türlerini, seyyahların veya tarihçilerin birtakım öznel edebi betimlemelerine bakarak anlamaya çalıştığımızda, çok farklı aile türlerini birbiriyle karıştırmamız ve bunları yok yere birbirleriyle ilişkilendirmemiz kaçınılmaz olabilir. Fakat bunun yerine, sınıflandırmanın temeli olarak, ailenin hukukça düzenlenmiş yapısını ve özel olarak da miras hukukunu alırsak, her zaman başarılı olamasak da, birçok hatayı önleyebilecek nesnel bir ölçüte sahip olmuş oluruz.<sup>2</sup> Örneğin, suçun değişik türlerini sınıflandırmayı amaçlıyorsak, farklı suç biçimlerine tekabül eden farklı yaşayış biçimlerine ve farklı mesleki alışkanlıklara bakmamız gerekir. Ne kadar farklı kurumsal biçim varsa, o kadar farklı suç biçimi tespit edilebilir. Örneğin, göreneklere ve halk inanışlarına derinlemesine eğilebilmemiz için, onların somutlandığı atasözlerine ve deyimlere yönelmemiz gerekecektir. Şüphesiz böyle bir yol izlendiğinde, kolektif hayatın kimi somut verilerini geçiçi olarak bilimin dışına itmiş oluruz.

1 Bkz. *Division du travail social*, I, 1.

2 Bkz. Durkheim, '*Introduction a la sociologie de la famille*', *Annales de Faculté des Lettres de Bordeaux*, 1889.

Toplumsal hayat ne kadar değişken olursa olsun, onun kavranamazlığını 'a priori' olarak öne sürmeye hakkımız yoktur. Bir yöntemle bağlı olarak yol alabilmemiz için, temel bilimsel dayanaklarımızı kaygan değil, sağlam ve somut bir zemin üzerine inşa etmemiz gerekir. Toplumsal alana yaklaşırken de, bilimsel araştırma için en elverişli zemini sağlayacak konumlardan hareket edilmelidir. Ancak bu yapıldıktan sonra, araştırmayı daha da ileriye taşıyarak insan aklının belki de asla tam olarak kavrayamayacağı dinamik ve değişken gerçekliğe süreç içerisinde aşama aşama vakıf olmak mümkün olabilir.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM



## **NORMAL OLAN İLE PATOLOJİK OLANIN AYRIMINA İLİŞKİN KURALLAR**

Daha önce üzerinde durduğumuz kurallara göre yürütülen gözlem etkinliği, birbirinden birçok açıdan farklı iki olgu kategorisini bir araya getirir. Bu kategorilerden birincisi tamamen makul olanlardan, yani normal olanlardan oluşurken, ikinci kategori olması gerekenden tamamen farklı bir biçimde tezahür edenlerden, yani patolojik olgulardan meydana gelir. Daha önce başlangıç noktası için gerekli olan tanımın bu iki kategoriye de kapsamı gerektiğini söylemiştik. Öte yandan, her ne kadar bu iki olgu kategorisinin mahiyeti belirli açılardan aynı olsa da, aslında bunlar aralarında ayırım yapılması gereken iki ayrı türü teşkil ederler. Peki, bilim, bu ayrımı yapabilmemizi sağlayacak uygun araçlara sahip midir? Bu sorun son derece önemlidir; çünkü bu sorunun çözümü bilime ve bilim insanına biçtiğimiz rolle ilgilidir. Değişik düşünce okulları tarafından savunulmuş bir düşünceye göre, bilim ne arzu etmemiz gerektiği konusunda bizi asla bilgilendirmez. Bu teoriye göre bilim, olguları aynı değeri ve aynı yararı taşıyormuş gibi ele alır; bi-

lim, olguları gözlemler, açıklar, fakat onları asla yargılamaz. Bilim için, kınanacak herhangi bir olgu yoktur, çünkü bilim iyi ve kötü kavramlarını kullanmaz. Her ne kadar bazı nedenlerin bazı sonuçları nasıl doğurduğunu bize kesin olarak anlatsa da bize hangi amaçların peşinden gitmemiz gerektiğini bildirmez. Olmakta olanı değil de olması arzu edileni bilmemiz için adına ister his, ister içgüdü, ister yaşamsal dürtü densin, yapmamız gereken şey bilinçaltının telkinlerine başvurmak olacaktır. Daha önce alıntılıdığımız bir yazarın da belirttiği gibi, bilim dünyayı aydınlatsa da son tahlilde yürekleri karanlıkta bırakacaktır. Yürek kendi aydınlanmasını kendi yaratmalıdır. Böyle olunca da bilim neredeyse bütün pratik etkililiğini ve sonuç olarak da herhangi bir gerçek varlık nedenini yitirmiş olur. Öyle ya, elde ettiğimiz bilgi, bizim hayatımızda bir işimize yaramıyorsa, gerçekliğin bilgisine erişmek için çabalamamızın ne anlamı vardır? Buna yanıt olarak, fenomenlerin nedenlerini ortaya koymakla bilimin, bize bu nedenleri irademizle üretmemizi mümkün kılacak ve böylelikle de irademizin bilim-üstü nedenlerle erişmek istediği amaçları gerçekleştirmemizi sağlayacak araçları sunduğu mu iddia edilecek? Fakat aslında bir bakıma her araç aynı zamanda bir amaçtır, çünkü aracın bizi ulaştıracağı amacı gerçekleştirmek o amacı istememizi gerektirir; aynı şekilde araçları harekete geçirmek de öncelikle bu araçları harekete geçirmeyi istememize bağlıdır. Belirli bir amaca bizi ulaştıracak pek

çok yol vardır ve doğal olarak bu yollar içinden bir seçim yapmamız gerekir. Bu noktada, şayet bilim bize en iyi amaç olarak hangisini seçmemiz gerektiği konusunda bir yardımda bulunmuyorsa, bir amaca ulaşmak için mevcut yollardan hangisini izlememiz konusunda bize nasıl bir yardımda bulunabilir ki? Bilim, örneğin, bize en ekonomik yolu, en kestirme yolu veya en basit olanı, en güvenli yolu tercih etmemiz gerektiğini niye söylesin? Hangi amacın en ulvi amaç olduğunu bize söyleme yetkisine sahip olamayan bir bilimin, ikincil amaçlar, yani araçlar söz konusu olduğunda da aynı güçsüzlüğü sergilememesi için hiçbir neden yoktur.

İdeolojik yöntemin, böyle bir bilinemezlikten kurtuluşu sağlayabileceği doğrudur ve aslında ideolojik yöntemin sürüp gitmesine vesile olan şey de bu bilinemezlikten kurtulma arzusudur. İdeolojik yönteme kendini adayanlar, insani etkinliğin mutlaka düşünsel akıl yürütmenin rehberliğinde ilerlemesi gerektiğini söyleyecek kadar fazla rasyonalisttirler. Ne var ki, bu yöntemi benimseyenler, herhangi bir öznel kavrayıştan bağımsız olarak, kendileri olarak düşünüldüklerinde, fenomenleri pratik değerleri uyarınca sınıflandırmanın herhangi meşru bir zemini olamayacağını düşünüyorlardı. Böyle olunca da fenomenler hakkında hüküm vermenin yegâne yolu bu fenomenleri kendilerinin üstündeki kavramla ilişkilendirmek olacaktı. Keza, nosyonları olgulardan türetmek yerine olgular demetini nosyonlar vasıtasıyla yön-

lendirmeye çalışmak bütün rasyonel sosyoloji çalışmalarının vazgeçilmez bir özelliğidir. Fakat biliyoruz ki, bu koşullar altında bizim pratik etkinliğimiz, her ne kadar bir akıl yürütme sonucunda şekillendiyse de, bu akıl yürütmenin bilim açısından bir değer taşımadığı açıktır.

Fakat ortaya koyduğumuz problem, ideolojinin sınırları içine yuvarlanmadan mantık dahilinde de çözülebilir. Bireylerde olduğu gibi toplumlarda da sağlıklılık iyi ve arzulanır bir şeyken, hastalık kötü ve kaçınılması gereken bir şeydir. O zaman farklı toplumsal fenomen kategorileri içinde, sağlıklılığı hastalıktan bilimsel olarak ayırmanızı sağlayacak olguların kendilerine içkin nesnel bir ölçüt bulunabilirse, bilim kendi yöntemine sadık kalarak pratik mevzulara ışık tutacak bir yapıya sahip olabilir. Şu an için bilim bireyi doğrudan yönlendirme yetisine sahip olmadığından, onun yapabileceği tek şey, bizi bireysel farklılıkları aşan bir yol haritasıyla donatmak olacaktır. Zaten her bir bireye ayrı ayrı yol haritası sunabilmek için o bireye genel birtakım fikirlerle değil hislerimizle yaklaşmamız gerekir. Tanım itibarıyla sağlıklılık olarak adlandırılan durum herhangi bir bireyin durumunu asla tam olarak ifade edemez, çünkü sağlıklılık her bir bireyin tam anlamıyla uyamadığı oldukça genel birtakım koşulları ifade etmektedir. Fakat bu durum, sağlıklılık olgusunun eylemlerimizi yönlendiren değerli bir referans noktası olduğu gerçeğini değiştirmez. Sağlıklılık durumunu her bir birey

için ayrı ayrı işlemek zorunda oluşumuz, bu sağlıklılık kavramına ilişkin bilgimizin hiçbir yarar taşımadığı anlamına gelmez. Aslında doğru olan bunun tam tersidir. Yani, aslında sağlıklılık denilen şey bizim tüm pratik akıl yürütmelerimizin temelini oluşturan bir norm olma özelliğini gösterir. Bu koşullar altında artık, düşüncenin eylem için gereksiz olduğunu iddia etmemizin hiçbir anlamı kalmamıştır. Bu durumda bilim ile zanaat arasında bir uçurum söz konusu değildir ve akıl yürütmelerimizin sürekliliğinde herhangi bir kırılma oluşmaksızın birinin alanından ötekini alanına geçmek mümkündür. Bilimin zanaat vasıtasıyla olgularla haşır neşir olabileceği doğrudur; fakat zanaat sadece bilimin bir uzantısı olmaktan ibarettir. Hatta, bilimin ortaya koyduğu yasalar bireyin gerçekliğini daha mükemmel ifade ettikçe bilimin pratik yetersizliğinin tamamen ortadan kalkabileceğini söyleyebiliriz.

## I

Acı çekmenin hastalığın bir belirtisi olarak görülmesi, toplumda oldukça yaygın bir tutumdur. Acı çekmekle, hastalanma arasında genel bir ilişkinin var olduğu açıktır; fakat bu ilişki süreklilikten ve netlikten yoksundur. Acı çektirmeyen ciddi rahatsızlıklara rastlanabileceği gibi, göze bir kömür tanesinin kaçması durumunda acı duyulacak derecede azap çektiren küçük ve önemsiz hastalıklara da rastlanabilir. Hatta bazı durumlarda acı-

nın yokluğu veya haz duygusunun fazlalığı bir hastalığın belirtisi olabilir. Gerçekten de bazı acı hissetmeme durumları patolojik olabilir. Sağlıklı bir insanın acı çektiği durumda, bir norasteni hastası haz duyguları içinde yer alabilir. Bunun tersine, acı duygusu bazen açlık, yorgunluk ve hamilelik gibi sadece fiziksel fonksiyonlardan ibaret durumlara eşlik edebilir.

Yaşamsal enerjinin sorunsuz ve mutlu bir şekilde gelişmesi olarak ifade edeceğimiz sağlıklılık olgusunu, bünyenin kendisini çevreleyen koşullara tam bir uyum sağlaması durumuyla da ifade edebilir miyiz? Yine bu bağlamda, bu uyumu bozan her şeyi de hastalık olarak niteleyebilir miyiz? Bu noktaya daha sonra dönmek kaydıyla öncelikle şunu söylemeliyiz ki bünyenin her halinin illa da dışadönük herhangi bir duruma eşlik edeceğini gösteren hiçbir şey yoktur. Bununla birlikte, adaptasyon, sağlıklılık durumunun ayırt edici bir ölçütü olsa bile, sağlıklılığın tam olarak tanınabilmesi için diğer başka ölçütlere de ihtiyaç vardır. Çünkü bu durumda, diğerlerine göre daha 'mükemmel' olan adaptasyon biçiminin hangisi olduğunu anlamamızı sağlayacak ayrı bir ilke hakkında da bilgilendirilmemiz gerekmektedir.

Bu ilke, acaba adaptasyon tarzlarının yaşama şansımızı etkilemiş biçimine göre düzenlenebilir mi? Sağlıklılık, bu yaşama şansının en yüksek olduğu bir organizma durumu olarak, hastalıklılık da bu şans azaltan herhangi bir şey olarak düşünülebilir mi? Şüp-

hesiz, hastalık organizmayı zayıflatıcı bir etkiye sahiptir. Fakat bu zayıflatıcı etkiye sahip tek olgu hastalık değildir. Bazı aşağı türlerde üreme fonksiyonları da böyle bir zayıflatıcı etkiye sahip olarak, bazı durumlarda kaçınılmaz olarak bünyenin ölmesine neden olabilir. Hatta bu durum bazı yüksek türlerde de görülebilmektedir. Lakin, bu durumun oldukça normal olarak görülmesi gerekir. Yaşlılar ve küçük çocuklar da organizmanın bazı rutin fonksiyonları sonucunda ölüm riskiyle karşı karşıya kalabilirler, çünkü her iki grubun bünyesi de ölüme sebebiyet veren şeylere karşı daha korunaksızdır. Fakat bu durum yaşlıların ve çocukların hasta olduğunu ve bu yüzden de esas sağlıklılık durumunun yetişkin insanlar tarafından temsil edildiğini iddia etmemizi gerektirir mi? Bu soruya olumlu yanıt vermek, sağlığın ve fizyolojinin alanlarını birbirleriyle karıştırmak anlamına gelir. Örneğin, yaşlılığı bir çeşit hastalık olarak kabul ettiğimizde, hasta bir yaşlı insanla, sağlıklı bir yaşlı insan arasında nasıl bir ayırım yapılacaktır? Aynı mantığı izleyerek, âdet görmeyi de patolojik fenomenler sınıfının içine sokmalıyız, çünkü âdet görme yol açtığı birtakım fizyolojik sonuçlarla kadın bünyesini zayıflatma gibi bir etkiye sahiptir. Fakat bu durumda kadının organizmasında görülmesi veya düzensiz bir şekilde görülmesi hastalık belirtisi sayılan bir olgunun, kendisini hastalık belirtisi sayma gibi hatalı bir duruma düşmüş olmuyor muyuz? Bu mantığı benimseyen görüşler, sağlıklı bir bünyedeki

her öğenin mutlaka yararlı bir işlevi olduğunu ve sanki her içsel durumun dışsal duruma tam tamına tekabül ettiğini ve sonuç olarak da bu içsel durumların hayat dengesinin devamını ve ölme riskinin azalmasını sağladığını varsaymaktadırlar. Tam tersine, rahatlıkla söyleyebiliriz ki, bazı anatomik ve fonksiyonel düzenlemeler doğrudan doğruya veya gözle görülür bir yarara sahip değildir. Bu düzenlemeler, doğrudan bir yarar sağlamak için değil, hayatın genel koşulları içinde, var olmak zorunda oldukları için ve yok olmalarını gerektirecek bir durum ortaya çıkmadığı için var olurlar. Bunları patolojik durumlar veya hastalık başlığı altında değerlendiremeyiz, çünkü hastalık durumu, bir canlının normal yapısına uymayan ve ivedilikle kaçınılması gereken bir durumu ifade eden bir nitelemedir. Kimi bazı fizyolojik düzenlemelerin, bünyeyi güçlendirmek yerine onun direnç gücünü zayıflatıp ölmesine yol açabileceğini kabul etsek bile onları hastalık başlığı altında değerlendiremeyiz.

Öte yandan hastalığın, onu tanımamızı sağlayacak dışadönük bir belirtiyi beraberinde getirmesi de zorunlu değildir. Birçok hastalık vardır ki, bünyenin birtakım fonksiyonlarından ayrı olarak algılanamayacak kadar hafiftir. Bu hafif hastalıkların en ciddileri bile, onlarla hangi silahlarla ve ne şekilde savaşılacağına bilinmesi durumunda, zararlı herhangi bir etkiye sahip olamazlar. Gastritli bir birey, dikkatli bir hijyenik yaşam biçimini benimsediği takdirde en sağlıklı insanın ya-



şayabileceği kadar yaşayabilir. Zaten, bu gastritli insanın almak zorunda olduğu sağlık önlemlerini sağlıklı bir insan da almak zorunda değil midir? Hayatımızı başka türlü nasıl devam ettirebiliriz ki? Her birimizin izlemesi gereken birtakım sağlık kuralları vardır; fakat bu kuralların içeriği kişiden kişiye değişir. Hasta bir insanın izlemesi gereken temizlik önlemleriyle, aynı koşullarda yaşayan sağlıklı diye nitelenebilecek insanın izlemesi gereken temizlik önlemleri büyük ölçüde farklıdır. Bu fark, çok hafif hastalıklar söz konusu olduğunda, hasta bir insanla sağlıklı bir insan arasındaki belirgin tek fark olarak gözükür. Hastalıklar bizi her zaman çaresiz, ne yaptığını bilmez bir duruma sokmaz ve bizi her zaman üstesinden gelinemeyen bir uyumsuzluk durumunda bırakmaz; bizi sadece diğer insanların çoğundan farklı bir uyum tarzına zorlar. Hatta, nihayetinde bizim için yarar sağlayabilecek bazı hastalıklara bile rastlanabilir. Örneğin, aşı yoluyla kendimize gönüllü olarak bulaştırdığımız çiçek hastalığı gerçekten de bir hastalıktır, fakat öte yandan bu hastalığı bu şekilde kapmak uzun vadede bizim yaşama şansımızı artırmaktadır. Böyle bir hastalığın ortaya çıkarabileceği küçük ve geçici hasarların, bu hastalığın uzun vadede sağlayacağı bağışıklıklarla kıyaslandığında oldukça önemsiz kalacağı söylenebilir.

Sonuçta, tüm bunlarla söylemek istediğimiz şey adaptasyon ve ölüm riskinin azlığının tek başına sağlıklılığın bir ölçütü olarak alın-

maması gerektirir. Bildiğimiz en düşük ölüm oranından daha düşük bir ölüm oranına ulaşamayacağını kimse garanti edemez. Mevcut en düşük ölüm oranı, bu yüzden, tam bir adaptasyonun kanıtı ve dolayısıyla da daha önce yaptığımız tanım uyarınca sağlıklılık durumunun güvenilir bir ölçütü olarak alınmaz. Keza, hangi durumun ideal bir sağlıklılık durumu olduğunu tespit etmek amacıyla, bu en az ölüm riskine sahip bireyler üzerinde inceleme yapmak üzere, onları toplumun diğer kesimlerinden ayırmak mümkün değildir. Nitekim, böyle bir üstünlüğe sahip olmalarının altında yatan nedeni anlamak için bu bireyleri teker teker tespit edip, onların bedensel yapılarını incelememiz icap etmektedir. Bununla birlikte, ölümcül bir hastalığa yakalandığında ölüm riskinin arttığını gözlemlemek çoğunlukla tam olarak mümkünken, illa da ölümle sonuçlanmayan bir sağlık sorununun yaşama olasılığını düşürdüğünü kanıtlamak epey zordur. Esasen, aynı tanımlanmış koşullar içinde bulunan birtakım canlıların diğerlerinden daha az yaşama şansına sahip olduğunu kanıtlamanın tek bir nesnel yolu vardır; o da bu canlıların diğerlerinden daha uzun müddet yaşadığını kanıtlamak. Bu noktada, bir bireyin ne kadar yaşayacağını veya ne zaman öldüğünü belirlemek mümkün olsa da sosyoloji için önemli olan şeyi, yani bir toplumun ne kadar yaşadığını tespit etmek tamamen olanaksızdır. Çünkü, burada bir biyoloğun sahip olduğu o kesin ölçüte sahip değiliz. Hatta, bir toplumun ne zaman

doğup ne zaman öldüğünü yaklaşık olarak nasıl belirleyebileceğimizi de tam olarak bilmiyoruz. Biyologların bile tamamıyla çözüme kavuşturmaktan uzak olduğu birtakım sorunlar, sosyologlar için tam bir kapalı kutudur diyebiliriz. Ayrıca, toplumsal hayatın akışı içerisinde cereyan eden ve aynı tip toplumlarda neredeyse aynı biçimde tekrarlanan olaylar o kadar çoktur ki, bunlardan hangisinin toplumun çözülüşüne, ne ölçüde neden olduğunu belirlemek oldukça zordur. Bireyler söz konusu olduğunda, patolojik bir durum içinde bulunan birçok birey olduğundan, bunlar arasından karşılaştırma yapmak üzere bir grup seçip, bu patolojilik durumunu aynı anda var olmakta olan bütün fenomenlerden yalıtmış oluruz ve sadece bu patolojik durumun organizma üzerinde nasıl bir etkiye sahip olduğunu tespit edebiliriz. Örneğin, rasgele seçilen bin adet romatizma hastasının ortalamasının üzerinde bir ölüm riskine sahip olduğuna bakarak, ölüm riskinin artması ile romatizma hastalığı arasında bir ilişki kurmaya dönük güçlü bir dayanağa sahip olabiliriz. Fakat, sosyolojide herhangi bir toplum türü için yapılacak bir açıklama, bütün bireylerin sadece küçük bir kısmını bağlayacağından, bu açıklamayı kanıtlayacak karşılaştırmalar yapmanın bir sınırı olacaktır.

Böyle bir olgusal kanıtın yokluğunda tüm dengelimsel bir akıl yürütmeye başvurmadan başka bir çaremiz yoktur, fakat böyle bir akıl yürütmeye ulaşılacak sonuçlar da öznel birtakım varsayımlar olmaktan öteye geç-

mez. Bu yolla kanıtlanacak olan şey, belli bir olayın toplumsal organizmayı gerçekten de zayıflatma yönünde bir etkiye sahip olduğu gerçeği değil, onun böyle bir etkiye sahip olmak zorunda olduğudur. Yani, bu yöntem izlendiği takdirde, öncelikle bir olayın toplumca zararlı olduğu düşünülen bir sonucu doğurmaktan geri kalamayacağı gösterilecek ve buradan hareketle de, bu olayın hastalık yapıcı olduğuna kanaat getirilecektir. Fakat bu olayın bu zararlı etkiyi ortaya çıkardığını göstersek de, bu kez bu zararlı etkilerin aynı olay tarafından ortaya çıkarılan yararlı etkiler tarafından telafi edilmesi gibi bir durumdan kaynaklanan bir sorun karşımıza çıkabilir. Kaldı ki, bu olayın toplum için zarar doğurduğunu gösterebilmemiz için, bu olay ortaya çıktığı anda, toplumun işleyişinin zarar gördüğünü kanıtlamamız gerekmektedir. Buna dönük bir kanıt var olduğunda, sorunun tam olarak çözüldüğü varsayılabilir. Öte yandan, böyle bir kanıtı sunabilmemiz için normal durumun mahiyetini önceden belirlememiz ve böylelikle de normallik durumunun emarelerinin neler olduğunu tam anlamıyla bilmemiz gerekmektedir. Peki normalliğin mahiyeti, sıfırdan başlayarak 'a priori' olarak inşa edilebilir mi? Böyle bir şey yapmanın bizim için ne kadar değer taşıyacağı konusunda bir şeyler söylemeye pek gerek yok. Böyle 'a priori' bir kavram inşası, tarihte olduğu gibi sosyolojide de aynı olayın, araştırmacının öznel kanaatine göre farklı farklı değerlendirmelere tabi tutulmasına, örneğin bir sosyolog tara-

findan yararlı olmakla nitelenen bir olayın bir diğeri tarafından zararlı olarak nitelenmesine yol açacaktır. Örneğin herhangi bir dini inanca sahip olmayan bir teorisyen, dini inançların genel bir yıkıma uğradığı bir toplumsal durumda, geriye birtakım dinsel inanç öğelerinin kalması olgusunu patolojik olarak nitelerken, dini inançlara sıkı sıkıya bağlı bir teorisyen dinsel inançların yıkıma uğraması olgusunun kendisini, büyük bir toplumsal hastalık olarak görmesi sıkça rastladığımız bir durumdur. Keza, bir sosyalist için bugünkü ekonomik düzen, norm-dışı bir toplumsal olgu olma özelliğini taşıırken, ortodoks bir iktisatçı için her şeyden önce sosyalist eğilimlerin kendisi patolojik bir duruma işaret eder. Bu zıt görüşlere sahip teorisyenlerin her biri, önermelerini desteklemek için iyi temellendirilmiş olduklarına inandıkları birtakım akıl yürütmeler ortaya koyarlar.

Bu teorisyenlerin hepsinin de içinde bulunduğu temel zayıflık, bunu başarmaya henüz hazır olmadan fenomenlerin özüne erişmeye çalışmaktır. Bu bakımdan söz konusu önermeleri dile getiren teorisyenlerin ortak özelliği, birtakım fenomenler hakkında, doğrulukları ya da yanlışlıkları ancak bilim yeterince ilerleyip gelişmiş olduğunda tam olarak anlaşılabilir yargıların kesinlikle kanıtlanmış olduklarına inanmalarındır. Halbuki daha önce ortaya koyduğumuz kuralın da bize öğrettiği gibi, bir yargının kanıtlanabilmesi için gelişkin bir bilimsel yöntem kullanılmalıdır. Normal durumun ve onun karşıtı olan duru-

mun, yaşamsal güçlerle olan ilişkisini daha araştırmanın başında belirlemeye kalkışmak yerine, bu iki olgu kategorisini birbirinden ayırmamızı sağlayacak, dolaysızca algılanabilen ve aynı zamanda nesnel olma özelliğine sahip dışadönük bir belirtiyeye erişmeye çalışmalıyız.

Her biyolojik fenomen gibi, her sosyolojik fenomen de, özünde aynı kalmak suretiyle, her ayrı duruma göre farklı bir biçim alabilir. Bu biçimler iki ayrı nitelikte ortaya çıkabilirler. Birincisinde bu biçimler bütün türlerde görülebilir ve bu türlerin bütün bireylerinde olmasa da, çoğunda görülebilir. Bu biçimler, gözlemlendikleri bütün durumlarda aynı şekilde tekrarlanmazlar ve kişiden kişiye değişiklik gösterebilirler. Fakat, bireylere bağlı olarak ortaya çıkan bu değişimler oldukça hafif değişimlerdir. İkinci tür biçimler, istisnai biçimler olarak, sayıca oldukça sınırlı durumlarda ortaya çıkarlar ve ortaya çıktıkları zaman da çoğunlukla bireyin tüm hayatı boyunca görülmezler, yani süreksizdirler. Bunlar bu bakımdan yalnızca mekânsal anlamda değil zamansal anlamda da genelgeçer değildirler.<sup>1</sup> Demek ki, bu noktada, iki ayrı terim-

---

1 Aykırı bir yaratılışa sahip olma durumu ile sağlıklılığı bu şekilde ayırt edebiliriz. Aykırı yaratılışa sahip olma sadece mekânsal anlamda istisnaidir ve türün ortalama bir özelliği değildir. Fakat, bu durumun görüldüğü bireylerde bu durum yaşam boyu devam etmek durumundadır. Zaten, bu iki olgu kategorisi arasındaki farkın sadece derece bakımından bir fark olduğu ve aslında bunların aynı mahiyete sahip oldukları açıktır. Bunların arasında çizilen sınırlar oldukça belirsizdir, çünkü hastalıklılık sürekliliğe sahip bir olgu olmadığı gibi, aykırılık da evrilebilme özelliği taşır. Bu bakımdan, tanım-

le adlandırılması gereken nitelikçe ayrı iki tür fenomenle karşı karşıyayız. Oldukça yaygın olan ve toplumun bütün bireylerinde hemen hemen aynı biçimlerde ortaya çıkan olguları normal olgular, geriye kalan olguları da marazi veya patolojik olgular olarak nitelendireceğiz. Şimdi gelin, bir türün en yaygın özelliklerini, kendisinin en sık görülen biçimlerinde bir bütün olarak bir araya getiren tekil bir soyutlamaya ya da varsayımsal bir varoluşa ortalama tip adını verelim. Normal tipin ortalama tipe denk düştüğü varsayıldığında, bir sağıklılık ölçütü olarak alınabilecek bu tiplerden, herhangi bir sapmanın marazi veya patolojik bir fenomen olduğunu söyleyebiliriz. Ortalama tipin, tekil bir tip olarak, aynı özgül özellikleriyle her bireysel durumda tam anlamıyla görülemeyeceği doğrudur; çünkü ortalama tipi oluşturan nitelikler tamamen sabit olmayıp sürekli farklılaşma eğilimine sahiptir. Fakat bu durumda bile ortalama tipin mahiyetini saptamak mümkündür. Keza, genel tip ile iç içe geçmiş olan ortalama tipi saptamak, bilimin temel konusunu teşkil etmektedir. Örneğin, bir fizyolog ortalama bir bünyenin genel fonksiyonlarının ne olduğunu araştırır. Bir sosyoloğa düşen de bu nitelikte bir şeyi araştırmaktır. Farklı toplum türlerini birbirlerinden

---

lama yaparken, bu ikisini birbirlerinden katı bir biçimde ayırmak oldukça zordur. Bunlar arasındaki ayırım, morfolojik olan ile fizyolojik olan arasındaki ayırmadan daha kategorik olamaz, çünkü nihayetinde, anatomik alanda aykırılık nasıl norm-dışı bir durum ise fizyolojik alanda da işlev bozukluğu öyle norm-dışı bir durumdur.

ayırmayı bildiğimiz zaman, ki bunu nasıl yapacağımız sorununa daha sonra değineceğiz, verili herhangi bir toplum türünün arz ettiği genel biçimin nasıl olduğunu keşfetmek her zaman mümkündür.

Görülüyor ki, bir olgu, ancak belirli bir türle ilişkisi bağlamında patolojik olarak görülebilir. Sağlıklı olmanın veya hasta olmanın koşulları, kendiliğinden ve mutlak biçimde 'in abstracto' tanımlanamaz. Bu kural biyolojide hiç şüphe duyulmaksızın, kesin olarak kabul edilmiştir. Biyolojide şimdiye kadar bir yumuşakça için normal olanın bir omurgalı için de normal olması gerektiğini düşünen kimse çıkmamıştır. Her türün kendine özgü bir ortalama tipi olduğundan, kendine özgü bir sağlıklılık durumu da vardır ve en aşağı türlerin sağlıklılık durumu en yüksek türlerin sağlıklılık durumundan daha eksik değildir. Çoğunlukla birtakım yanlış anlaşılmalara sebebiyet veren bu ilkenin sosyolojide de izlenmesi gerekmektedir. Buna göre, bir kurumu, bir pratiği veya bir ahlaki kuralı bütün toplumları bağlayacak biçimde, sanki bunlar kendi özlerinde bu özelliği taşıyorlarmış gibi, iyi veya kötü olarak nitelemekten tamamen vazgeçilmelidir.

Sağlıklılık veya hastalık durumu hakkında bir yargı sahibi olmamızı sağlayacak referans noktası nasıl türlere bağlı olarak değişiyorsa, tür-içi farklılaşmalardan dolayı aynı tür içinde de değişebilir. Bu durumda, sadece biyolojik açıdan baktığımızda, örneğin bir uygar insan için normal olan şey yabani bir



insan için normal olmayabilir.<sup>1</sup> Bu konuda bir farklılaşmaya neden olabilecek diğer bir değişken ise yaştır. Yaşlı bir insanın sağlık durumu yetişkin bir insanınkinden; yetişkin bir insanın sağlık durumu da bir çocuğunkinden farklı olmak durumundadır. Aynı durum toplumlar için de büyük ölçüde geçerlidir.<sup>2</sup> Bir toplumsal olgunun normal olup olmadığına, ancak o toplumun gelişiminin hangi evrede olduğuna bakılarak karar verilebilir. Yani bir toplumsal olgunun normal nitelmesini hak edip etmediğini anlayabilmek için bu toplumsal olgunun aynı tür içindeki toplumların çoğunda, hangi biçimde görüldüğüne bakmak yetmez, aynı zamanda aynı evrim safhası içindeki toplumlar içinde nasıl bir biçim aldığını da dikkatli bir şekilde gözlemlememiz gerekir.

Buraya kadar, fenomenleri farklılıklarına ve benzerliklerine göre gruplandırıp, adlandırmaktan öte bir şey yapmadığımızdan ulaştığımız noktanın sadece terimleri tanımlamaktan ibaret olduğu düşünülebilir. Ne var ki, aslında, bu şekilde oluşturduğumuz kavramlar, nesnel ve kolaylıkla kavranır olma vasıfları dolayısıyla rahatça anlaşılır olma gibi önemli bir özelliğe sahiptir. Bunun yanı sıra

---

1 Örneğin, eğer yabancı bir insan, bugünün sağlıklı uygar insanının küçülmüş sindirim organına ve gelişmiş sinir sistemine sahip olursa, kendi çevresince hasta olarak görülür.

2 Burada tartışmamızı kısa kesmek durumundayız, çünkü burada bunun üzerine söyleyebileceğimiz şeyler yalnızca, başka bir çalışmamızda, ahlaki olguları normal ve norm-dışı olarak ayırırken söylediklerimizin tekrar edilmesinden ibaret olacaktır. (bkz. *Division du travail social*, s. 33-9)

ra bu kavramlar toplumda yaygın biçimde benimsenmiş hastalık ve sağlıklılık nosyonlarının tekabül ettiği şeylere de aykırı düşerler. Gerçekten de, hastalık, toplum içerisinde genellikle insanın canlı olması durumunda ortaya çıkan, fakat aynı zamanda normal olmayan yollardan oluşmuş bir durum olarak düşünülmemekte değil midir? Kadim filozoflar, hastalığın eşyanın doğasından kaynaklanmadığını, fakat organizmaya içkin olumsal bir durumun sonucunda ortaya çıktığını söylerken bunu kastetmektedirler. Böyle bir anlayışı benimsemek için bilimin kesinlikle inkâr edilmesi gerekir. Bu anlayışa göre, hastalık, sağlıklılıktan daha olağanüstü bir durum olmayıp canlıların doğasında yer alan bir durum olarak ele alınır. Halbuki hastalık, canlıların normal doğasında yer almayan, onların her zamanki görüntüsüne uygun olmayan bir durumdur. Hastalık, canlıların genel olarak bağımlı oldukları varoluş koşullarının bir parçası değildir. Öte yandan, sağlıklılığın tipiyle, türün tipi iç içe geçmiştir. Sırf kendiliğinden ve bizzat kendi yapısı yüzünden hasta olan bir türün var olabileceğini düşünebilmek için şüphesiz bir çelişki durumu içinde bulunmak gerekir. Sağlıklılık, her şeyden önce tür olmanın bir normudur ve bu yüzden tür, sırf doğasından ötürü asla norm-dışı olmaz.

Sağlıklılıktan, genel olarak hastalığa tercih edilen bir durumun anlaşıldığı da doğrudur. Fakat bu tanım bizim biraz önce yaptığımız tanımın kapsadığı bir tanımdır. Normal

tipi oluşturmak üzere bir araya gelen özelliklerin bir tür içinde genellik kazanabilmesinin bir nedeni olması gerekir. Bu genelleşmenin doğasını anlayabilmemiz için bu nedeni tespit etmemiz zorunludur. Keza, en yaygın örgütlenme biçimleri en azından toplumdaki genel etkisine bakıldığında aynı zamanda en yarar sağlayan biçimler olmasaydı, bu yaygınlığın nedenlerini açıklamak mümkün olmayabilirdi. Bu örgütlenme biçimleri şayet bireye, zarara neden olucu birtakım koşullar karşısında direnç gücü vermeseydi, böylesine çok çeşitli hal ve durumlarda nasıl varlığını sürdürebilirdi? Öte yandan, eğer geriye kalan örgütlenme biçimleri toplumda daha seyrek görülüyorsa, bunun nedeni bu biçimleri benimseyen bireylerin birçok durumda varlıklarını sürdürürken daha fazla güçlük çekmeleridir. Bu bakımdan, daha yaygın olarak görülme özelliği, bir biçimin üstünlüğünün kanıtı olarak alınmalıdır.<sup>1</sup>

---

1 Garofalo'nun hastalıklı olanı norm-dışı olandan ayırma-ya yeltendiği doğrudur. (*Crimonologie*, s. 109-110) Fakat, o bu ayrımı yaparken sadece şu iki argümana dayanmaktadır:

1. Hastalıklılık sözcüğü her zaman organizmanın tam ya da kısmi yıkımına yönelik bir şeyi işaret etmektedir. Bu durumda, eğer ortada tam bir yıkım yoksa tedavinin devreye girmesi mümkündür, ama bu tedavi sonucunda norm-dışılıklarda görülen istikrara asla rastlanamaz. Halbuki, norm-dışı olanın da ortalama koşullar altında yaşayan canlı için bir tehdit oluşturduğunu görmüştük. Bunun her zaman böyle olmadığı da doğrudur, ama hastalıklılığın ortaya çıkardığı tehlikeler yine ortalama koşullar içinde var olabilir. Patolojik olanın sözde özgül bir özelliği olan istikrar yoksunluğuna gelince, bunu doğru kabul etmek kronik hastalıkları dışarıda bırakmak ve patolojik olan ile yaratılıştan gelme aykırı olanı birbirinden ayırarak çalışmak anlamına gelecektir. Yaratılışla gelen aykırılıkların varlığı süreklidir.

Bu son gözlemimiz, bize, daha önce açıklamaya çalıştığımız yöntem sonucunda elde edebileceğimiz sonuçları doğrulamamızı sağlayacak araçları da sunmaktadır.

Normal fenomenleri karakterize eden yaygın olma özelliği, gözlem vasıtasıyla bir kez saptandıktan sonra anlaşılabilir hale geliyorsa, bu yaygınlıktan neyi anladığımızı açıklamamız icap eder. Elbette, bu yaygınlığın nedensiz olmadığına dair bir yargıya peşinen sahip olabiliriz; fakat bu nedenin tam olarak ne olduğunu bilmek bizim açımızdan daha önemlidir. Eğer bir fenomeni bizim için açığa çıkaran dışadönük bir belirti, sadece gözle görülür olmakla kalmayıp bir de eşyanın tabiatında yer alıyorsa ve bunun böyle olduğu açıkça gösterilmişse, yani kısacası olgusal bir normalliğin gerçek bir normallik olduğunu kanıtladığımızda, fenomenin normal bir fenomen olduğu daha az tartışmalı olacaktır. Bununla birlikte, daha önce ifade ettiğimiz nedenlerden ötürü, durum, çoğunlukla böyle olsa da, normalliğin kanıtlanması, her zaman fenomenin bir organizma için yararlı olduğunu göstermekten ibaret olmayacaktır. Çünkü, daha önce de açıkladığımız gibi, her-

---

2. İddia edilmiştir ki, normal olan ile norm-dışı olan arasındaki ayrım farklı ırklara göre değişiklik gösterirken, fizyolojik olan ile patolojik olan arasındaki ayrım insan soyunun tümü için aynıdır. Halbuki, bunun aksine, bir yabani için bozukluk olarak nitelendirilebilecek bir durumun uygar bir insan için böyle olmayabileceğini göstermiştik. Fiziksel sağlığın koşulları ortamdaki ortama değişiklik gösterir.

hangi bir düzenleme hiçbir yarara sahip olmasa bile, sırf herhangi bir canlının veya toplumun doğasında var olması nedeniyle normal olabilir. Örneğin, doğumun kadın bünyesinde şiddetli rahatsızlıklara yol açmaması mümkün olabilirdi, ama doğum olayının başka türlü gerçekleşmesi de mümkün değildir. Sonuç olarak, bir fenomenin normallığı, bu fenomenin içinde olduğu türün varoluş koşullarıyla uyum içinde olmasıyla açıklanabilir. Bir fenomen, ister bu varoluş koşullarının mekanik olarak zorunlu bir sonucu olsun, ister organizmanın bu koşullara uyum sağlamasına yardımcı olma işlevini gören bir öge olsun, bu varoluş koşullarıyla uyum içinde olduğu müddetçe normal olarak nitelenecektir.<sup>1</sup>

Normallığı bu şekilde açıklamanın tek faydası fenomenleri düzenlememizi sağlaması değildir. Unutmamalıyız ki, normal, normdışından ayırmanın öncelikli yararı bu ayırımın pratiğe ışık tutmasıdır. Olguların bilincine vararak hareket edebilmemiz için, ne istememiz gerektiğini bilmemiz yetmez, aynı zamanda neyi neden istememiz gerektiğini de bilmemiz gerekir. Normal durumlara ilişkin belirli dayanaklara sahip bilimsel önermeler, tekil durumlara daha dolaysız uygulanabilme gibi bir özelliğe sahiptirler. Çünkü normallik referans alınarak, fenomenleri hangi hallerde ve

---

1 Sırf bir fenomenin yaşamın genel koşullardan türemesi gerçeğinin, bu fenomeni yararlı yapmaya yetip yetmeyeceğinin tartışmaya açık olduğu doğrudur. Biz bu sorunu bu noktada ele almak niyetinde değiliz, fakat daha ileride bu soruna değineceğiz.

hangi yönde değişikliğe uğratmanın uygun olacağı daha iyi anlaşılacaktır.

Normali, norm-dışından ayırt edip bu ayrımı doğrulamanın hayati önem arz ettiği durumlar da vardır; çünkü sözünü ettiğimiz ilk yöntem, yani bir fenomenin normallğine onun yaygınlığına bakarak karar verme, tek başına uygulandığında bizim hatalı sonuçlara ulaşmamıza neden olabilir. Bir türün, henüz kesin bir yeni biçim almadan, topyekûn bir evrim sürecinde olduğu geçiş dönemlerinde, bu durumun önemi daha da fazla göze çarpar. Böyle bir geçiş sürecinde, olgulara dayanan halihazırdaki tek normal tip, geçmişe ait ve şimdi değişikliğe uğramakta olan normal tiptir. Fakat bu normal tip şimdiki varoluş koşullarıyla uyum içinde değildir. Bu durumda, bir olgu, varoluşun koşullarının gereklerini yeterince yerine getiremeden de bir türün bütün üyelerinde varlığını sürdürebilir. Böyle bir olgunun gösterdiği yaygınlık yanıltıcı olacağından, bu olgunun ancak görünümlü itibarıyla normal olduğu söylenebilir. Kör alışkanlıkların gücü sayesinde varlığını sürdüren bir olgunun yaygınlığı, bu olgunun kolektif varoluşun genel koşullarıyla yakın bağlar içinde olduğunu göstermez. Buradan doğan zorluk, yani yaygınlığın yanıltıcılığından doğan zorluk, sosyolojiye özgü bir zorluktur. Örneğin, bir biyolog için böyle bir zorluk söz konusu değildir. Hayvan türlerinin hiç beklenmedik biçimlere bürünmesi gayet nadir görülen bir durumdur. Hayvan türlerinin uğradığı değişimler sadece yaşa bağlı ola-

rak ortaya çıkan değişimlerden ibarettir. Bu bakımdan, oldukça çok örnekle gözlemlenebilecek bu yaşa bağlı değişimlerin seyri zaten bilinmektedir ya da bilinmeye elverişlidir. Dolayısıyla, hayvansal gelişimin her aşamasında ve hatta kriz dönemlerinde, normal durumun içeriğinin nasıl olduğu saptanabilir. Bu durum, sosyolojide aşağı türlerine ait toplumlar için de geçerli olabilir. Bu aşağı toplumların birçoğu zaten ömürlerini doldurduklarından, bunlara özgü normal evrim yasası zaten ortaya konulmuştur veya en azından ortaya çıkarılmaya elverişlidir. Fakat, söz konusu olan, günümüzün yüksek türdeki toplumları olduğunda, böyle bir yasa tanım itibarıyla meçhuldür, çünkü bu toplumlar tarihsel ilerleyişlerini henüz tamamlamamışlardır. Bu durumda, yüksek toplumlar için, sosyologlar her türlü referans noktasından yoksun kalacağından, bu toplumlarda bir fenomenin normal olup olmadığını belirlemede zorlanacaklardır.

Fakat bu zorluk, biraz önce sözünü ettiğimiz önlemlerin ışığında ilerlendiğinde aşılabilir. Şöyle ki, bu zorluğun üstesinden gelebilmek için, sosyolog bu toplumlarda bir olgunun yaygın olduğunu gözlemle saptadıktan sonra, bu olgunun yaygınlaşmasını sağlayan koşulların neler olduğunu belirleyip, bu koşulların günümüzde halen geçerli olup olmadığını veya değişip değişmediğini anlamaya çalışmalıdır. Eğer sosyolog, bu koşulların hâlâ geçerli olduğu kanaatine vardıysa, bu fenomeni normal olarak nitelemesinin haklı

birtakım temelleri olacaktır; fakat aksine bu koşulların değiştiğini gözlemlediyseniz, o zaman bu fenomenin normal bir karaktere sahip olduğu fikrini reddedecektir. Örneğin düzenleme yoksunluğuyla niteleyebileceğimiz Avrupa halklarının bugünkü ekonomik durumunun normal olup olmadığını anlayabilmemiz için, bu duruma geçmişte hangi koşulların yol açtığını anlamamız gerekecek. Eğer bu koşullar hâlâ günümüz toplumları için geçerliyse, bu düzenleme yokluğu fenomeni, yol açtığı itiraza rağmen normal bir fenomen olarak nitelenmelidir.<sup>1</sup> Fakat tam tersine eğer bu koşullar başka bir çalışmada parçalı toplumlar<sup>2</sup> olarak nitelediğimiz eski toplumsal yapıya ait koşullar olarak, bu eski toplumların ana iskeleti olma işlevini yerine getirdikten sonra bugün artık gitgide yok olmaya yüz tuttuysa, bu koşullarda bugün ortaya çıkan bir düzenleme yoksunluğu, toplumda ne kadar yaygın olursa olsun patolojik olarak nitelenmek durumundadır. Bu mahiyetteki bütün çetrefilli sorunlar, örneğin dini bir inancın zayıflamasının ya da devlet iktidarının gelişmesinin normal fenomenler olup olmadığına ilişkin sorunlar, bu yöntem izlenerek çözüme kavuşturulmalıdır.<sup>3</sup>

1 Bu hususta, *Revue Philosophie*'de (Kasım, 1893) yayımladığımız, 'La Definition du socialisme' başlığı altındaki nota bakınız.

2 Parçalı toplumların ve özellikle de toprak temeline dayanan parçalı toplumların temel bileşenleri arasındaki ayrımlar arazi ayrımlarına denk düşer. (bkz. *Division du travail* s. 189-210.)

3 Belirli durumlarda, biraz farklı biçimde hareket etmek suretiyle, normal olduğundan şüphelenilen bir olgu hakkında hissedilen bu şüphenin gerçekten de haklı bir



Yine de bu yöntem, hiçbir biçimde daha önce sözünü ettiğimiz yöntemin yerini alacak biçimde kullanılmamalıdır ve hatta hiçbir zaman ilk olarak başvurulacak yöntem olmamalıdır. Her şeyden önce bu yöntem, ilişkilendirildiği fenomenlerin hem nedenlerinin hem de işlevlerinin biliniyor olduğunu varsayacağından ve fenomenlerin daha kapsamlı bir açıklamasının ortaya konulmasını gerektireceğinden, daha ileri bir tartışma sürecini gerektirecek soruları ortaya çıkarır ve bu sorular da ancak bilimin ileri safhalarında çözülebilir. Bu yöntemi uygulamaya geçmeden önce,

---

şüphe olup olmadığını, bu olgunun ele alınan toplum tipinin daha önceki gelişim aşamasıyla ve hatta toplumsal evrimin bütünlüğüyle sıkı ilişkili olup olmadığını veya bunların her ikisiyle de çelişki içinde olup olmadığını göstererek öğrenebiliriz. Bu suretle, dinsel inançların ve daha genel anlamda kolektif nesnelere dönük kolektif hislerin zayıflamasının tamamen normal olduğunu göstermiş bulunuyoruz. Ve bu zayıflamanın, toplumlar bugünkü şekline daha da yaklaştıkça veya bugünkü toplum tipi daha geliştikçe gitgide daha da belirginleştiğini ortaya koymuş bulunuyoruz. (bkz. *Division du travail social* s. 73-182) Fakat bu yöntem temelde daha önceki yöntemin özel bir şeklidir. Çünkü, fenomenin normalliği bu şekilde saptanmışsa eğer, bunun nedeni bu fenomenin aynı zamanda kolektif varoluşumuzun en genel koşullarıyla bağlantılı olmasıdır. Gerçekten de, bir yandan eğer dinsel bilincin bu şekilde gerilemesi toplumların yapısı daha net bir şekilde belirlenmiş olduğunda daha apaçık hale geliyorsa, bunun nedeni bu fenomenin herhangi bir tesadüfi nedene değil toplumsal ortamın bizzat yapısına bağlı olmasıdır. Fakat, öte yandan da, bu yapının özel birtakım nitelikleri bugün öncekinden daha gelişmiş olduğundan bu yapıya bağlı olan fenomenlerin kendilerinin de daha gelişmiş olması tamamen normal bir durumdur. Bu yöntemi öncekinden ayıran tek şey, fenomenin genel niteliğini açıklayan ve bu açıklamayı haklı çıkaran koşulların doğrudan gözlenmemiş olup, sadece çıkarılmasıdır. Bu çıkarılmayla, neden ve nasıl olduğunu bilmeksizin, fenomenin toplumsal ortamın doğasına bağlı olduğunu biliriz.

araştırmamızın hemen başında fizyoloji ile patolojiyi kendi özel alanlarına hapsedmek amacıyla, olguları patolojik ve normal olarak sınıflandırmış olmak önemli olacaktır. Daha sonra da bir olguyu normal diye niteleyebilmemiz için bu olgunun normal tipte ilişkisine bakarak, yararlı veya zararlı olup olmadığını araştırmamız gerekmektedir. Bir olgunun normal tipte veya ortalama tipte ilişkisini tarif etmek önemlidir; çünkü olgunun yalnızca, zorunlu veya yararlı olup olmadığına baktığımızda hastalıkla sağlıklılığı ayırt etmek olanaksızlaşacaktır. Çünkü hastalık da, sağlıklılık gibi, neticede organizmanın zorunlu bir etkinliği olarak ortaya çıkar. Halbuki hastalığın, normal organizmayla ilişkisine bakıldığında, böyle bir sorunla karşılaşılmaz. Örneğin, sırf hasta organizma için yararlı olup olmadığına bakılarak bir ilaç verme etkinliğinin normal olduğuna kanaat getirilemez, çünkü bu ilaç verme etkinliği sadece norm-dışı koşullarda bir faydaya sahip olduğundan norm-dışı olgular başlığı altında değerlendirilmelidir. Bu bakımdan, bu yöntem, ancak normal bir tipin nasıl olduğunun daha önceden belirlenmiş olduğu durumlarda uygulanabilir ve bu normal tipi belirleme işi de ancak başka mahiyetteki bir işlemle yürütülebilir. Son olarak ve aynı zamanda hepsinden önemli olarak şunu söyleyebiliriz ki normal olan her şeyin zorunlu olmasa da yararlı olduğu gerçek ise de, yararlı olan her şeyin normal olmak zorunda olması gibi bir durum söz konusu değildir. Bir türün içinde yaygınlaşmış olan

durumların, bu tür içindeki istisnai durumlardan daha yararlı olduğuna şüphe yoktur. Ne var ki, bu durumların var olan veya var olabilecek durumların en yararlısı olduğundan aynı şekilde emin olamayız. Süreç içerisinde, mümkün olan ilişki biçimlerinin tümünün de denenmiş olduğunu gösteren hiçbir şey yoktur. Tasavvur edilebilir olup da, hiçbir zaman somutlanamamış ilişki biçimlerinin içinde, şimdiye kadar gerçekleşenlerden daha yararlı biçimlerin olması olasıdır. Bu bakımdan, yararlılık nosyonu, normallik nosyonunu aşar; tür ile cins ilişkisi nasılsa, normallikle yararlılık arasındaki ilişki de öyledir. Daha geniş daha dardan çıkarsamak veya cinsi türden çıkarsamak mümkün değildir. Ne var ki, türe bakarak cinsi keşfetmek mümkündür, çünkü tür cinsi içermektedir. Bu bakımdan fenomenlerin toplumu içindeki yaygınlığı bir kez saptandıktan sonra, onların faydalı olup olmadığına bakılarak yaygınlıkla normallik arasında ilişki kuran birinci yöntem sonucunda elde edilen sonuçlar doğrulanabilir. Bunlar ışığında şu şekilde üç kural daha formüle edebiliriz:<sup>1</sup>

---

1 Fakat, o zaman, normal tipin gerçekleştirilmesinin tasarlanabilecek en yüksek hedef olmadığı ve onu aşmak için bilimi de aşmanın gerekli olacağı söylenebilir. Bu soruyu burada 'ex professo' ele almanın bir gereği yok. Sadece şöyle yanıtlar verebiliriz: 1) Bu soru tümüyle teorik bir sorudur, çünkü normal tip, yani sağlıklılık hali, zaten belirlenmesi zor olan bir şeydir ve aynı zamanda bizler bu hedefe aklımızı bunun ötesine geçmek üzerine çalıştırmaya ihtiyaç duyacak yeterlilikte ulaşmış değilizdir. 2) Nesnel olarak daha elverişli olan bu düzeltilmeler sırf bu nedenle daha nesnel bir şekilde arzulanır hale gelmezler. Çünkü, eğer bunlar gizil veya fiilen gö-

1) Bir toplumsal olgu, gelişiminin belirli bir evresinde incelenmiş olan verili bir toplum tipi için, bu toplum tipinin ait olduğu türün içindeki aynı evrim safhasında bulunan toplumların genel bir özelliği olarak ortaya çıkıyorsa bu toplumsal olgu normaldir.

2) Toplumsal fenomenin yaygınlığıyla, söz konusu toplum tipindeki kolektif hayatın genel koşullarının ilişkili olduğu gösterilmek suretiyle, birinci kuralda elde edilen sonuç doğrulanabilir.

3) Söz konusu olgu, henüz evrimini tamamlamamış toplumlara ait bir olguysa, birinci kural vasıtasıyla elde edilen sonucun geçerli olması için bu doğrulamayı yapmak zorunludur.

### III

Ortaya attığımız bu zor soruları, gelişigüzel gözlemlerle ve akıl yürütmelerle derhal çözümlenerek, bir toplumsal olgunun normal olup olmadığına kolayca karar vermeye o kadar alışkınız ki, burada yaptığımız işlem gereksizce karmaşıklaştırılmış bir işlem olarak görülebilir. Hastalığı sağlıktan ayırmak için bu kadar uğraşmanın fuzuli olduğu düşünülecektir. Bu ayrımlar zaten her gün kolaylıkla yaptığımız ayrımlar değil midir? Evet, gerçekten de

---

rülebilen herhangi bir eğilime tekabül etmiyorlarsa mutluluğa hiçbir katkıda bulunamazlar. Bunun tersine bunlar eğer bir eğilime tekabül ediyorlarsa bunun nedeni normal tipin gerçekleştirilmiş olmasıdır. 3) Son olarak normal tipi daha da geliştirmek için bu normal tipin ne olduğu bilinmelidir. Bu bakımdan, bir kimse hiçbir durumda bilime dayanmaksızın bilimin ötesine geçemez.

bu ayrımları biz gündelik hayatımızda oldukça kolay bir biçimde yapıyoruz; fakat sorun bu yaptığımız ayrımların doğru olup olmamasıdır. Ortaya attığımız bu soruların zorluğunu gizleyen diğer bir unsur da aynı sorularla karşılaşan bir biyoloğun bunları yanıtlarken bizim kadar zorlanmamasıdır. Fakat bu noktada, bir biyolog için, bir sosyologla karşılaştırıldığında, her bir fenomenin organizmanın gücünü nasıl etkilediğini anlamak ve böylece de fenomenlerin normal olup olmadığını bütün pratik amaçlar için geçerli olabilecek bir doğrulukta belirlemek daha kolaydır. Sosyolojide olguların mahiyetinin karmaşıklığı ve hatta onların bizzat mahiyeti, bizi bir biyologdan çok daha fazla önlem almaya zorlamaktadır. Keza, aynı fenomenin farklı gruplarca farklı ve çelişkili değerlendirmeye tabi tutulması bunun bir göstergesi olarak sunulabilir. Bu önlemlerin ne kadar önemli olduğunu göstermek açısından, kendimizi bu önlemlerle sınırlandırmadığımız vakit ne gibi yanlışlarla karşı karşıya kalabileceğimizi ve bu önlemlere bağlı kalarak fenomenleri yöntemli bir şekilde ele aldığımızda ise en temel fenomenlerin bile nasıl farklı bir şekilde görünmesinin sağlanabileceğini birkaç örnekle açıklayalım:

Patolojik doğası itiraz götürmez görünen bir olgu varsa o da suç olgusudur. Bütün kriminolojistler, bu noktada mutabıktırlar. Her ne kadar her biri, patolojiyi farklı biçimlerde açıklasalar da suçun patolojik olduğunu hepsi birden kabul etmektedir. Fakat yine de, bu

problem bu kadar basit bir biçimde ele alınmayacak kadar karmaşıktır.

Şimdi daha önce sıraladığımız kuralları, suç olgusu üzerinde uygulamaya çalışalım. Suç, yalnızca kimi toplum türlerinde değil, bütün toplum tiplerinde, yani her toplumda gözlemlenebilecek bir olgudur. Her ne kadar niteliği toplumdan topluma değişse de ve suç olarak nitelenen eylemler her yerde aynı biçimi almasalar da suçun mevcut olmadığı hiçbir toplum yoktur. Her yerde ve her zaman, bir cezai yükümlülükle karşılaşacak tarzda davranış gösteren insanlar olmuştur. En azından, eğer toplumda aşağı tiplerden yukarı tiplere geçerken suç oranı (yani yıllık işlenen suç sayısı ile nüfus arasındaki ilişki tarafından belirlenen oran) düşme eğiliminde olsaydı, suçun bu normallik özelliğini bugün kaybetmekte olduğuna inanabilirdik. Fakat, böyle bir durumun gerçekten de var olduğuna bizi inandıracak herhangi bir veriye sahip değiliz. Hatta birçok olgu, bunun tam tersi bir eğilimin var olduğuna işaret ediyor. Yüzyılın başından itibaren suç oranlarındaki değişimi izlememizi sağlayacak istatistiksel bilgiler mevcuttur ve bu istatistikler suçluluğun her yerde artış gösterdiğine ve bu artışın Fransa'da yüzde üçyüzlere ulaştığına işaret etmektedir. Bu bakımdan, suç olgusu kolektif hayatın koşullarına sıkıca bağlı görüldüğüne göre, belki de normalliğin işaretlerini suçtan daha fazla gösteren başka bir olgu bulmamız mümkün değildir. Bu durumda, suçu toplumsal bir hastalık olarak nitelemek,

hastalıklılığı marazi bir durum olarak değil de tam tersine yaşayan varlıkların temel yapısından kaynaklanan bir şey olarak görmek anlamına gelecektir. Bu ise fizyolojik olan ile patolojik olan arasındaki ayırım çizgilerini tamamen silikleştirecektir. Suçun kendisinin de norm-dışı biçimler aldığı durumlar olabilir. Örneğin suç olaylarının aşırı oranlarda seyretmesi norm-dışı bir durumdur. Gerçekten de suç oranlarındaki aşırlığın patolojik bir durum olduğu açıktır. Normal olan şey, suçluluğun belirli bir oranı aşmamak kaydıyla var olmasıdır.<sup>1</sup> Her toplum tipi için değişen bu eşik teşkil edici oranı ise daha önce ortaya koyduğumuz kurallara göre belirlemek mümkündür.

Bu noktada, oldukça paradoksal bir sonuçla karşı karşıya bulunuyoruz. Burada herhangi bir yanılığya düşmemeye dikkat ederek şunları söyleyebiliriz: Suçu normal sosyolojik fenomenlerin arasında sınıflandırmak, onun sadece, insanın ıslah olmaz kötülüğünden kaynaklanan, istenmeyen, ama bir yandan da kaçınılmaz bir olgu olduğunu değil, onun kamu sağlığının bir unsuru olduğunu, toplumun bir bileşeni olduğunu kabul etmektir. İlk bakışta ulaştığımız bu sonuç bazıları için şaşırtıcı olacaktır. Öyle ki, bu sonuca ulaştığımızda biz bile uzun süre şaşkınlık

---

1 Suçun normal toplumsal olgular sınıfına girmesi suçlunun biyolojik ve psikolojik açılardan normal bir yapıya sahip olduğunu iddia etmek anlamına gelmez. Bu iki soru birbirinden bağımsızdır. Bu bağımsızlık, psişik olgularla sosyolojik olgular arasındaki farkları gösterdiğimizde daha iyi anlaşılacaktır.

içinde kalmıştık. Fakat bu ilk izlenimden doğan şaşkınlık durumu aşıldıktan sonra suç olgusunun neden normal olduğunu açıklamamızı sağlayacak fikirleri öne sürmek güç olmayacaktır.

Bu doğrultuda ilk olarak şunu söyleyebiliriz ki suç olgusu normaldir, çünkü suçtan arınmış bir toplumun var olması olanaksızdır.

Suç daha önce gösterdiğimiz gibi, oldukça güçlü ve keskin bazı kolektif duyguları rencide eden bir eylem olmaktan ibarettir. Her toplumda, suç olarak tabir edilen olayların önüne geçilebilmesi için, bu eylemlerin rencide ettiği duyguların, bu duygulara karşıt herhangi bir eğilimi bastıracak bir güce sahip olacak biçimde, istisnasız bütün bireylerin bilincinde yer etmesi gerekir. Bu koşulun tam olarak yerine getirilmiş olduğunu varsaydığımız durumda bile, suçun kökü tam olarak kazınmaz. Bu durumda, suç sadece biçim değiştirmiş olur, çünkü suçun kaynaklarını kurutan nedenin kendisi, hemen yeni suç kaynaklarının ortaya çıkmasına neden olacaktır.

Gerçekten de tarihin belirli uğrağında, ceza hukuku tarafından korunan kolektif hislerin, o zamana kadar nüfuz edemedikleri bireysel bilinçlere nüfuz edebilmeleri veya o zamana kadar sahip olduğu etkiden daha fazlasına sahip olabilmeleri için, bu hislerin o zamana kadar sahip olduğu yoğunluktan daha fazlasına sahip olmaları gerekir. Halk, bir bütün olarak, bu hisleri daha büyük bir içtenlikle hissetmelidir; çünkü daha önce bu hislere karşı en itaatsiz bir biçimde davranan bi-



reylere bu hislerin dayatılmasını sağlayacak ek bir gücün tek kaynağı halkın bu hislere karşı duyduğu hassasiyetin artması olabilir. Sözgelimi, katillerin yok olması için, katillerin içinde bulunduğu toplumsal tabakada kan dökmeye karşı gelişen nefretin artması gerekir; fakat bu toplumsal tabakada bir nefret artışının olabilmesi için öncelikle tüm toplumda bu duruma karşı gelişen nefretin daha da yaygınlaşması gerekir. Aslında, böyle bir suçun toplumdan tamamen silinmiş olması sonucunda ortaya çıkan koşullar, bu duruma daha fazla katkıda bulunmuş olurdu; çünkü kolektif bir duyguya karşı duyulan saygı süreklileştiğinde, yani bu saygıyı zedeleyecek bir durum ortaya çıkmadığında, bu duygu çok daha saygıdeğer ve dokunulamaz bir konuma erişecektir. Fakat şunu da gözden kaçırmamalıyız ki, ortak bilincin güçlü olduğu bu durumların pekişebilmesi için, rencide edilmeleri önceden basit bir gelenek ihlali olarak görülen kimi zayıf kolektif duyguların da pekişmesi gerekir. Çünkü, bu zayıf kolektif duygular aslında güçlü kolektif duyguların, bu zayıf kolektif duyguları rencide eden küçük ihlaller de büyük ihlallerin birer uzantısıdır. Bu bakımdan, hem hırsızlık hem de yolsuzluk, aslında aynı duyarlılığı, yani başkalarının mülkiyetine saygı duyma duyarlılığını rencide etmektedir. Fakat yolsuzluk eylemi, bu duyarlılıkları hırsızlık eyleminden [göreceli] daha hafif bir biçimde zedeleyer. Toplumun ortalama bilinci, yolsuzluk eyleminden güçlü bir biçimde rahatsız olacak

bir güce erişmediğinden, yolsuzluk hırsızlığa göre daha fazla müsamaha gösterilen bir eylem biçimi haline gelmiştir. Hırsıza sert bir ceza uygulanırken, yolsuzluk yapanın sadece kınanmasının nedeni de budur. Fakat, insanların başkalarının mülkiyet hakkına olan hassasiyeti, hırsızlık yapma eğilimini insanların bilincinden tamamen silecek bir noktaya eriştiğinde, toplum, o zamana kadar insanların ortak duygularını hafifçe zedelemiş eylemlere karşı daha da büyük bir hassasiyetle yaklaşacaktır. Böyle olunca da, bu önceden önemsiz olarak görülen ihlallere karşı toplum daha yoğun bir tepki gösterecektir. Bunun sonucu olarak da, önceden sadece basit bir ahlaki kabahat olarak görülen eylemler, suç kategorisinin içine dahil olacaklardır. Örneğin, önceden kamuoyunca ancak bir kınamayı veya hukuki bir tazminatı beraberinde getiren sahtekârlık içeren veya sahtekârca düzenlenmiş sözleşmelere imza atmak, artık ciddi bir suç olarak değerlendirilmeye başlanacaktır. Şimdi örnek olarak, mükemmel bir manastırı veya bir ermişler cemaatini gözümüzde canlandırmaya çalışalım. Bizim bildiğimiz anlamda suçlar bu topluluklar içinde hiç bilinmeyen şeylerdir. Bu nedenle olağan toplumlar içinde bağışlanabilir gözükken suçlar bu mükemmel cemaatler içinde bizim bildiğimiz büyük suçların toplumlarda yarattığı düzeyde bir infiala yol açacaktır. Bu bakımdan, bu mükemmel toplulukta, normal bir toplumda bağışlanabilir olan hafif suçlar ciddi suçlar olarak görülecektir. Gerçekten de

namuslu bir insanın kendi ufak kabahatlerine karşı duyduğu yoğun pişmanlığı, sıradan bir insanın ancak gerçek anlamda bir suç işlediğinde hissetmesinin nedeni de budur. Geçmişte bireylerin toplum içindeki saygınlığına gösterilen hassasiyet bugünkünden daha az olduğundan, kişi hakları daha sıklıkla ihlal edilirdi. Bugün ise bu hassasiyet artmış olduğundan, bu tür eylemler seyrekleşmiştir ve aynı zamanda bu tür eylemlerin çoğu, ceza hukukunun içine de dahil edilmiştir.<sup>1</sup>

Burada mantıksal olarak öne sürülmesi mümkün olan bütün hipotezleri göz önünde bulundurmak açısından şöyle bir soru sorabiliriz: Neden toplum içinde oluşan görüş birliği istisnasız bütün kolektif hisleri kapsamamaktadır ve böylelikle neden en zayıf duygular bile ona aykırı sesleri bastıracak bir güç kazanmamaktadır? Halbuki, böyle olsaydı, toplumun ahlaki vicdanı, ister gerçek suçlar, ister ahlaki kusurlar olsun bütün ihlalleri önleyebilecek bir güçle donanmış bir biçimde bir bütün olarak her bireye nüfuz edebilirdi. Fakat bu derece genelgeçer ve bu derece mutlak bir ortaklaşmanın gerçekleşmesi imkânsızdır; çünkü içinde bulunulan fiziksel çevre, geçmişten aktarılan genetik özellikler, maruz kalınan toplumsal etkiler bireyden bireye değiştiğinden toplum içinde de kaçınılmaz olarak farklı ahlaki duyarlılıklar oluşur. Her birimizin kendine has bir bünyesi olduğundan ve her birimiz mekânsal olarak farklı farklı yerlerde bulunduğumuz-

1 İftira, hakaret, küfür, hile vs.

dan, hepimizin vicdani duyarlılıklar açısından tıpatıp aynı olması olanaksızdır. Bireysel özgünlüğün çok az gelişmiş olduğu aşağı toplumlarda bile, vicdani duyarlılıklar açısından böyle bir farklılaşmanın mevcut olmasının nedeni de budur. Bu bakımdan, bireylerin, kolektif tipten az ya da çok farklılık arz etmediği bir toplum bulunmayacağına göre, bazı farklılıkların toplum açısından suç sayılması da kaçınılmaz olacaktır. Bu farklılıklara suç niteliğini veren şey, bu farklılıkların kendi doğası değil, toplumdaki ortak bilincin yapısıdır. Eğer bu ortak bilinç, toplum içindeki farklılaşmaları zayıflatacak kadar güçlüyse ve bunu yapmaya yetecek bir otoriteye sahipse, bu onun aynı zamanda daha hassas ve daha titiz olması anlamına gelir. Bu ortak bilinç, daha önce sadece ciddi suçlara gösterdiği tepkiyle aynı yoğunluktaki bir tepkiyi en hafif suçlara da göstererek bu hafif suçları da aynı ciddiyetle ele alır ve onlara suç yaftasını yapıştırır.

Suç zorunlu bir olgudur. Suç toplumsal hayatın temel koşullarına bağlıdır ve bu bağlamda da aslında yararlı bir olgudur; çünkü suçun bağlı olduğu koşulların kendisi ahlakın ve hukukun olağan evriminin gerçekleşmesinde vazgeçilmez bir öneme sahiptir.

Bugün hepimiz, hukukun ve ahlakın yapısının toplumdan topluma farklılık gösterdiğini ve aynı zamanda kolektif varoluşun koşulları değişikliğe uğradığı takdirde aynı toplum içinde dönüşerek değiştiğini kabul ediyoruz. Ne var ki, bu dönüşümlerin ortaya

çıkabilmesi için, ahlakın temelinde olan kolektif duyguların bu dönüşüme karşı koyamayacak kadar zayıf olması gerekir. Eğer bu kolektif duygular, fazlaca güçlüyseler, onların bu değişikliğe yol açabilecek esneklikte olmaları mümkün olmaz. Her bir düzenleme biçimi, kendisinin arkasından gelen yeni bir düzenlemeye engel teşkil eder ve ilk düzenleme biçimleri ne kadar yerleşikse, ortaya çıkaracağı engel de o kadar güçlü olur. Bir yapı ne kadar sağlam bir şekilde örüldüyse, değişikliklere olan direnci de o kadar artar. Bu durum yalnızca fonksiyonel yapılanmalar için değil, aynı zamanda anatomik yapılanmalar için de geçerlidir. Ne var ki toplumda suçların var olmaması, bu direncin de var olmaması anlamına gelirdi; çünkü suçların olmadığı bir varsayımsal durumda kolektif duyguların tarihte eşi benzeri olmayan ve kimsenin direnemeyeceği bir güce erişmiş olması gerekirdi. Fakat hiçbir şeyin sonsuzca ve sınırsızca iyi olması mümkün değildir. Bu bakımdan, ahlaki bilincin sahip olduğu otorite aşırı bir düzeyde olmamalıdır; çünkü bu durumda kimse bu otoriteye saldırma cesaretinde olamayacağından onun katı formunu değiştirmek olanaksızlaşır. Bu otoritenin ve kolektif duyguların değişikliğe uğratılabilmesi için, bireysel özgünlüğün kendisini serbestçe açığa vurmasına izin verilmelidir. Fakat bu durumda, çağını aşmayı düşleyen bir idealistin özgünlüğünün farkına varılabilmesi için, kendi çağının gerisinde kalan bir suçlunun kendi özgünlüğünü de göstermesi ge-

rekmedir. Biri olmadan diğ erinin olması mümkün de ğ ildir.

Bu konuda söyleyece ğ imiz şeyler bunlardan ibaret de ğ il. Suç, bu dolaylı yararlılığının yanında evrim süreci için bir de doğ rudan bir faydaya sahiptir. Suç, sadece zorunlu de ğ iş imlerin gerç ekleş ebilece ğ i kanalların var olabileğ ini göstermekle kalmaz, bazen de doğ rudan bu de ğ iş imlerin zeminini hazırlar. Bir suç, yalnızca kolektif duyguların esnek ve böylelikle de yeni bir şek il alabilece ğ ini göstermez, aynı zamanda bazen bu yeni şek lin nasıl olabilece ğ inin önceden belirlenmesine de katkıda bulunur. Gerç ekten de, ço ğ u zaman gelecekte ortaya çıkabilecek bir ahlak anlayış ına uygun bir ö ngörü, bu yeni ahlak biçimine doğ ru ilerlemenin kendisini teş kil eder. Atina hukukunca Sokrates bir suçluydu ve bu suç lunun hü küm giymesi tamamen meş ru bir şey olarak görü lüyordu. Fakat, Sokrates'in suçu, yani düş üncesinde özgür olması, sadece insanlık için de ğ il, Sokrates'in ülkesi için de yararlıydı; ç ünkü bu suç Atinalıların gerç ekten de ihtiyaç duydu ğ u yeni bir ahlak ve yeni bir inanç biçiminin ortaya çıkmasının koş ullarını hazırladı. Yeni bir ahlak anlayış ı, Atinalılar için gerç ekten de gerekliydi; ç ünkü onların o zamana kadarki gelenekleri, kendi varoluş koş ullarına hiçbir biçimde tekabül etmiyordu. Sokrates'in baş ına gelenler tarihte tek de ğ ildir; tarihin belirli dönemlerinde benzer durumlar ortaya çı kmıştır. Bugün bizim istifade etti ğ imiz düşünce özgürlü ğ ü, bu düşünce özgürlü ğ ünü kısıtlayan

Önceki kurallar ihlal edilmemiş olsaydı bugün toplumumuzda asla var olamazdı. Ne var ki, düşünce özgürlüğünü kısıtlayan kuralları ihlal etmek o zamanlar bir suç olarak görülüyordu; çünkü bu ihlalin, ortalama bilinçlerde içtenlikle hissedilen bazı duygulara karşı yapılan bir saldırı olduğu düşünülüyordu. Fakat, bu suç, günden güne zorunlu hale gelen birtakım değişimlerin zeminini hazırlaması bakımından, o zamanlar için faydalı olmuştur. Liberal filozoflar içinde, bu biçimde birtakım suçlamalara maruz kalıp, bütün ortaçağ boyunca ve hatta günümüzde de dünyevi iktidarın cezalandırmalarından mustarip olmuş birçok asi vardır.

Bu bakış açısıyla bakıldığında, kriminolojinin temel olguları bize bambaşka biçimde görünebilirler. Mevcut egemen fikirlerin aksine, bu bakış açısı bize suçluları, toplumsallaşması olanaksız yaratıklar, toplumun bağrına girmiş bir tür parazitler, yabancı ve sindirilmesi imkânsız yabancı cisimler olarak göstermez.<sup>1</sup> Suçlu, bu bakış açısından, toplumda olağan bir işlevi yerine getirmektedir. Bu bakımdan suç, toplum dışı kalması zorunlu bir kötülük olarak tasavvur edilemez. Suç, belirli bir seviyenin altına indiğinde, buna sevinmek şöyle dursun, bunun herhangi bir toplumsal rahatsızlıkla ilişkili olduğu açıkça söylenebilir. Örneğin, darp suçunun oranı, hiçbir zaman kıtlık zamanındaki ora-

1 Daha önceki çalışmamızda kendi koyduğumuz kuralı ihlal ederek suçludan bu şekilde bahsetmek hatasına biz de düşmüştük. (bkz. *Division du travail social*, s. 395, 396)

nın altına düşmemiştir.<sup>1</sup> Sonuç olarak, yalnızca suça olan bakışımızı değil, suçla ilgili teorilerimizi de gözden geçirmek zorunludur. Suç, bir hastalık olarak görüldüğünde, kaçınılmaz olarak, onun çaresinin cezalandırma olduğu düşünülür; bu bakımdan da bütün tartışma, suçun önlenmesi için hangi cezanın bir çare olarak sunulacağına belirlenmesi etrafında döner. Fakat suç patolojik bir olgu değilse, cezanın amacının ve işlevinin suçu önlemek değil de başka bir şey olduğu anlaşılacaktır.

Tüm bu nedenlerden ötürü, daha önce ortaya koyduğumuz kurallar, artık bir yararı olmayan bir mantıksal formalizmi desteklemek için oluşturulmamışlardır. Aslında, bu konuda, konumumuzu oldukça destekleyici olan suç örneği dışında (ki zaten bu nedenle bu örneğin üzerinde uzun süre durulmalıdır) başka örnekler de verilebilir. Bütün toplumlar, cezanın işlenen suça uygun olmasını kural olarak kabul etmektedirler. Ne var ki İtalyan düşünce okulunca bu kural, hukuk

---

1 Fakat, suçun normal bir toplumsal olgu olması ondan tiksinnememizi gerektirmez. Acı çekmenin örneğin arzu edilebilir hiçbir yanı yoktur; toplum suçtan nasıl yaka silkiyorsa, birey de acıdan öyle yaka silkmektedir; fakat bu durum acının normal bir fizyolojik fonksiyon olduğu gerçeğini değiştirmez. Acı, yalnızca her canlının bizzat yapısından kaynaklanan bir şey değildir, aynı zamanda yaşamda yararlı ve eşsiz bir rol oynamaktadır. Bu bakımdan, bizim bu düşüncemizi suçun bir savunusu olarak almak için düşüncemizi hayli çarpıtmak icap eder. Ahlaki olgular nesnel olarak incelendiği ve bu olgular hakkında toplumda yaygın olan dilden farklı bir dil kullanıldığı zaman ne kadar tuhaf suçlamalarla ve yanlış anlaşılmalara karşılaşıldığının farkında olmasaydık böyle bir yanlış yoruma itirazda bulunmayı aklımıza bile getirmezdik.



teorisyenlerinin herhangi bir somut dayanak-  
tan yoksun düşünsel bir icadı olmaktan iba-  
rettir.<sup>1</sup> Hatta, bu İtalyan kriminolojistler için,  
ceza kurumunun kendisi, bugüne kadar b-  
tn halklarda işlediği biçimiyle, tamamen do-  
đaya aykırı bir biçimde işleyen bir fenomen-  
dir. Garofalo'nun aşağı toplumlara özgü olan  
suçların doğal olmadığını savunduğunu gr-  
mtk. Keza, sosyalistler için de normal bir  
durumdan sapma olarak niteleyeceğimiz Şey,  
kapitalizm içinde işlenen suçlar değil, kapita-  
lizm olgusunun ta kendisidir. Öte yandan,  
Spencer için ise, tarih boyunca tamamen d-  
zenli ve evrensel bir biçimde gelişme göster-  
melerine rağmen, kurumsal merkezileŐme ve  
hükümet gücünün uzanımları toplumumu-  
zun kanayan yaraları olarak görülmelidir.  
Tüm bu görüşlerin altında yatan temel d-  
Őnce, toplumsal olguların normal veya  
norm-dışı karakteri hakkında sistematik bir  
biçimde fikir edinirken, onların toplumda  
yaygın olup olmadıklarına bakmak zorunda  
olmayıŐımız düşüncesidir. Bu sorun, bu d-  
Őnrler tarafından, toplumsal olguların yay-  
gınlığına bakılarak değil, daha çok diyalekti-  
đin yardımıyla çözülmüŐtür.

Fakat, bu yaygınlık ölçütünün bir kenara  
atılması daha önce tartıŐtıđımız kafa karışık-  
lıklarına ve kısmi yanılđılara yol açmakla kal-  
maz, aynı zamanda bilimsel bir yöntemle iler-  
lenmesini de imkânsız hale getirir. Bilimin te-  
mel konusu normal tipi belirlemek olduğun-  
dan, en yaygın olguları patolojik olarak nite-

1 Bkz. Garofalo, *Crimonologie*, s. 299.

lendirmek, aynı zamanda normal tipin de var olmayacağı anlamına gelir. O zaman olgular üzerinde bir çalışma yürütmenin ne anlamı kalır ki? Bu durumda, olgular bizim önyargılarımızı pekiştirmekten ve bizi kendi yanılgılarımızın içine daha da fazla gömmekten öteye gidemez; çünkü olgular patolojik öğeler olarak bizzat bu yanılgılardan kaynağını almaktadır. Eğer ceza veya yaptırım tarihte var olduğu şekliyle sadece cahilliğin veya barbarlığın ürünleri olsalardı, onların normal biçimlerini belirlemek için çaba göstermenin ne anlamı olurdu? Bu durumda, akıl artık üzerinde araştırma yürütmenin hiçbir anlamı olmadığını düşündüğü mevcut gerçekliğe yüz çevirerek, kendine ait bir gerçekliği yeniden inşa etmek için gerekli olacak girdileri bulmaya yönelir ve böylelikle de kendi içine gömülürdü. Sosyolojinin olguları şeyler olarak ele alabilmesi için, öncelikle sosyoloğun bu olguları incelemeye ihtiyacı olduğunu düşünmesi gerekir. Hayatla ilgili her bilimin öncelikli amacı, son tahlilde, normal olanı açıklamak ve normal olanı norm-dışı olandan ayırmaktır. Eğer normallik şeylerin kendi doğasına içkin olan bir şey değilse ve tam tersine bu olguların normal olup olmadığına dışarıdan biz karar veriyorsak veya herhangi bir sebeple bunları normal olarak görmekten yine biz imtina ediyorsak, o zaman şeylere bağımlı olmamız gibi bir durum söz konusu olamaz. Akıl bu durumda, kendisinden öğrenecek pek bir şey olmadığını bildiği gerçeklikle, gayet özgüvenli bir şekilde muhatap olacaktır. Akıl artık

yöneldiği temel konu tarafından yönlendirilmez; çünkü birçok açıdan, bu konunun ne olacağını belirleyen aklın kendisi olmuştur. Bu noktada, şimdiye kadar ortaya koyduğumuz kuralların birbirleriyle nasıl bağlantılı olduklarını görebiliriz. Yinelemek gerekirse, sosyolojinin gerçekten şeylerin bilimi olabilmesi için fenomenlerin yaygınlığını onların normalliğinin bir ölçütü olarak alması gerekir.

Bunun dışında, yöntemimizin yalnızca düşüncüyü değil, eylemi de düzenlemeye dönük bir amacı vardır. Eğer arzulanır olarak kabul edilen bir şey gözlemin konusunu oluşturuyorsa ve bu şey bir tür zihinsel muhakerme ile belirlenmeliyse ve belirlenebiliyorsa, en arzulanır şeyi bulma çabası içerisindeki hayal gücünün özgür keşiflerinin önüne hiçbir set çekilemez. Zira mükemmeli arayan bir aklın önüne sınır çekilebilir mi? Tanım itibarıyla mükemmellik tüm sınırların ötesine geçer. Bu bakımdan, insanlığın önündeki hedeflerin bir sınırı yoktur. Bu hedeflerin uzaklığı ve sınırsızlığı az sayıda insanı umutsuzluğa düşürürken, bazılarını da tersine teşvik edip kıskırtarak, onları bu hedefe daha hızlı adımlarla ilerlemeye ve daha devrimci etkinliklerde bulunmaya iter. Bu noktadaki pratik ikilemden, arzulanır olan şeyin aslında sağlıklı olduğunu ve sağlıklı olmanın da şeyele re içkin ve sınırları olan bir şey olduğunu kabul ederek kaçınabiliriz. Sağlıklı olan şeyin belirli sınırları vardır, çünkü bizim ona ulaşmak için harcadığımız çabanın sınırları verili

ve tanımlıdır. Biz ilerledikçe uzaklaşan bir hedefi umutsuzca takip etmenin hiçbir anlamı yoktur. Asıl ihtiyaç duyulan şey, normallik durumunu sürdürebilmek için sürekli ve ısrarlı bir biçimde çalışmak, bu normallik durumu tahrip edildiğinde onu yeniden inşa etmeye çalışmak ve normallik durumunun koşulları değişmişse, bu değişen koşulların neler olduğunu bulmaktır. Bir devlet adamının görevi bu durumda, toplumlara kendisine cazip gelen bir ideale doğru şiddetle sürüklemek değildir. Onun görevi daha ziyade, bir doktorun görevine benzer. Doktor gibi o da hastalığın ortaya çıkmasını önleyecek bir temizlik anlayışını benimsemek ve buna rağmen hastalığın önüne geçemediyse bu hastalığı tedavi etmenin yollarını aramaktır.<sup>1</sup>

---

1 Bu bölümde geliştirdiğimiz teoriye bakılarak zaman zaman, bizim, on dokuzuncu yüzyıldaki yükselen suç eğilimini, normal bir fenomen olarak ele aldığımız sonucu çıkarılmıştır. Bizim düşüncemize bundan daha uzak bir düşünce olamaz. İntihar olgusuyla bağlantılı olarak değindiğimiz birçok olgu, (bkz. *Le Suicide*. s. 420 ve devamı) bunun tam tersine, bizi bu eğilimin genel olarak patolojik bir eğilim olduğunu düşünmeye itmştir. Fakat belirli suç biçimlerindeki bazı artışlar normal bir olgu olabilir, çünkü suçluluk olgusunun özellikleri uygarlıktan uygarlığa değişir. Ne var ki, burada sadece varsayımlar üzerinden konuşulabilir.

## **DÖRDÜNCÜ BÖLÜM**

## TOPLUM TİPLERİNİN BELİRLENMESİNE İLİŞKİN KURALLAR

Şayet bir toplumsal olgu, ancak belirli bir toplum türüyle ilişkisi bağlamında normal veya norm-dışı olarak nitelenecekse, sosyolojinin, bu toplum türlerini belirleme ve sınıflandırma görevini üstlenecek ayrı bir dala ihtiyacı vardır.

Aslında bu toplum türleri nosyonunun, uzun yıllar fikir ayrılığı içerisinde olan karşıt iki toplumsal yaşama anlayışı arasında bir orta yol bulmak gibi büyük bir yararı vardır. Bu iki karşıt anlayıştan birisi tarihçilerin nominalizmi,<sup>1</sup> ötekisi de felsefecilerin aşırı realizmidir. Bir tarihçi için her toplum heterojendir ve bu bakımdan kıyaslanmaya elverişli olmayan bir tekilliğe sahiptir. Her halk kendine özgü özelliklere, kendine has bir anayasaya, bir hukuk ve ahlak anlayışına ve bir ekonomik örgütlenme biçimine sahiptir ve bu özelliklerin tüm toplumları kapsayacak biçimde genellenmesi mümkün değildir. Bunun aksine, bir filozof için ise, kabile, kent,

---

1 Bu anlayışı böyle adlandırdım, çünkü bu durum birçok tarihte sıklıkla görülmektedir; fakat bu durumun tarihçilerin hepsinde görüldüğünü kastetmiyorum.

ulus olarak adlandırılan bütün bu ayrı ayrı gruplaşmalar tekil halleriyle ayrı bir gerçekliğe sahip olmayan olumsal ve geçici toplamlar olmaktan ibarettirler. Filozoflara göre, gerçek olan sadece insanlıktır ve toplumsal evrim tamamıyla insan doğasının birtakım genel vasıflarından kaynaklanır. Yani, tarihçiler için, tarih birbirlerinin tekrarı olmayan fakat birbirlerine bağlı olan olayların oluşturduğu bir zincir iken, filozoflar için bu olaylar ancak insanın yapısına içkin olan ve bütün tarihsel ilerlemeyi biçimlendiren genel birtakım yasaların uzantıları olarak değer ve önem taşırlar. Tarihçiler açısından bir toplum için iyi olarak addedilen bir şeyin başka toplumlara uyarlanması mümkün olmayabilir. Onlar için, sağlıklılık durumunun mahiyeti bir halktan ötekine değiştiğinden, teorik olarak genel bir sağlıklılık durumunun ne olduğunu belirlemek olanaksızlaşır. Bu bakımdan, sağlıklılık denilen şeyin ne olduğunu belirlemek, teorinin değil, deneyimin, pratiğin ve sınamanın işidir. Öte yandan, filozoflara göre, sağlıklılık durumunun koşulları bir defada, tüm insan soyu için geçerli olabilecek genellikle saptanabilir. Bu bakımdan, filozoflar için, toplumsal gerçeklik soyut ve belirsiz bir felsefenin ya da betimsel bir morfolojinin temel konusu olabilir.

Fakat tarihteki tüm toplumların karmaşık yığınyla, tek ve ideal bir insanlık anlayışı arasında birtakım ara halkaların, yani toplum türlerinin var olduğu kabul edildiğinde, tarihçilerle filozoflar arasındaki alter-

natifsiz gibi görünen karşıtlıktan kaçmak mümkün olabilir. Tür fikri, hem gerçek bir bilimsel araştırmanın nesnesi olabilecek bir bütünlüğü hem de olgulara özgü bir çeşitliliği barındıran bir fikirdir. Çünkü bir tür, bir yandan, kapsadığı bütün tekilliklerde kendisini gösterirken, bir yandan da diğer türlerle karşılaştırıldığında bir farklılık arz etmektedir. Bu durum, ahlaki, hukuki ve iktisadi vb. kurumların sonsuzca değişken oldukları gerçeğini değiştirmez; fakat önemli olan şu ki, bu değişkenlik bilimsel düşünceye kapıyı tamamen kapatacak bir mahiyet taşımaktadır.

Comte'un insan toplumlarının ilerleyişini, "ayrı ayrı toplumlarda görülen" ve ardı ardına gelen bütün değişimleri fikren kapsayabilecek bir bütünsel ilerleme olarak görmesinin<sup>1</sup> altında yatan şey de onun bu toplum türleri fikrinin varlığını görmeyi başaramamasıdır. Aslında, sadece tek bir toplum türü olsaydı, toplumlar yalnızca, birbirlerinden bu tek türün özelliklerini ne kadar taşımakta olduklarına, insanlığı ne derece ifade ettiklerine göre, yani derece bakımından farklılaşabilirlerdi. Şayet bunun tersine, birbirlerinden niteliksel olarak farklı toplum tiplerinin mevcut olduğunu kabul edersek, bunlar geometrik bir doğrunun birbirlerine nitelikçe özdeş parçaları gibi birleştirilemeyeceklerinden, bu toplum tiplerini birbirleriyle bitişirmeye çalışmak anlamsızlaşacaktır. Bu noktada, tarihsel gelişim o yalın ve ideal bütün-

1 *Cours de philosophie positive*, 4. Bölüm, s. 263.



lüğünü yitirerek, her biri özgül özelliklere sahip ve kesintisiz bir şekilde birleştirilemeyen sayısız bölmelere ayrılır. Bu bağlamda, Pascal'ın ünlü metaforu, Comte tarafından yeniden işlendiğinde artık hakikatle olan bağı yitirmiştir.

Peki, ama bu toplum türlerini nasıl saptayabiliriz?

## I

İlk bakışta, her toplumu teker teker incelemekten, her birinin elden geldiğince doğru ve eksiksiz bir monografını oluşturmaktan, sonra da bu monografı birbirleriyle karşılaştırarak, hangi noktada benzeşip hangi noktada farklılaştıklarını tespit etmekten ve son olarak da bu benzeşme ve farklılaşmaların nispi önemlerine göre halkları birtakım gruplar içinde sınıflandırmaktan başka bir yol yokmuş gibi gözükebilir. Böyle bir yolun gözleme dayalı bir bilim için kabul edilebilir tek yol olduğunu iddia ederek bu yolu destekleyenler çıkacaktır. Öyle ya, tür, tek tek toplumların bir toplamından ibaret olduğundan, bu tekil toplumları tek tek betimlemekten türün özelliklerini nasıl saptayabiliriz? Genele ulaşmak için önce tikelin ve geneli oluşturan bütün tikelliklerin gözlemlenmesi, uyulması zorunlu bir kural değil midir zaten? Bu yüzden de kimileri sık sık, sosyolojik çalışmanın, belirsiz bir uzak zamana, yani tarih biliminin tekil toplumlar üzerine olan çalışmalarında yararlı birtakım karşılaştırmalar

yapabilecek yeterlilikte nesnel ve kesin sonuçlara erişebileceği döneme kadar ertelenmesini istemektedir.

Fakat aslında bu ihtiyatlılığın bilimselliği sözde bir bilimselliktir. Bilimin, ancak yasaların açıkladığı bütün olguları gözden geçirdikten sonra bu yasalara ulaşabileceği veya ancak kategorilerin içerdiği tekil unsurların tümünü betimledikten sonra kategorilere ulaşabileceği doğru değildir. Gerçek deneysel yöntem, yalnızca çok sayıda olduğunda bir kanıt teşkil edebilecek ve incelendiklerinde şüphe doğurucu sonuçlar ortaya koyabilecek olguların yerine, Bacon'ın dediği gibi<sup>1</sup> sayılardan bağımsız olarak kendi başlarına bilimsel bir değere ve yarara sahip belirleyici ve kilit olgulara değer biçme eğilimindedir. Özellikleri, türleri ve cinsleri saptamak söz konusu olduğunda bu durum çok daha önem kazanır. Çünkü bir bireyin kendine özgü en çarpıcı özelliklerini nasıl belirleyeceğimiz sorunu, çözümü olmayan bir sorundur. Her bir bireyde sonsuz sayıda özellik vardır ve sonsuz sayıda olan bir şeyi elden geçirmek olanaksızdır. Peki, o zaman, bireyin en temel özelliklerini mi göz önüne almamız gerekecek? Eğer böyleyse, bu en temel özellikleri belirleyip seçerken, hangi ilkeye bağlı kalmamız gerekecek? Bunu yapmak için bireyi aşan bir ölçüte ihtiyaç duyacağız, fakat en iyi şekilde oluşturulmuş monograflar bile bize böyle bir ölçütü sağla-

---

1 *Novum Organum*, 2. Bölüm, s. 36.

yamaz. İşi bu noktalara getirmeden şunu söylemeliyiz ki, sınıflandırmanın temelini oluşturabilecek özellikler sayıca ne kadar fazla olursa, birtakım grupları ve alt grupları tespit etmemizi sağlayacak belirleyicilikte benzerlikler ve farklılıklar saptamak o kadar zor olacaktır; çünkü bu özellikler her bir bireyde farklı farklı biçimlerde bir araya gelirler.

Bu yöntemi kullanarak bir sınıflandırma yapmak mümkün olsaydı bile bu sınıflandırma ondan beklediğimiz yararlılığı gösteremezdi. Sınıflandırmanın göstermesi beklenen işlevi, tekilliklerin oluşturduğu tipleri, sınırsız sayıdaki tekilliklerin yerine koyup bilimsel araştırmayı kolaylaştırmaktır. Fakat bu tipler, zaten bütün tekillikler ayrı ayrı araştırılıp, kapsamlı bir şekilde çözümlendikten sonra belirlenecekse, sınıflandırmanın işimizi kolaylaştırması gibi bir durum da söz konusu olamaz. Bir sınıflandırmanın işimizi kolaylaştırdığını söyleyebilmemiz için, bu sınıflandırmanın araştırma sürecindeki yükümüzü hafifletmiş olması gerekir. Sınıflandırma, kendisinin dayanağını oluşturan özelliklerin dışındaki özellikleri de sınıflandırmamıza imkân verdiği ve gelecekte inceleyeceğimiz olgular için bir çerçeve sunduğu müddetçe yararlı sayılabilir. Sınıflandırmanın, araştırmada oynadığı rol, bize bazı referans noktaları sağlamayı içerir. Bu referans noktaları ise, bizim bu referans noktalarını bulmamızı sağlayan gözlemlerin üzerine başka gözlemler ekle-

memizi sağlamak gibi bir özelliğe sahip olmalıdır. Fakat bunu sağlaması için, sınıflandırmanın, bütün tekil özelliklerin tespitine bağlı kalınarak değil, bu özellikler arasından dikkatlice seçilmiş az sayıdaki bazılarına bakılarak yapılması gerekir. Böyle olduğunda, bu sınıflandırma yalnızca halihazırdaki bilgileri bir düzene koyup gereksiz olanları ayıklamayacak, aynı zamanda bazı başka gerekli bilgilerin de üretilmesini sağlayacaktır. Sınıflandırma gözlemciye rehberlik edeceğinden, onu gereksiz yere farklı farklı yolları izlemekten de kurtaracaktır. Bu bakımdan, sınıflandırma bu ilkelere göre inşa edildiğinde, bir olgunun belirli bir tür içinde yaygın olup olmadığını bilmek için, bu türe ait bütün toplumları incelemek zorunlu olmayacak, bu toplumların sadece bir kısmını incelemek yetecektir. Bazı durumlarda, verimli bir şekilde yapılmış tek bir deneyin bir yasanın ortaya konmasına yetmesi gibi, iyi bir şekilde yürütölmüş tek bir gözlem bile olguların sınıflandırmasını yapmaya yetebilir.

Demek ki, yapacağımız bir sınıflandırma için olguların özellikle en temel özelliklerini seçmek durumundayız. Şurası bir gerçek ki, bu en temel özelliklerin neler olduğü, olguların açıklanması süreci yeterince ilerlemeden bilinemez. Keza, olguların açıklanması ile onlara ait en temel özelliklerin belirlenmesi aslında birbirleriyle ilişkili iki işlemdir. Bu iki işlemden birinin ilerlemesi diğerinin ilerlemesini besler. Ne var ki, olguların açık-

lanması süreci fazla ilerlemeden de toplum tiplerinin en temel özelliklerini bulmak için hangi alana bakmamız gerektiğini tahmin etmek o kadar da zor değildir. Biliyoruz ki, toplumlar, her biri birbirlerine eklenmiş bir dizi parçadan oluşmaktadır. Her bir bileşenin mahiyeti, zorunlu olarak onu oluşturan bileşenlerin mahiyeti ve bunların sayısı ve bu bileşenlerin ilişkilene biçimleri gibi özelliklere zorunlu olarak bağlı olacağından, bizim temel özellikler olarak alacaklarımız aslında açıkça bu özelliklerdir. Bu özellikler, morfolojik bir doğaya sahip olduklarından, toplum tiplerini belirleme ve sınıflandırma görevini üstlenen sosyoloji dalına toplumsal morfoloji adı verilebilir.

Sınıflandırmanın bu ilkesini daha da açıklığa kavuşturabiliriz. Bilindiği gibi her toplumun yapıcı parçaları da kendi çaplarında bileşeni oldukları toplumdaki daha az karmaşık bazı alt toplumları teşkil ederler. Bir halk, kendisinden önceki iki veya daha fazla halkın birleşmesiyle oluşmuştur. Bu yüzden, şimdiye kadar var olmuş en basit toplumun nasıl bir toplum olduğunu bilseydik, bu sınıflandırmayı oluşturmamız için yapmamız gereken şey, bu basit toplumların birleşme tarzlarını ve daha sonra bu birleşme ile oluşan yeni toplumların nasıl birleştiğini anlamaya çalışmaktan ibaret olacaktı.

## II

Spencer, toplum tiplerinin yöntemli bir şekilde saptanmasının bundan başka bir temele sahip olamayacağını gayet iyi anlamıştı.

"Gördük ki" diyor Spencer, "toplumsal evrim küçük ve basit toplumlarla başlar, bu toplumların başka toplumlarla birleşip daha büyük toplumlar haline gelmesiyle ilerler. Daha sonra da bunlar, kendilerine benzeyen ötekilerle birleşerek daha da geniş toplumları oluştururlar. O zaman bizim sınıflandırmanın, başlangıç derecesinden, yani en basit derecede yer alan toplumlardan başlaması gerekir."<sup>1</sup>

Ne yazık ki, bu ilkeyi pratiğe geçirebilmemiz için, öncelikle basit toplumlardan ne anladığımızı açıkça belirtmemiz gerekir. Bu noktada, Spencer, basit bir toplumun bir tanımını sunmak şöyle dursun, bunu yapmanın neredeyse olanaksız olduğunu düşünmektedir.<sup>2</sup> Spencer'ın kastettiği basit toplumun belirleyici özelliği onun sistematik olmayan ve az gelişmiş bir örgütlenmeye sahip olmasıdır. Bu noktada, bir toplumsal örgütlenmenin hangi gelişim aşamasında basit olarak nitelendirileceğini açıkça belirlemek o kadar da kolay değildir. Bunun nasıl belirleneceği esasen kişinin takdirine kalmış bir şeydir. Öyleyse, Spencer'ın bize sunduğu formül ol-

1 Spencer, *The Principles of Sociology*, 1. Cilt, 2. Kısım, 10. Bölüm, s. 570.

2 A. g. e. s. 570, "Basit bir toplumu meydana getiren şeyin ne olduğunu her zaman net bir biçimde söyleyemeyiz."

dukça muğlak olduğundan, aslında bütün toplumlar, kişisel kanaate göre basit toplumlar kategorisi altına yerleştirilebilirler. “Yapılabilecek en iyi şey” diyor Spencer; “İşleyişiyle kendine yeterli bir bütün oluşturabilen ve kendisini oluşturan parçalarının –düzenleyici bir merkezin varlığında veya yokluğunda– belirli kamusal amaçlara ulaşmak için bir arada bulunduğu toplumları basit toplumlar olarak düşünmektir.”<sup>1</sup> Fakat bu tanıma uyan birçok topluma rastlamak mümkündür. Bu tanımın sonucunda Spencer, bütün az uygarlaşmış toplumları rasgele, birbirleriyle karıştırarak aynı başlık altına sokmaktadır. Böyle bir başlangıç noktasının varlığında, Spencer’in bunun dışındaki sınıflandırmalarının nasıl olacağını tahmin etmek o kadar da zor değil. Spencer’in, birbirlerinden oldukça farklı toplumları, hayrete düşürücü bir kafa karışıklığıyla bir araya getirdiği bazı örnekler vermek gerekirse, Honerik Yunanlıları’nın onuncu yüzyıldaki tımarlı toplumlarıyla aynı kefeye konulup, Bechuanalar’ın, Zulular’ın ve Fijililer’in aşağısında bir toplum olarak görülmesini ve Atina Konfederasyonu’nu on üçüncü yüzyıl Fransası’ndaki tımarlı toplumlarla aynı aşamada değerlendirilip İrokualar’ın ve Aruacanlar’ın aşağısına yerleştirilmesini gösterebiliriz.

Basitlik kavramı ancak birleştirici öğelerin tam anlamıyla mevcut olmadığı bir durumda belirli bir anlam taşıyabilir. Bu bakımdan, basit toplum dendiğinde, kendisin-

---

1 A. g. e. s. 571.

den daha basit bir toplumu kapsayamayacak bir toplum biçimi anlaşılmalıdır. Bu toplum, sadece tek bir toplumu ihtiva etmekle kalmayan, ama aynı zamanda önceki parçalanmaların da izini taşıyan bir toplumdur. Başka bir çalışmada hord<sup>1</sup> diye tanımladığımız şey tam anlamıyla basit toplumların bu tanımına uymaktadır. Hord, kendi içinde kendinden başka hiçbir toplum içermeyen ve o ana kadar da içermemiş olan ve bu bakımdan da doğrudan doğruya birey birey ayrılacak bir toplumdur. Bu bireyler ana grup içinde ana gruptan ayrı küçük altgruplar meydana getirmezler, daha ziyade atomlar halinde yan yana yer alırlar. Bundan daha basit bir toplum olamayacağı kolaylıkla görülebilir. Bu toplum, toplumsal alana dahil olan her şeyin protoplazmasıdır, yani herhangi bir sınıflandırmanın doğal olarak temelini teşkil eder.

Belki de bu betimlemeye gerçekten de uyan bir toplum mevcut olmayabilir; fakat daha önce alıntıladığımız kitapta da gösterildiği gibi doğrudan veya başka bir dolayına gerek kalmaksızın hordların birleşmesiyle oluşmuş pek çok toplum mevcuttur. Hord, toplumun bütünü oluşturmaktan ziyade toplumun bir parçası olduğu durumlarda, aynı yapısal özellikleri muhafaza etmek suretiyle klan ismini alır. Klan, gerçekten de kendisinden daha küçük parçalara ayrılamayan bir toplumdur. Fakat bugün gözlemlenilen klanların, kendi içinde bir tekilliğe sahip aile-

1 *Division du travail social*, s. 189.



lerden oluştuğu öne sürülebilir. Fakat şunu öncelikle ifade edelim ki, bu çalışmada açıklayamayacağımız bazı nedenlerden ötürü bu küçük aile gruplarının oluşumu, klanın oluşumundan sonra gerçekleşen bir şey olmuştur. Ayrıca, bu aile grupları siyasal bölünme mahiyeti taşımadıklarından, bir toplumsal parça olma özelliğini taşımazlar. Böylelikle, gözlemlendiği her yerde klanın bizzat kendisinin nihai bir siyasal bölünme olduğu görülebilir. Yani, hordun var olduğunu öne sürmemize zemin oluşturacak başka olgulara şu an için sahip olmasak bile –fakat aslında, bu zemini hazırlayacak bazı olguları sunma fırsatını ileride yakalayacağız– klanın varlığı, yani hordların birbirlerine bağlanmasıyla oluşan klanların varlığı, başlangıçta hord ile ortak özellikleri taşıyan klandan daha basit toplumların var olduğuna ve bu daha basit toplumların da tüm toplum türlerinin kökenini oluşturduğuna dair varsayımımızı haklı çıkarmaktadır.

Bu hord, ya da tek parçalı toplum nosyonu, bir kez benimsendikten sonra –ki bu nosyon ister tarihsel bir gerçeklik olarak, ister bilimsel bir varsayım olarak kabul edilsin– toplum türlerinin düzenli bir sıralamasını inşa edebilmemizi sağlayacak temele ve araçlara sahip olmuş oluruz. Bu bakımdan, hordların yeni bir toplum oluşturmak üzere birbirleriyle ilişkilene biçimlerine ve bu yolla oluşan toplumların da daha sonra kendi aralarında ilişkilene biçimlerine bakarak birçok basit toplum biçimini ayırt etme fırsatı

tını yakalamış oluruz. Örneğin, ilk olarak, hordların basit birer tekrarıyla oluşmuş toplumlara değinebiliriz ki bu durumda bu toplumu oluşturan hordları, klan olarak adlandırmak yerinde olur. Bu toplum tipinde hordlar, onları içeren bütünsel grup içinde, birtakım ara grupları oluşturacak biçimde kendi aralarında birleşmiş olmalıdırlar. Yani, bu toplumlar bu bütünsel grup içinde, bireylerin hordlar içinde sahip olduğu konumun aynısına sahip olurlar. Basit çok parçalı toplumlar ismini verebileceğimiz bu tip toplumların örneklerine İrokvalılar ve Avustralyalılar arasında rastlayabiliriz. Arch ya da Kabyle kabilesi de köyler biçiminde oluşturulmuş klanlar birliği olmaları bakımından bu özelliği taşırlar. Büyük bir olasılıkla, Romen curia'sı ve Atina platy'si de tarihin belli bir döneminde bu şekilde örgütlenmişlerdir. Bu toplum tipinin üstünde, önceki türlere ait toplumların bir araya gelmesiyle oluşmuş basit bileşimli çok parçalı toplumlar yer alıyor diyebiliriz. İrokva Konfederasyonu ve Kabyle kabileleri tarafından oluşturulan birlik böyle bir özellik taşımaktadır. Aynı şey, daha sonra birleşik Roma şehir devletini oluşturan üç ayrı ilkel kabilenin üçü için de geçerlidir. Bu toplum tipinin üstünde de basitçe birleşmiş çok parçalı iki toplumun bir araya gelmesiyle veya birleşmesiyle oluşmuş çiftli bileşime sahip çok parçalı toplumlar yer alır. Siteler, yani gentlere ya da klanlara bölünebilecek curiaların toplamından oluşan kabile toplumları böyle bir yapıya sahiptir. Keza, temel

birimi köy haline gelmiş klanlar olan ve 'yüz-  
lere' bölünebilen Germen kabilesi de aynı ya-  
pıyı sergiler.

Burada, var olan bütün toplum tiplerinin sınıflandırmasını yapma gibi bir işe kalkış-  
mayacağımıza göre bu sunduğumuz birkaç  
hususu daha fazla dallandırıp budaklandır-  
mamız gerekmiyor. Bu problem, bu şekilde  
satır aralarında ele alınamayacak kadar kar-  
maşık bir problemdir; çünkü böyle bir sınıf-  
landırmayı yapmak bütünlüklü, uzun ve de-  
taylı bir çalışma yapmayı gerektirir. Bu bir-  
kaç örnekle biz sadece fikirlerimizi açıklığa  
kavuşturmayı ve yöntemimizi oluşturan te-  
mel ilkenin nasıl uygulanması gerektiğini  
göstermeyi amaçladık. Hatta, burada yaptığ-  
ımız açıklamaların, aşağı toplumların ek-  
siksiz bir sınıflandırmasını oluşturduğu dü-  
şünülmessin. Söylemek istediğimiz şeyleri da-  
ha anlaşılır kılmak bakımından, konuyu bu  
şekilde biraz sadeleştirmiş olduk sadece. Bu  
doğrultuda aslında, her üstün tipin aynı tip-  
teki toplumların, yani kendinden hemen  
aşağısındaki toplum tiplerinin birleşmesin-  
den oluştuğunu varsaydık. Oysa, toplum tip-  
lerinin, soyağacının çok farklı düzeylerinde  
yer alan toplumların birbirleriyle birleşmesi  
de mümkün olabilir. Bu özelliği taşıyan top-  
lum tipine bir örnek olarak bünyesinde çok  
farklı halkları toplamış Roma İmparatorluğu  
verilebilir.<sup>1</sup>

1 Bununla birlikte, Roma İmparatorluğu'nu oluşturan  
toplumları ayıran mesafenin o kadar da büyük olmama-  
sı muhtemeldir. Aksi takdirde bunlar arasında herhan-  
gi bir ortaklığın var olması mümkün olmazdı.

Bu tipleri saptadıktan sonra, yeni bir toplumu oluşturmuş olan parçalı toplumların, kendi tekilliklerini korumakta olmamalarına ya da tam tersine yeni oluşan toplumun bütünselliği içinde erimiş olmalarına göre bu tipleri de kendi içinde çeşitlere ayırmak yerinde olacaktır. Toplumsal fenomenlerin, sadece onları oluşturan bileşenlerin mahiyetine göre değil, bu bileşenlerin birbirleriyle birleşme biçimlerine göre de çeşitlendirilmesi gayet makul bir şeydir. Hepsinden önemlisi, toplum türleri onları oluşturan alt grupların kendi tekil yaşamlarını koruyup korumamalarına veya toplum içindeki yoğunluğa bağlı olarak bu alt grupların hayatın geneli içinde kaynaşıp kaynaşmamalarına göre farklılaşabilir. Yani, bizim araştırmamız gereken şey, fenomenleri oluşturan parçaların herhangi bir anda yekvücut olup olmamalarıdır. Bu, bir toplumu oluşturan bileşenlerin, kökensel özelliklerinin toplumun yönetsel ve siyasal örgütlenmesini etkileyip etkilememesine bakılarak anlaşılabilir. Bu bakış açısından, örneğin, şehir devleti, Germenik kabilelerden keskin bir biçimde farklılaşabilir. Germenik kabilelerde, klana dayalı düzenleme, her ne kadar belirgin bir şekilde olmasa da bu kabileler yok olana kadar varlığını sürdürmüşken, Roma'da ve Atina'da gentler ve yevnler çok önceden siyasal bir bölünme olmaktan çıkıp özel bir gruplaşma olarak varlıklarını sürdürmüşlerdir.

Bu şekilde oluşturulmuş bir çerçevenin içine, ikincil morfolojik özellikler uyarınca ye-

ni ayrımlar da eklenebilir. Fakat daha sonra açıklayacağımız nedenlerden ötürü, daha önce yaptığımız genel ayrımların ötesine geçecek bazı ayrımların mümkün ve gerekli olduğuna pek inanmıyoruz. Şimdilik, ayrıntıya girmeye gerek duymuyor ve sınıflandırmaya dair aşağıdaki ilkeyi öne sürmekle yetiniyoruz:

Toplumları, içinde buldukları örgütlenme düzeyine göre sınıflandırmaya başlarken, tamamen basit ya da tek parçalı toplumları temel almalıyız. Bu şekilde belirlenen toplum tiplerini de kendi içinde, bu toplumları oluşturan parçaların tam bir kaynaşma içinde olup olmamalarına göre ayırabiliriz.

### III

Bu kurallar, toplum türlerinin var olduklarını tam olarak kanıtlamadan, onlar hakkında adeta mevcutlarmış gibi yorum yapmamızdan kaynaklanacak soru işaretlerini gidermektedir. Aslında, bu toplum türlerinin varlığının kanıtı, açıkladığımız bu kuralların ve yöntemimizin içindedir.

Toplum türlerinin esasen, tek bir başlangıç toplumunun değişik birleşme biçimlerinden ibaret olduğunu daha önce görmüştük. Fakat bu aynı başlangıç ögesi, sadece kendi dışındakilerle birleşerek bir toplum oluşturabilir ve bu başlangıç ögesinin birleşme biçimlerinin sayısı da sınırlıdır. Bu durum, özellikle, toplum parçalarında olduğu gibi, yapıcı öğelerin daha az olduğu durumlarda daha da

belirgindir. Bu yüzden, mümkün olan birleşme biçimlerinin sayısı sınırsız değildir ve bazı birleşme biçimleri kendini yeniden ve yeniden gösterebilir. Toplum türleri işte bu yolla vücut bulmaktadır. Ayrıca, bazı birleşme biçimlerinin kendilerini sadece bir kez göstermeleri mümkün olsa da, bu onların ayrı bir toplum türü teşkil ettiği gerçeğini değiştirmez. Bu durum için söylenebilecek tek farklı şey bu tür tiplerin sadece tek bir birimden oluştuğudur.<sup>1</sup>

O halde, toplum türlerinin varlık nedeni ile biyolojik türlerin varlık nedeni aynı değildir. Biyolojik türlerin varlık nedeni, organizmaların esasen aynı anatomik bütünlüğün farklı kombinasyonlarından oluşmasıdır. Bu konuda, sosyolojinin alanı ile biyolojinin alanı arasında büyük farklılıklar söz konusudur. Hayvanlar söz konusu olduğunda, özel bir etken, yani üreme, türlerin özgül özelliklerinin korunmasını sağlayan bir dirençlilik durumu yaratır. Bu özgül özellikler, üremenin sonucunda türün bütün kuşaklarında ortak olacağından, organizmaya daha güçlü bir şekilde kök salmış olurlar. Bu bakımdan, bu özellikler, kimi özel çevresel koşullar söz konusu olduğunda var olmayı sürdürmekten geri durmazlar ve çok farklı dışsal koşulların varlığına rağmen sabitliklerini korurlar. Dışarıdan gelen değişikliğin oluşturacağı zorlayıcı karşı kuvvete rağmen içsel bir güç, organizmada bu özelliklerin korunması-

---

1 Tarihte bir eşi daha olmayan Roma İmparatorluğu'nun durumu da böyle değil midir?

nı sağlar. Bu içsel güç kalıtsal alışkanlıkların gücüdür. Biyolojik özelliklerin açıkça tanımlanabilip kesin bir şekilde belirlenebilmelerini sağlayan da işte bu içsel güçtür. Toplumsal doğada ise böyle bir içsel kuvvetin varlığından söz edemeyiz. Toplumların özellikleri ancak bir kuşak devam edebildiğinden, daha sonra gelen kuşaklar önceki kuşakların özelliklerini pekiştiremez. Esasen, önceki toplumlardan türemek suretiyle ortaya çıkan toplumlar, türedikleri toplumlardan farklı bir türü oluştururlar, çünkü önceki toplumlar birleşerek, tamamen yeni bir örgütlenme kalıbı oluşturmuşlardır. Sadece kolonileştirme etkinliği, biyolojide görülen tohumla üreme etkinliğine benzetilebilir; ki böyle bir benzetmenin tam olarak yapılabilmesi için de kolonileştiren toplumun kolonileştirdiği toplumla kesinlikle karışmaması gerekir. Kısacası, toplum türlerinin özgül özellikleri, birtakım bireysel varyasyonlara direnç göstermek için kalıtımın gücünden faydalanamaz. Bu yüzden bu özellikler, değişmek suretiyle, farklı koşullara göre sayısız nüansa sahip olabilir. Öyle ki, bu durumda, bu özgül özellikleri bulmak için, onları gizleyen bütün nüansları ortadan kaldırdığımızda bize kalan sadece belirsiz bir tortudan ibarettir. Özellikle, bir toplumun yapısı ne kadar karmaşık olursa, bu belirsizlik daha da büyür; çünkü bir şey ne kadar karmaşıkça, onu oluşturan parçaların meydana getireceği farklı birleşim biçimlerinin sayısı da o kadar artacaktır. Sonuç olarak şunu

söyleyebiliriz ki, sosyolojide, özgül toplum tiplerinin ancak en genel ve en basit özellikleri belirlenebilir ve bu bakımdan da özgül tip biyolojide olduğu kadar açık ve net bir şekilde ortaya çıkarılamaz.<sup>1</sup>

---

1 Bu kitabın ilk baskısını yazarken toplumları uygarlık durumlarına göre sınıflandırmayı içeren bir yöntem hakkında hiçbir şey söylemedik. Gerçekten de o zamanlar, fazla arkaik olduğu apaçık ortada olan Comte'unki dışında itibarlı sosyologlar tarafından ortaya konmuş bu tür bir sınıflandırma mevcut değildi. Bu yönde gerçekleşen girişimlere örnek olarak şunları sayabiliriz: Vierkanndt (*Die Kulturtypen der Menschheit' Archiv f. Anthropologie*, 1898), A. Sutherland (*The Origin and Growth of the Moral Instinct*, 2 cilt, Londra, 1898) ve Steinmetz (*Classification des types sociaux' Annee sociologique*, III, s. 43-147) Buna rağmen, bu çalışmaların bu bölümde ortaya attığımız soruya yanıt vermemeleri bizim bunlar hakkında tartışma yürütmemizi engellemeyecek. Bu çalışmalarda, toplum türlerinin değil de çok daha farklı bir şey olan tarihsel aşamaların sınıflandırıldığı görülebilir. Fransa, başlangıcından bu yana oldukça farklı uygarlık biçimlerinden geçmiştir. Fransa, önceleri tarımsal bir toplumken daha sonra el sanatları endüstrisine ve küçük işletmelere, buradan da imalat sanayisine ve en sonra da geniş ölçekli endüstriye geçmiştir. Aynı tekil kolektifliğin türünü üç veya dört defa değiştirdiğini kimse kabul etmez. Bir tür, daha sabit özellikleri uyarınca tanımlanmalıdır. Ekonomik ve teknolojik durum gibi nitelikler sınıflandırmaya temel olamayacak kadar değişken ve karmaşıktır. Hatta, temel yapısı birbirinden çok farklı toplumlarda aynı endüstriyel, bilimsel ve sanatsal uygarlık düzeyinin görülmesi oldukça muhtemeldir. Japonya bizim sanatımızı, endüstrimizi ve hatta siyasal örgütlenmemizi kendisi için uygulayabilir, fakat bu durum Japonya ile Fransa'nın ayrı toplum türleri içinde bulunduğu gerçeğini değiştirmez. Şunu da ekleyelim ki, bu girişimler her ne kadar değerli sosyologlar tarafından yürütülmüş olsalar da sadece, muğlak, tartışmaya açık ve pek bir yarara sahip olmayan sonuçlar üretilebilir.



## BEŞİNCİ BÖLÜM

## **TOPLUMSAL OLGULARIN AÇIKLANMASINA İLİŞKİN KURALLAR**

Türlerin saptanması her şeyden önce, olguların açıklanmasını kolaylaştırmamızı sağlayan, olguların sınıflandırılması işlemi için oldukça yararlı bir araçtır; fakat toplumsal morfoloji, sadece, bilimdeki açıklama evresine doğru atılmış bir adım olmaktan ibarettir. Peki bu açıklama evresine eriştiğimizde, uygulamamız gereken uygun yöntem nasıl bir yöntemdir?

### **I**

Sosyologların çoğu, fenomenlerin neye yaradıklarını ve nasıl bir rol oynadıklarını gösterdiklerinde, onları açıklamış olduklarını sanırlar. Burada sosyologlar, fenomenleri sanki sadece bir rol üstlenmek üzere var oluyorlarmış gibi alırlarken, bu rolü oynamaya davet eden açık veya belirsiz bir duyguyu da fenomenlerin yegâne nedeni olarak düşünürler. Fenomenlerin bizim için gerçekten de bir hizmette bulunduğu belirlenmiş ve bu hizmetin karşıladığı toplumsal ihtiyacın ne olduğu saptanmış olduğunda, bu fenomenleri anlaşılır kılmak için gerekli olan her şeyin belli ol-

duğu düşünülür. Böylelikledir ki Comte, insan türlerinin ilerlemesinin temel itkisini, “insanı sürekli olarak bütün açılardan koşullarını iyileştirmeye dolaysızca sevk eden temel bir eğilimle”<sup>1</sup> ilişkilendirirken, Spencer bu itkiyi daha fazla mutluluk ihtiyacıyla ilişkilendirmiştir. Bu ilkeyi izleyerek Spencer, toplumun oluşumunu, işbirliğinin bazı faydaları beraberinde getirmesiyle; hükümet kurumunun oluşumunu, askeri işbirliğini düzenlemenin bazı yararlar sağlamasıyla<sup>2</sup> ve ailenin uğradığı dönüşümleri de annenin, babanın, çocukların ve toplumun çıkarlarının daha mükemmel bir şekilde uzlaştırılması ihtiyacının karşılanmasıyla açıklamıştır.

Fakat bu yöntem, son derece farklı iki soruyu birbiriyle karıştırmaktadır. Bir olgunun faydalarını göstermek onun kökenini açıklamak anlamına gelmediği gibi, onun nasıl olduğunu göstermek de onun ne olduğunu göstermek anlamına gelmez. Bir olgunun ortaya çıkardığı faydalar, bu olguları karakterize eden özgül özelliklerden bazıları olabilir, fakat bu olguları yaratan şey bu faydalar değildir. Şeylerin belirli bir mahiyete sahip olmasına neden olan şey, o şeylere olan ihtiyacımızın kendisi değildir; yani bu ihtiyaç, şeylere bir varlık kazandırarak, onları hiç yoktan üretemez. Şeylerin varoluşu başka mahiyetteki nedenlerden kaynaklanmaktadır. Şeylerin bazı faydaları olduğuna dair inancımız,

---

1 Comte, *Cours de philosophie positive*, IV, s. 262.

2 Spencer, *Principles of Sociology*, 2. Cilt, 5. Kısım, 2. Bölüm, s. 247.

bizi bu şeylerin nedenlerini anlamaya ve bu şeylerin sonuçlarını ortaya çıkarmaya teşvik edebilir, fakat bu nedenleri ve sonuçları yoktan var edip önümüze koyamaz. Bu durum, sözünü ettiğimiz şeyler sadece maddi ve hatta psikolojik fenomenler olduğunda apaçık ortaya çıkar. Şayet toplumsal olgular, maddi bir özden tamamen yoksun olarak görülmelelerinden ötürü yanlış bir biçimde her türlü özsel gerçeklikten yoksun olarak algılanmasaydı, bu durum sosyolojide de tartışma konusu yapılmayacak kadar açık olacaktı. Sosyolojide toplumsal olgular faydalı bulunduğu takdirde ele alınırken, sadece zihinsel birtakım tasarımlar olarak görüldüklerinden, zihnimize oluşur oluşmaz bize kendi kendilerini doğuran şeylermiş gibi gelirler. Fakat her olgu bireyin kuvvetini aşan ve bireye hükmeden bir kuvvet olarak kendine ait bir doğaya sahip olduğundan, bir olgunun var olmasını sağlamak için sadece onun ortaya çıkmasına dönük bir arzuya veya iradeye sahip olmak yetmeyecektir. Bir olgunun ortaya çıkabilmesi için, onun sahip olduğu büyük kuvveti doğurma yetisine sahip başka bir ön kuvvetin ve onun sahip olduğu özel mahiyeti üretme yetisine sahip başka mahiyette olguların halihazırda verili olması gerekir. Olgular sadece bu koşullar altında yaratılabilir. Örneğin, aile kurumunun zayıflamaya yüz tuttuğu koşullarda, aile ruhunu canlandırmak için herkesin bu kurumun yararlarını idrak edebilmesi yeterli değildir; yapmamız gereken şey aile kurumunun canlanmasını tek başına

sağlayacak nedenlerin doğrudan harekete geçmesini mümkün kılmak olacaktır. Bir hükümeti onun için gerekli olan bir otoriteyle donatabilmek için, böyle bir otoriteye ihtiyaç duyulduğunu sezmemiz yeterli olmayacaktır. Bunun için, otoritenin tek başına kökenini teşkil eden kaynaklara, örneğin geleneklere veya ortak bir ruha vb. yönelmemiz gerekecektir. Yani tüm bunları yapabilmek için, nedenler ve sonuçlar zincirinde ilk başlara kadar giderek, insani eylemin, koşullara etkin bir şekilde müdahalede bulunabileceği bir nokta tespit edilmelidir.

Bir şeyin faydalarını araştırmak ile nedenlerini araştırmanın iki ayrı araştırma alanı olduğunu açıkça gösteren şey, bir olgunun herhangi bir fayda sağlamadan da var olabilmesi gerçeğidir. Bir olgu, hem hiçbir hayati amaç için kullanılmamış olduğundan, hem de bir kez kullanıldığında tüm faydasını yitirdiği halde onu devam ettiren birtakım alışkanlıkların var olmasından dolayı hiçbir işe yaramadan da toplumda varlığını sürdürebilir. Bu tür durumların örneklerine toplumlarda, insani organizmalarda olduğundan daha sık rastlayabiliriz. Hatta, toplumsal alanda, bir pratiğin ya da toplumsal bir kurumun işlevleri bakımından değişikliğe uğradığı halde mahiyet bakımından bir değişikliğe uğramadığı durumlar vardır. Örneğin 'Is pater est quem justae nuptiae declarant' kuralı eski Roma hukukunda olduğu biçimiyle halen bizim bugünkü anayasamızda da yer almaktadır. Fakat bu kuralın amacı Roma hukukunda babanın, meşru eşi

ve bu eşten doğan çocukları aleyhine mülkiyet haklarını korumak iken, bugün bu kuralın koruduğu şey, esasen çocukların mülkiyet haklarıdır. Başka bir örnek vermek gerekirse, şimdi törensel ve gösterişli bir tanıklık biçimi olan yemin, ilk olarak bir çeşit hukuki sorgulama biçimiydi. Hıristiyanlığın dinsel dogmaları yüzyıllar boyunca hiçbir değişikliğe uğramadan aynı biçimlerini muhafaza etmiştir, fakat bu dogmaların bugün modern toplumlar da oynadığı rolle ortaçağda oynadıkları rol epey farklıdır. Aynı şekilde, aynı sözcükler yapılarında herhangi bir değişiklik olmaksızın yeni yeni fikirleri ifade edebilirler. Öyleyse, biyoloji için geçerli olan şu ifade sosyoloji için de geçerlidir: Bir organ işlevinden bağımsız bir varlığa sahiptir, örneğin organlar aynı biçimleriyle kalarak farklı amaçlara hizmet edebilir. Demek ki, bir organı var eden nedenler, organın hizmet ettiği amaçlardan bağımsızdır.

Burada, insanın eğilimlerinin, ihtiyaçlarının ve arzularının evrim sürecine asla aktif olarak müdahalede bulunamadığını iddia ediyor değiliz. Aksine, bir olgunun bağlı olduğu koşullar üzerinde yaptığı etkinin niteliğine göre, bu insani etkinlikler, evrimin ilerlemesini yavaşlatıp, hızlandırabilirler. Ne var ki, bu etkinlikler bir şeyi hiç yoktan yaratamayacakları gibi aynı zamanda insanın bu müdahalesinin kendisi, sonuçları ne olursa olsun, ancak bazı etkin koşullar altında gerçekleşebilir. Gerçekten de, bir eğilim, bütünüyle yeni baştan inşa edilerek yaratılmış veya eski eğilimin birtakım dönüşümlere uğratılmasıyla oluştu-

rulmuş yeni bir eğilim olmadığı müddetçe, sınırlı bir ölçekte de olsa yeni bir fenomenin üretilmesine katkıda bulunamaz. Keza, önceden belirlenmiş bir tanrısal uyumun varlığına dair elimizde bir kanıt olmadığı müddetçe, insanın en başından beri kendi içinde potansiyel olarak, evrim ilerledikçe gerekliliği anlaşılabilir ve koşullar gerektirdiği anda harekete geçebilecek eğilimlere sahip olduğunu kabul etmemiz mümkün değildir. Aynı zamanda, bir eğilim de aslında bir şey olduğundan, sırf onu faydalı bulduğumuzdan ötürü ortaya çıkamaz veya değişemez. Eğilim de kendine ait bir doğaya sahip olan bir kuvvettir. Bu doğanın oluşabilmesi veya değişebilmesi için, bu oluşumun veya değişimin yararlı olacağını düşünmemiz yetmez. Bu tür değişimlerin açığa çıkması için, bu değişimleri zorlayacak nedenlerin inisiyatif kazanmaları gerekir.

Örneğin, toplumsal işbölümünün aralıksız gelişimini açıklarken bu gelişimin, insanoğlunun, tarihin ilerlemesiyle birlikte karşı karşıya kaldığı yeni varoluş koşullarında hayatını sürdürebilmesi bakımından zorunlu olduğunu ifade etmiştik.\* Bu açıklamamızda görüldüğü gibi, insanın kendini koruma içgüdüğü gibi, yanlış bir terimle adlandırılan bir eğilime önemli bir rol atfediyoruz. Fakat öncelikle şunu belirtmeliyiz ki, bu eğilim tek başına, uzmanlaşmanın en basit biçimlerini bile açıklamaya yetmemektedir. İşbölümünün bağlı olduğu koşullar henüz ortaya çıkmamışsa, ya-

---

\* Yazar, burada bu çözümlemeyi yaptığı *Toplumsal İşbölümü* isimli çalışmasına atıfta bulunmaktadır. (Ç.N)

ni ortak bilincin ve kalıtsal etkilerin gittikçe etkisizleşmesiyle bireysel farklılıklar yeterince artmadıysa, tek başına bir eğilim hiçbir sonuç doğuramaz.<sup>1</sup> Hatta, işbölümünün faydasının kavranması ve ona oluşmasına dönük bir ihtiyacın hissedilebilmesi için, işbölümünün zaten yavaş yavaş ortaya çıkmış olması gerekir. Öte yandan, daha büyük zevk ve yetenek farklılıklarını da beraberinde getirecek olan bireysel farklılıkların gelişmesi olgusu ise işbölümü gibi bir olguyu tek başına doğurma kapasitesine sahiptir. Fakat, kendi kendini koruma içgüdüsünün, kendi kendine ve başka hiçbir neden olmaksızın uzmanlaşma gibi bir olguyu beraberinde getirmesi mümkün değildir. Bu korunma içgüdüğü, bizi ve kendisini bu uzmanlaşma mecrasına sürüklemişse, bunun nedeni bu içgüdüğün daha önceden izlediği ve bize de izlettiği yolun, başka nedenlerle tamamen kapanmış olmasıdır. Şöyle ki, toplumların yoğunluğunun artması ile varoluş mücadelesinin daha da şiddetlenmesi, kendisini hâlâ uzmanlaşmamış işlere adayan bireylerin hayatlarını sürdürmesini günden güne daha da zorlaştırmıştır. Bu yüzden de bu bireyler için bir yön değişikliği zorunlu hale gelmiştir. Öte yandan, bugün bu içgüdü, daha da gelişmekte olan bir işbölümüne kendisini yönelttiyse ve bizim etkinliklerimizi de aynı doğrultuda şekillendirdiyse bunun nedeni, böyle bir yönelimi gerçekleştirdiğimizde bunu yapmamıza karşı gelecek olan direncin oldukça az olma-

1 *Division du travail social*, II, Bölüm 3 ve 4.



sıdır. Bu yönelimin alternatifi olan çözümler; göç etmek, intihar etmek veya suç işlemektir. Bu noktada şöyle söyleyebiliriz ki bizi memleketimize, hayata ve diğer insanlara bağlayan bağlar, bizi daha dar bir uzmanlaşmaya yöneltmekten caydırabilecek alışkanlıklardan çok daha güçlüdür ve çok daha fazla dirençlidir. Bu alışkanlıkların insanlar üzerindeki etkisi toplumsal ilerleme sürdükçe azalmaktadır. Bu bakımdan, sosyolojik açıklamalarda, insani ihtiyaçlara yer verdiğimiz zaman, teleolojiye geri dönmeye artık pek ihtiyaç duymayız. Çünkü bu ihtiyaçların kendileri de evrildiklerinden, toplumsal evrim üzerinde bir etkiye sahip olurlar ve aynı zamanda bu ihtiyaçların uğradıkları değişimler hiç de teleolojik olmayan nedenlerle açıklanabilir.

Bu konuda, olguların pratikte nasıl işlediğine bakmak, yukarıdaki argümanlardan çok daha ikna edici olacaktır. Teleolojinin çözümlerimize hâkim olduğu bir durumda, olumsuzluk değişik oranlarda hüküm sürer, çünkü teleolojinin hâkim olması demek aynı koşullar altında olduklarını varsaydığımızda bile tüm insanları etkileyen birtakım ortak amaçların olmaması ve hatta araçların hiç olmaması demektir. Bu durumda, her bir birey verili çevresel koşullara kendi mizacı uyarınca ve dilediği gibi uyum sağlar. Teleolojinin alanında kimileri bu çevresel koşulları kendi ihtiyaçlarına daha fazla uydurmak için onları değiştirmeye çalışırken, kimileri de bu koşullara uymak için kendi kendini değiştirmeyi ve arzularını dizginlemeyi tercih edecektir. Yani,

aynı amaca ulaşmak için, çok çeşitli yollar denenebilir ve zaten denenmektedir de. Tarihsel gelişmenin açıkça ya da belirsizce hissedilen amaçlar gereğince gerçekleştiği iddiası doğru olsaydı, toplumsal olgular kendilerini sonsuz bir çeşitlilik içinde gösterecekti ve bu durumda da her türlü karşılaştırma olanaksız hale gelecekti. Fakat aslında doğru olan bunun tam tersidir. Şüphesiz, dışsal olaylar, ki bu dışsal olaylar arasındaki bağlantılar toplumsal hayatın yüzeysel kısmını oluşturur, bir halktan ötekine değişmektedir. Bu yüzden de, her ne kadar fiziksel ve toplumsal örgütlenmenin temelleri bütün bireyler için aynı olsa da, her bir birey aynı zamanda kendine ait bir tarihe sahip olur. Fakat bunun tersine, toplumsal fenomenler biraz da olsa incelendiğinde onların benzer koşullar altında tekrarlanmalarından doğan olağanüstü düzenliliği keşfetmek mümkün olacaktır. Aynı koşullar altında en önemsiz ve en cılız pratikler bile kendilerini oldukça şaşırtıcı bir yeknesaklıkta tekrar ederler. Örneğin, sadece sembolik bir şey olarak görülen kimi düğün âdetleri, örneğin nişanlı kızın kaçırılması pratiği, belirli bir siyasal örgütlenme biçimine bağlı belirli bir aile tipinin görüldüğü her yerde kendini aynı şekilde gösterir. Cudate,\* levirat,\*\* egzogami\*\*\*

\* İlkel toplumlarda yaygın olan, çocuğun doğumunun ardından, babanın annenin çektiği doğum sancılarını taklit etmesi âdeti. (Ç.N)

\*\* Ailenin devamının sağlanması için, kocası öldüğünde, eşinin kendi kayınbabasıyla evlenmesi. (Ç.N)

\*\*\* Kendine has bir örgütlenmesi olan bir toplumun üyelerinin bu toplum dışından insanlarla evlenmesi zorunluluğu. (Ç.N)

gibi en acayip âdetler bile birçok farklı halklarda gözlemlenebilir ve aslında bu durum bu toplumların ortak bir toplumsal duruma sahip olduğuna işaret eder. Vasiyet hakkı, kendisini tarihin belirli bir evresinde gösterir ve biz bu hakkı kısıtlayan sınırlamaların ağırlığına bakarak bir toplumun, toplumsal evrimin hangi aşamasına ulaştığını söyleyebiliriz. Bu tür örnekleri çoğaltmak mümkündür. Fakat bu noktada şunu söyleyebiliriz ki, sosyolojideki teleolojik bakış açısı tarafından da benimsendiği gibi, nihai nedenler kendilerine atfedilen üstünlüğe gerçekten de sahip olsalardı, aynı kolektif biçimlerin toplumlar içinde yaygın olması durumuna belirli bir açıklama sunmak mümkün olmazdı.

Demek ki, bir toplumsal fenomenin açıklanmasına kalkışıldığı zaman, bu toplumsal fenomeni üreten etkin nedenler ile bu fenomenin yerine getirdiği işlev ayrı ayrı incelenmelidir. Burada, 'hedef veya 'araç' sözcüğünü kullanmak yerine 'işlev' sözcüğünü kullanmayı tercih ettik, çünkü toplumsal fenomenler, genellikle, ürettikleri sonuçların yararları gereğince var olmazlar. Belirlememiz gereken şey, söz konusu olguyla, organizmanın genel ihtiyaçları arasında bir uyuşmanın var olup olmaması ve varsa bu uyuşmanın neleri içerdiği. Bunu yaparken de, bu uyuşmanın iradi bir biçimde gerçekleşip gerçekleşmediğine bakılmamalıdır. Zaten, iradiliğe ait sorunlar, bilimsel bir şekilde ele alınamayacak kadar öznel sorunlardır.

Neden sorunu ile işlev sorununun birbirle-

rinden ayrı olarak incelenmesinin gerekliliğine ek olarak, neden sorununun işlev sorunundan önce çözümlenmesi gerektiğini söyleyebiliriz. Bu öncelik sırası, olguların doğasına da gayet uygundur. Bir fenomenin sonuçlarını belirlemeden önce o fenomenin nedenini araştırmak gayet yerinde olacaktır, çünkü olguların nedenlerine dair sorular çözüme kavuşunca, genellikle buradan elde ettiğimiz yanıtlar olguların sonuçlarına dair soruların da yanıtlanmasına yardımcı olur. Aslında, nedeni sonuçla birleştiren somut bağın, yeterince farkına varılmamış karşılıklılık diye adlandırabileceğimiz bir niteliği vardır. Şüphesiz, sonuç, neden olmadan ortaya çıkamaz, fakat aynı zamanda neden de nihayetinde bir sonucu gerektirir. Sonuç, gücünü nedenden almakla birlikte, yeri geldiğinde bu gücü nedene iade edebilir ve dolayısıyla da sonuç, nedeni etkilemeksizin ortadan kalkamaz.<sup>1</sup> Mesela, bir suçun cezalandırılmasını sağlayan toplumsal tepki, suçun ihlal ettiği kolektif duyguların güçlü olmasından doğar. Öte yandan ceza, bu kolektif duyguların sahip olduğu bu gücü korumasını sağlamak gibi ayrı bir işleve de sahiptir. Keza, kolektif duyguları ihlal eden eylemler cezasız bırakıldıklarında bu duyguların da zayıflaması kaçınılmaz olacaktır.<sup>2</sup> Aynı

1 Burada, konumuz açısından uygun olmayacak genel felsefeye ait birtakım sorular ortaya atmak istemiyoruz. Fakat, yine de daha yakından incelendiğinde, neden ile sonuç arasındaki ilişkinin, bilimsel mekanikçilik ile -hayatın varoluşunu ve hepsinden öte hayatın devam etmesini önceden belirlenmiş bir ereğe bağlayan- teleolojiyi uzlaştırmanın araçlarını sağlayabilir.

2 *Division du travail social*, II, 2. Bölüm ve özellikle s. 105 ve devamı.

şekilde, toplumsal çevre daha karmaşık ve daha değişken olduğu müddetçe gelenekler ve toplumca kabul edilmiş inançlar sallantıya uğramaya daha açık hale gelir ve böylelikle de daha belirsiz ve daha esnek bir karaktere bürünür. Toplumsal çevre karmaşıklaştıkça, aynı zamanda, düşünme yetenekleri gelişir. Bu yetenekler, toplumların ve bireylerin daha karmaşık çevrelere uyum sağlamaları açısından hayati bir öneme sahiptir.<sup>1</sup> İnsanlar daha fazla çalışmaya zorlandıklarında, emek ürünleri sayıca daha fazla ve kalite bakımından da daha iyi olur; fakat ürünlerin bolluğundaki ve kalitesindeki bu artış, bu ürünleri üreten ve artık daha verimli hale gelmiş emeğin sarf ettiği çabayı telafi etmek için zorunludur.<sup>2</sup> Tüm bu örnekler gösteriyor ki, toplumsal fenomenlerin nedenleri, bu fenomenlerin yerine getirecekleri düşünülen işlevlerin zihindeki bir öngörüsünden ibaret değildir. Bu işlev, tam tersine, birçok durumda, fenomenlerin oluşmasına yol açan bir nedenin devamı olmaktan ibarettir. Bu yüzden, nedenin bilindiği durumlarda işlevi keşfetmek bizim için daha kolay olacaktır.

İşlevin belirlenmesi işi, neden belirlendikten sonra yani ikinci aşamada belirlenmesi gereken bir şey ise de, bu durum fenomenleri eksiksiz bir şekilde açıklamak bakımından işlevleri saptamamızın zorunlu olduğu gerçeğini değiştirmez. Gerçekten de, bir olgunun var olmasına neden olan şey bu olgunun ya-

---

1 A. g. e. s. 52-3.

2 A. g. e. s. 301 ve devamı.

rarı değildir, fakat aynı zamanda bir olgu varlığını sürdürürebilmek için yararlı olmak zorundadır. Herhangi bir yarardan yoksun olgu zararlı bir olgudur, çünkü bu olgunun toplum içinde sürdürülebilmesi için [kolektif] bir çaba sarf edilmektedir, fakat karşılığında ise hiçbir toplumsal yarar sağlanamamaktadır. O zaman, toplumsal fenomenlerin geneli böyle bir paraziter yapıya sahip olsaydı, organizmanın dengesi bozulur ve toplumsal hayatın varlığını sürdürmesi mümkün olmazdı. Yani, toplumsal hayata dönük doyurucu bir açıklamada bulunabilmek için, toplumsal hayatın özdeği olan fenomenlerin nasıl bir araya gelip de toplumu kendi içinde ve dışarı dünyayla uyumlu bir konumda tuttuğunu göstermek gerekir. Şüphesiz, hayatı içsel ve dışsal ortamların uyuşması şeklinde tanımlayan formül tam olarak geçerli değil, sadece geçerli olmaya yakındır. Fakat bu formül, esas itibarıyla doğrudur ve bu bakımdan hayati mahiyetteki bir olguyu açıklamak için sadece bu olguya sebebiyet veren nedenleri açıklamamız yetmez. En azından çoğu durumda, bu olgunun toplumdaki genel uyumun oluşturulmasında oynadığı rolü açığa çıkarmak gerekir.

## II

Neden sorunu ile işlev sorununu birbirinden ayırdıktan sonra, bu iki sorunun çözümünde kullanacağımız yöntemi belirlememiz gerekecek.

[Geleneksel] Sosyologlar tarafından genel olarak izlenen araştırma yöntemi sadece teleolojik değil, aynı zamanda psikolojiktir de. Zaten bu iki eğilim birbirleriyle yakından ilişkilidir. Gerçekten de toplumun, sadece, belirli amaçlara ulaşmak için insanlar tarafından yaratılan bir araçlar sisteminden oluştuğu düşünülüyorsa, bu amaçlar sadece bireysel amaçlar olabilir; çünkü toplum henüz var olmadan önce var olabilen tek şey bireyler olabilir. Bu yüzden, toplumların oluşunu şekillendiren fikirler ve ihtiyaçlar bireylerden kaynaklanır. Bireylerden kaynaklanan her şeyi bireylere bakarak açıklamamız icap eder. Ayrıca bu durumda, toplumda bireysel bilinçten başka bir şeyin varlığı söz konusu olamaz ve bu yüzden de toplumsal evrimin kaynağı sadece bireysel bilinçte aranabilir. Böyle olunca da, sosyolojinin yasaları, psikolojinin genel yasalarının sadece bir uzantısı olabilir ve kolektif hayata dönük yapılabilecek açıklamalar, eninde sonunda bu kolektif hayatın insan doğasından nasıl kaynaklandığını göstermekten ibaret olabilir. Bu ise herhangi bir gözleme tabi tutmaksızın kolektif hayatla ilgili yaptığımız tümdengelimler vasıtasıyla ya da insan doğasının gözlemlenmesinden sonra kuracağımız birtakım mantıksal bağlarla mümkün olabilir.

Bu ifadeler, kelimesi kelimesine, Auguste Comte'un kendi yöntemini tarif ederken kullandığı ifadelerin aynısıdır. "Madem ki," diyor Comte, "bir bütün olarak kavranan toplumsal fenomen, temelde, birtakım yeteneklerin

gelişimi gerçekleştirmeksizin ortaya çıkan insanlığın gelişiminden başka bir şey değildir, yukarıda da ifade ettiğim gibi, sosyolojik gözlemin başarıyla açığa çıkarabileceği eğilimlerin tümünün biyolojinin sosyoloji için inşa ettiği bu ilksel tip içinde hiç değilse embriyo şeklinde bulunuyor olması gerekir.”<sup>1</sup> Comte’u böyle düşünmeye iten şey, toplumsal hayatın egemen olgusunu ilerleme olarak görmesi ve bu ilerlemenin de ancak psişik mahiyetteki bir etkene bağlı olduğunu düşünmesidir. Comte’a göre bu etken, insanı, kendi doğasını sürekli daha çok geliştirmeye iten bir eğilimin varlığıdır. Hatta, Comte için, toplumsal olgular doğrudan doğruya insan doğasından türeyebilirler. Şöyle ki, Comte’a göre, tarihin ilk evrelerindeki toplumsal olgular hakkındaki önermelerimizi doğrudan insan doğasına bakarak çıkarsamak mümkün olabilirdi.<sup>2</sup> Gerçi Comte’un da kabul ettiği gibi bu tüm-dengelsel yöntemi, evrimin ileri aşamalarındaki toplumsal olguları incelerken kullanmamız mümkün değildir. Bunun mümkün olmamasının nedeni ise bunu yapmamızı zorlaştıran bir pratik zorluğun bulunmasıdır. Bunu biraz açmak gerekirse, çıkış noktası, yani insan doğası ile varış noktası, yani evrimin ileri safhalarındaki toplumsal olgular arasındaki mesafe oldukça büyük olur ki, bu mesafe bir kılavuz olmadan katedilmeye çalışıldığında yolu şaşırarak tehlikesiyle karşı karşıya kalabiliriz.<sup>3</sup> Fakat, yine de, Comte’a

1 Comte, *Cours de philosophie positive*, IV, s. 333-4.

2 A. g. e. IV, s. 345.

3 A. g. e. IV, s. 346.



göre, insan doğasının temel yasaları ile, ilerlemenin nihai sonuçları arasındaki ilişki çözümlenebilecek bir ilişkidir. Uygarlığın en karmaşık biçimleri, özünde, psişik hayatın gelişkin bir biçimi olmaktan ibarettirler. Bu bakımdan, her ne kadar psikoloji teorileri, sosyolojik akıl yürütmenin öncülleri olmak için yeterli değillerse de, bu teoriler yine de bizim tümevarımla saptanmış bazı önermelerimizin geçerliliğini sınamamızı tek başlarına sağlarlar ve bu yüzden de aslen sosyolojik araştırmamızın mihenk taşıdır. Comte bu durumu şöyle ifade ediyor: "Tarihsel yöntem vasıtasıyla, mümkün olabilecek en sağlam bir şekilde inşa edilmiş herhangi bir toplumsal sıralama yasası bile, insan doğasının pozitivist teorisiyle bu yasaların kesinlikle onaylanacağı biçimde ilişkilendirilmediği müddetçe nihai olarak kabul edilemez."<sup>1</sup> Yani, Comte'a göre, son sözü söyleyen, her zaman psikoloji olacaktır.

Spencer'ın izlediği yöntem de aslında buna oldukça benzemektedir. Gerçekten de, Spencer'a göre<sup>2</sup> toplumsal fenomenlerin, dışsal çevre ve bireyin fiziksel ve ahlaki yapısı olmak üzere iki etkeni vardır. Bu noktada, dışsal çevre toplumu ancak bireyin fiziksel ve ahlaki yapısı aracılığıyla etkileyebilir; ki bu da bireyin fiziksel ve ahlaki yapısının evrimin itici gücü olduğu sonucunu ortaya çıkarır. Toplum, bireyin kendi doğasını gerçek-

---

1 A. g. e. IV, s. 334.

2 Spencer, *Principles of Sociology*, 1. Cilt, 1. Kısım, 2. Bölüm.

leştirmesini sağlamak amacıyla doğmuştur ve bu bakımdan da toplumun uğradığı bütün dönüşümler bu kendini gerçekleştirme etkinliğini daha kolaylaştırmak ve daha eksiksiz kılmak amacını taşımaktadır. Spencer'ın toplumsal örgütlenme hakkındaki çalışmasını sunmadan önce, *Sosyolojinin İlkel* isimli kitabının birinci cildinin neredeyse tümünü ilkel insanın fiziksel, duygusal ve düşünsel açılardan incelenmesine ayırmayı gerekli görmesi de aslında bu ilkeye dayanır. "Sosyoloji bilimi" diyor Spencer, "daha önce sözünü ettiğimiz koşullara bağlı; fiziksel, duygusal ve düşünsel olarak oluşturulmuş belirli edinilmiş nosyonlara ve bu nosyonlara denk gelen hislere sahip toplumsal birimlerden hareket eder."<sup>1</sup> Spencer, bu sözünü ettiği hislerin ikisi içinde, yani yaşama korkusu ile ölüm korkusu içinde, siyasal ve dinsel yönetimin kökenlerini bulur.<sup>2</sup> Spencer'ın, toplumun, şekillenir şekillenmez, birey üzerinde bir etkiye sahip olacağını kabul ettiği doğrudur.<sup>3</sup> Fakat, Spencer bunun üzerine, toplumun, toplumsal olguları dolaysız bir şekilde doğuracak bir güce sahip olduğunu iddia edecek bir noktaya kadar ilerlemez. Ona göre toplum, ancak bireyde meydana getirdiği değişiklikler dolayısıyla toplumsal olgular üzerinde nedensel bir etkiye sahip olabilir. Bu bakımdan, ister ilkel ister ileri düzeyde olsun, her şey temelde insan doğasından

---

1 A. g. e. 1. Cilt, 1. Kısım, 27. Bölüm, s. 456.

2 A. g. e. s. 456.

3 A. g. e. s. 15.

kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte, toplumsal gövdenin bireyler üzerinde sahip olduğu etkinin kendine özgü hiçbir yanı yoktur; çünkü siyasal amaçlar aslında bireysel amaçların basit ifadeleri olarak kendi başlarına hiçbir şey ifade etmezler.<sup>1</sup> Bu yüzden, toplumsal etki, özel etkinliğin bir şekilde kendi kendisini etkilemesinden başka bir şey değildir. Özellikle, temel amacı, birey üzerindeki tüm toplumsal sınırlamaları ortadan kaldırarak, onun kendi güdülerince hareket etmesini sağlamak olan sanayi toplumlarında, bu toplumsal etkenin nasıl işleyeceğini görmek pek mümkün değildir.

Bu ilke, genel sosyolojinin büyük öğretilerinin temelini oluşturmakla kalmaz, aynı zamanda çok sayıda özel teoriye de ilham verir. Örneğin, aile kurumu, genelde anne ve babanın çocuklara karşı veya çocukların anne ve babalarına karşı hissettiği duygularla açıklanırken; evlilik kurumu, bu kurumun eşlere ve çocuklara sağladığı faydalarla açıklanmıştır. Ceza ise, çıkarlarının başkaları tarafından zedelenmesi durumunda, bireylerde oluşan kızgınlıkla açıklanır. Ekonomik hayatın bütünü, iktisatçılar tarafından ve özellikle de ortodoks ekol tarafından kavrandığı ve açıklandığı biçimiyle tamamen bireysel bir etkene, yani zenginlik arzusuna bağlanmaktadır. Ahlak mev-

---

1 "Toplum kendi üyelerinin yararı için vardır; üyeler toplumun yararı için değil... siyasi gövdenin sahip olduğu yetkiler kendi kendilerine hiçbir anlam ifade etmezler. Bu yetkiler ancak siyasi gövdeyi oluşturan bireylerin de haklarını gözettiği sürece bir şey olabilirler." (1. Cilt, 2. Kısım, 2. Bölüm, s. 479-480.)

zusuna gelince, etik değerlerin temeli de bireyin kendisine karşı sahip olduğuna inanılan birtakım görevlere dayandırılmıştır. Din söz konusu olduğunda ise bu olgunun doğanın büyük güçlerinin ve bazı çarpıcı şahsiyetlerin insanlar üzerinde uyandırdığı izlenimlerle açıkladığı sıkça görülmektedir.

Fakat, böyle bir yöntemin sosyolojik fenomenler üzerine uygulanabilmesi için, bu fenomenlerin doğasının bizzat çarpıtılması icap eder. Sosyolojik fenomenlere ilişkin daha önce yaptığımız tanıma baktığımızda, bunun neden böyle olduğu kolaylıkla görülebilir. Madem ki toplumsal fenomenlerin temel özelliği bireyler üzerine bir baskı icra etme gücüne sahip olmalarıdır, o halde bu fenomenler doğrudan doğruya bireyin bilincinden kaynaklanamazlar. Ve bu bağlamda da, sosyoloji psikolojinin uzantısı olamaz. Bu fenomenler bize ancak zor yoluyla ya da en azından üzerimizde az çok baskı uygulayarak nüfuz ettiklerinden, bu fenomenlerin sahip oldukları zorlayıcı gücün bireylerin doğasından farklı bir doğaya sahip olduklarını söyleyebiliriz. Toplumsal hayat, bireyin bir uzantısından başka bir şey olmasaydı, onun kökenine, yani bireye geri dönmesi ve bireysel bilinci böylesine istila etmesi gibi durumlarla karşılaşmamamız gerekirdi. Bireyin boyun eğdiği bir otorite olarak toplumsal hayat eğer bireyin toplumsal olarak eyleyiş, düşünüş ve hissedii biçimlerine bu derece hkmedebiliyorsa, bunun sebebi, bu otoritenin bireyi aşan ve dolayısıyla da birey tarafından ynlendirilemeyen kuvvetle-

rin ürünü olmasıdır. Bireyin maruz kaldığı baskı, bireyin kendi içinden gelmez ve bu yüzden de bu baskıyı açıklayabilecek şey, bireyin kendi içinde olup biten değildir. Bizim kendi üzerimizde bir baskı oluşturmaya muktedir olduğumuz doğrudur; eğilimlerimiz, alışkanlıklarımız ve hatta içgüdülerimizi sınırlandırabilir ve bunların gelişimini bastırma etkinliğiyle durdurabiliriz. Fakat bu bireysel bastırma etkinliği, toplumsal baskıyla aynı niteliğe sahip değildir. Bireysel bastırma etkinliği merkezden çevreye doğru ilerleyen bir sürecin ürünüyken, toplumsal baskı sonucu oluşan etkinlikler çevreden merkeze doğru ilerleyen bir sürecin ürünüdürler. Yani bireysel bastırma etkinliği önce birey bilincinde işlenip daha sonra dışarıya tezahür etme eğilimindeyken; toplumsal baskı önce bireyin dışından gelip daha sonra bireyi kendi isteğine göre şekillendirme eğilimindedir. Bireysel bastırma, gerçekleştirilmesi kişinin kendisine kalmış, toplumsal baskının psişik etkenlerinin ürettiği bir araçtır, fakat toplumsal baskının kendisi asla değildir.

Bu noktada, bireyin inisiyatifi bir kez ortadan kalktığında, geriye kalan belirleyici etken sadece toplum olur. Bu bakımdan toplumsal hayata getireceğimiz açıklamalar için toplumun kendi doğasını incelememiz gerekir. Toplum, bireyi hem zamansal hem de uzamsal olarak sınırsız biçimde aştığından, ona otoritesince uygun gördüğü davranış ve düşünce biçimlerini dayatması gayet anlaşılır bir şeydir. Toplumsal olguların özgüllüğünün

işareti olan bu baskı, bireylerin oluşturduğu toplamın, tek tek bireyler üzerinde oluşturduğu bir baskıdır.

Fakat, iddia edilecektir ki, toplumu meydana getiren öğeler sadece bireylerden ibaretse, sosyolojik fenomenlerin kökeni de psikolojiktir. Bu şekildeki bir akıl yürütmeye, biyolojik fenomenlerin de analitik olarak inorganik fenomenlerle açıklanabileceğine kolaylıkla kanaat getirebiliriz. Gerçekten de, canlı bir hücrede, sadece işlenmemiş bir maddenin moleküllerinden başka bir şeyin bulunmadığı kesindir. Fakat bu moleküller bir birleşiklik içindedirler ve bu birleşiklik, hayatı karakterize eden ve birleşiklik durumundaki öğelerin tekinde bile başlangıç aşamasında bulunması imkânsız yeni fenomenlerin nedenini teşkil eder. Çünkü, bütün onu oluşturan parçaların toplamından ibaret değildir; bütün onu oluşturan parçalardan farklı özellikler gösteren, tamamen farklı bir şeydir. Birleşiklik, kimi zaman düşünüldüğü gibi, sadece, zaten verili olan olgular ile zaten inşa edilmiş özelliklerin yan yanılığından ibaret olan, kendi içinde kısır bir durumu ifade etmez. Tam tersine, şeylerin genel evriminin seyri içinde, art arda ortaya çıkan bütün yenilikleri doğuran şey bu birleşiklik değil midir? Alt düzeydeki organizmalarla diğerleri arasında, organlaşmış canlı ile basit bir protoplazma arasında, protoplazma ile de inorganik farklılıklar arasındaki farklılıklar aslında sentez biçimlerindeki farklılıklar değil de nedir? Tüm bu varlıklar, son tahlilde her biri aynı

mahiyeti taşıyan öğelerine ayrışır; fakat bu öğeler bir yerde yan yanalık, bir yerde de birleşiklik içinde bulunabilirler. Bireylerin içinde bulunan öğeler de bir yerde başka, öbür yerde başka birleşiklik tarzları içinde bulunabilirler. Hatta haklı olarak, bu yasanın mineraller alanı içine uzanıp uzanmadığını ve inorganik maddeleri birbirlerinden ayıran farklılıkların da aynı kökene sahip olup olmadığını merak edebiliriz.

Bu ilke uyarınca şöyle söylenebilir ki, toplum, salt, onu oluşturan bireylerin bir toplamından ibaret değildir. Bireylerin birleşikliğinden doğan sistem, kendine has özelliklere sahip, özgül bir gerçekliği temsil eder. Şüphesiz, ortada bireysel bilinç diye bir şey yoksa, kolektif bir kendiliğin de üretilmesi olanaksızdır. Fakat, bireysel bilinç, kolektif kendiliğin zorunlu bir ögesi olsa da yetersiz bir ögedir aynı zamanda. Bu kolektif kendiliğin oluşabilmesi için, bireysel bilinçlerin var olmasının yanında, bu bilinçlerin birbirleriyle birleşmesi ve birbirleriyle ilişkilmesi ve hem de belirli bir tarzda ilişkilmesi zorunludur. Toplumsal hayat, bu ilişkililikten doğar ve bu yüzden de toplumsal hayatı ancak bu ilişkililik açıklayabilir. Bireyler, bir araya toplanarak, iç içe geçerek, kaynaşarak, psişik denilebilecek bir varlığı, fakat yeni bir tarzdaki psişik tekilliği oluşturur.<sup>1</sup> Bu bakımdan,

---

1 Bu anlamda ve tüm bu nedenlerden ötürü, bireysel bilinçten ayrı bir kolektif bilinçten söz edebiliriz ve zaten etmeliyiz de. Bu ayrımı haklı çıkarmak için, kolektif bilinci üstün bir konumda ifade etmemiz gerekmiyor; kolektif bilincin özel bir şey olmasının ve bu yüzden de

toplum içinde oluşan olguların en yakın ve belirleyici nedenlerini bu tekilliği oluşturan öğelerin içinde değil, bu tekilliğin kendisinin içinde aramalıyız. Grup, kendisini oluşturan bireylerin toplumdaki yalıtılmış bir durumda düşüneceklerinden, hissedeceklerinden ve eyleyeceklerinden tamamen farklı bir biçimde düşünür, hisseder ve eyleyebilir. Bu yüzden, toplumu oluşturan öğeleri teker teker inceleyerek grup içinde ne olup bittiğini asla anlayamayız. Kısacası, nasıl biyolojiyle fizik ve kimya arasında bir kopuş noktası var ise, sosyoloji ile psikoloji arasında da öyle bir kopuş noktası vardır. Yani toplumsal bir fenomenin doğrudan psikolojik bir fenomenle açıklandığını gördüğümüzde bu açıklamanın yanlış olduğundan tamamen emin olabiliriz.

Belki kimileri, bir yandan toplumun, oluştuktan sonra, toplumsal fenomenlerin yakın nedeni olduğunu kabul edip bir yandan da toplumun ilk baştaki oluşumunun nedenlerinin psikolojik mahiyette olduğunu düşünebilir. Ve aynı kişiler, bu anlayıştan hareketle bireylerin birbirleriyle birleşip, bu birleşikliğin yeni bir hayatı doğurduğunu kabul edebilir,

---

özel bir terimle adlandırılmasının nedeni onu oluşturan durumların bireysel bilinci ayıran durumlardan özgül olarak farklılık göstermesidir. Bu özgüllük bu iki bilinç biçiminin aynı öğelerden oluşmamasından kaynaklanır. Bireysel bilinç yalın olarak alınan organik ve psişik varlığın doğasından kaynaklanırken, kolektif bilinç bu tür varlıkların çoğulluğundan kaynaklanır. Bu ikisini oluşturan bileşenler bu derece farklı olduğunda, bu bileşenlerin ortaya çıkardığı sonuçlar kaçınılmaz olarak birbirinden farklı olacaktır. Ayrıca, bizim toplumsal olgu üzerine yaptığımız tanım, bu ayırım çizgisini, başka bir yolla belirginleştirmekten öte bir şey değildir.



fakat aynı zamanda bu birleşmenin sadece bireysel nedenlerle ortaya çıkabileceğini de iddia edebilir. Fakat aslında, tarihte mümkün olduğunca gerilere gidildikçe görülecektir ki, birleşme olgusu, var olan bütün olgular içinde en mecburi olan olgudur; çünkü birleşme aslında bütün mecburiyetlerin de kökenini teşkil eder. Örneğin, ben doğar doğmaz, belirli bir halkın parçası oluyor ve ister istemez onunla birleşiyorum. Bu noktada, daha sonra bir yetişkin olduğumda ise, sırf kendi ülkemde yaşamaya devam etmeyi seçtiğime bakılarak bu ilk başta ortaya çıkan mecburiyete daha sonra kendi rızamla uyduğum ileri sürülebilir. Fakat bu neyi değiştirir ki? Bu rıza, bu mecburiyetin mevcut emredici özelliğini ortadan kaldırmaz. Bir baskı, kabullenildiğinde veya ona iyi niyetle katlanıldığında baskı olmaktan çıkmaz. Ayrıca böyle bir kabullenme veya rıza, geçmiş için ne kadar geçerli olabilir ki? Öncelikle, bu kabullenmenin kendisi zor yoluyla oluşturulmuştur; çünkü pek çok durumda milliyetimizden maddi ve manevi olarak çıkmamız pek mümkün değildir. Bu yapıldığında toplum tarafından döneşek olarak addedilmemiz kaçınılmaz olacaktır. Buna ek olarak, böyle bir kabullenme şimdiki belirleyen bir şeydir ve henüz kabullenme gibi bir bireysel iradeye sahip olmadığımız geçmiş zamanlara ilişkin olamaz. Aldığım eğitimi kendim arzulamış değilim, fakat bugün beni ait olduğum toprağa bağlayan her şey öncelikle bu eğitim vasıtasıyla bilincime yerleşmiştir. Ve son olarak, bu kabul-

lenmenin gelecek için de hiçbir değeri olamaz; çünkü bu geleceğin nasıl şekilleneceği meçhuldür. Keza, bir yurttaş olarak, günün birinde karşılaşacağım yükümlülüklerin tam olarak neler olacağını bilememekteyim. O zaman ne olduklarını bilemediğim bu yükümlülükleri peşinen nasıl kabullenebilirim? Yani, burada göstermek istediğimiz şey, mecburi olan her şeyin kökeninin bireyin dışında olduğudur. Bu bakımdan, tarihte olup biteni reddetmediğimiz müddetçe, birleşme olgusunun diğer olgularla aynı karakteri taşıdığını ve bu bakımdan da diğer olguların açıklandığı tarzda açıklanması gerektiğini görebiliriz. Ayrıca, bütün toplumlar herhangi bir kesinti olmaksızın, kendinden önceki toplumlardan oluştuklarından, toplumsal evrimin seyrinin bütünü içinde, kolektif hayatın içine girerken veya bir kolektif yaşam biçiminin yerine diğerini tercih ederken, bireylerin diğer bireylere danıştıkları tek bir an bile olmadığından emin olabiliriz. Böyle bir sorunun söz konusu olabilmesi için, her toplumun başlangıcına, kökenine kadar inmemiz gerekir. Fakat bu sorunlara karşı sunulacak sabit çözümler tarihte verili olan olguları ele alırken kullandığımız yöntemi hiçbir biçimde etkileyemez. Bu yüzden bu sorunları tartışmaya ihtiyaç duymuyoruz.

Fakat şimdiye kadar söylediklerimize bakarak, bizim insanı ve onun yeteneklerini göz önüne almamız gerektiğini salık verdiğimiz anlaşılıyorsa, bu durum, düşüncemizin tek kelimeyle yanlış anlaşıldığı anlamına ge-

lır. Tam tersine, insan doğasının temel özelliklerinin, toplumsal hayatın kaynaklandığı işleyiş içinde kendine ait bir rolü olduğu doğrudur. Fakat, toplumsal hayatı üreten ve ona özgül biçimini veren şey insan doğasının genel özellikleri değildir. Bu özellikler, toplumsal hayatı sadece mümkün kılmak gibi bir işleve sahiptir. Kolektif tasavvurların, duyguların ve eğilimlerin nedenleri, bireylerin belirli bilinç durumları değil, toplumsal bütünlüğün içinde yer aldığı koşullardır. Şüphesiz, tüm bu kolektif tezahürler, ancak birey doğası buna engel olmadığı müddetçe gerçekleşebilir. Fakat, birey doğası zaten toplumsal faktörün biçimlendirdiği ve dönüştürdüğü kesin olmayan bir şekle sahiptir. Ancak, insan doğasının katkısı, sadece oldukça genel hallerden, belirsiz ve dolayısıyla da esnek eğilimlerden ibarettir ve bu eğilimler başka etkenler devreye girmediği müddetçe tek başlarına kesin ve karmaşık biçimlere sahip olamazlar.

İnsanın, kendi gücünden üstün güçlerle karşılaştığında hissettiği duygular ile, böyle sine çeşitli ve karmaşık inanç sistemlerine ve pratiklere sahip din ile ve onun maddi ve manevi örgütlenmesiyle karşılaştığında hissettiği duygular arasında ne de büyük bir uçurum vardır. Keza, aynı kana sahip iki insanın birbirleriyle karşılaştıklarında birbirlerine karşı hissettikleri yakınlık duygusunun<sup>1</sup>

---

1 Eğer böyle bir yakınlık duygusu her türlü hayvani yaşamdan önce var olan bir şey ise. Bu noktada, bkz. A. Espinas, *Des societes animales* (Paris, 1877) s. 474.

oluşturduğu psişik koşullar ile aile yapısını, kişisel ilişkileri, şeylerin kişilerle ilişkisini belirleyen hukuki ve ahlaki kuralların oluşturduğu koşullar arasında ne de büyük bir açığı vardır. Toplum, düzensiz ve kurumsallaşmamış bir kalabalığa indirildiğinde bile bu kalabalığın içinde ortaya çıkan kolektif hislerin bırakın bu kalabalığı oluşturan bireylerin tek tek hislerine benzememesini, bu kolektif hislerin, bireylerin hislerine aykırı bile olabileceğini görmüştük. Hatta, normal bir toplumda birey üzerinde kurulan baskı ile çağdaş kuşakların değerlerinin sınırlamalarının üzerine önceki kuşakların geleneklerinin sınırlamalarının eklendiği bir toplumdaki birey üzerinde kurulan baskı arasında ciddi farklılıklar vardır. Bu bakımdan da, toplumsal olguların salt psikolojik bir açıklamasını yapmaya çalıştığımızda, toplumsal olgularda kendine özgü, yani toplumsal olan ne varsa görmezden gelmiş oluruz.

Psikolojiyi merkeze alan yöntemin yetersizliğini sosyologların gözden kaçırmasına neden olan şey, sosyologların nedeni sonuçla karıştırarak, aslında toplumsal fenomenlerin sonuçları olan kimi psişik durumları toplumsal fenomenlerin nedenleri olarak ele almalarıdır. Böylelikle ki, belirli bir dindarlık duygusu, en ufak bir kıskançlık, evlat sevgisi, baba şefkati vb. insanoğlunun doğuştan gelen özellikleri olarak algılanmış ve din, evlilik ve aile bu özellikler uyarınca açıklanmıştır. Fakat, tarih gösteriyor ki, insan doğasına içkin olmaktan uzak bu eğilimler, ya sadece

belirli toplumsal koşullarda görülebilmektedir ya da eğer görölüyorsa, bir toplumdan ötekine farklı nitelikler arz etmektedir. Bütün bu toplumsal kökenli farklılıklar ayıklandıktan sonra geride kalan ve bu durumda artık psikolojik kökenli olduğu düşünölebilecek şey ise, açıklanması gereken olgulardan oldukça uzak, belirsiz ve şematik bir şeydir. Bu bakımdan, yukarıda saydığımız duyguların kendileri, bizzat kolektif bir örgütlenmeden doğar ve bu bağlamda da bu kolektif örgütlenmenin temelini oluşturmaktan oldukça uzaktır. Hatta, toplumsallaşma eğiliminin bile, insan soyunun doğuştan gelen bir içgüdü-sü olduğu kanıtlanmış değildir. Bu toplumsallaşma eğilimini, toplumsal hayatın bir ürünü olan ve bizim içimizde yavaş yavaş örgütlenen bir şey olarak görmek daha doğrudur; çünkü hayvanların, çevresel koşulların onları toplu bir biçimde yaşamaya zorlamasına ya da bu tarzda bir yaşayışı gerektirmemesine bağlı olarak, toplumsallaşmaya uzak veya yakın olabilecekleri gözlemle saptanmış bir olgudur. Ve ayrıca, şunu da eklemeliyiz ki, yine de, bu oldukça belirli eğilimlerle toplumsal gerçeklik arasındaki mesafe dikkate değerdir.

Öte yandan, psikolojik etkenin ne kadar etkili olduğunu bilmek istediğimizde, onu dış etkenlerden tamamen ayırmanın araçları mevcuttur. Bu araç, bir bireyin mensup olduğu ırkın toplumsal hayatı nasıl etkilediğini araştırarak hayata geçirilebilir. Etnik özellikler, organik ve psişik bir mahiyet taşır. Psiko-

lojik fenomenler, onlara atfedilen belirleyici etkiye sahipse, bu fenomenler değişikliğe uğradıklarında, toplumsal hayatın da değişikliğe uğraması beklenir. Her ne kadar yasa değerinde bir önerme olarak düşünülmemesi gerekse de, şunu söyleyebiliriz ki tamamen ve tartışmasız biçimde ırka bağlı olarak değişen herhangi bir toplumsal fenomene rastlamış değiliz. Fakat, en azından, bu iddianın, pratik deneyimimizin sürekli bir olgusu olduğunu söyleyebiliriz. Keza aynı ırktan toplumlarda, çok farklı örgütlenme biçimlerine rastlanabilirken, farklı ırktan toplumlarda ise çarpıcı benzerlikler görülebilir. Şehir devletleri biçiminde örgütlenme Romalılar'da ve Yunanlılar'da görüldüğü gibi Fenikeliler'de de görülmüştür ve aynı zamanda kabile toplumunda da oluşum aşamasında kaldığına dair elde bilgiler mevcuttur. Ataerkil aile ise Yahudiler arasında en az Hindular'da olduğu kadar güçlü bir biçimde gelişmiştir; fakat bu olguya Aryan ırkına mensup olmasına rağmen Slavlar arasında rastlayamayız. Öte yandan, Slavlar arasında görülen aile tipi aynı zamanda Araplar arasında da yaygındır. Ayrıca anaerkil aile ile klan ise hemen bütün halklarda var olmuş bir olgudur. Hukuktaki kanıtlama süreçleri ve düğün törenleri, etnik açıdan oldukça farklı toplumlarda aynı mahiyette görülmektedir. Tüm bu durumlarda, ırk bir etken olarak belirleyici bir rol oynamıyorsa, bunun nedeni, bu psişik ögenin toplumsal fenomenlerin seyirini önbelirleyemeyecek kadar genel olmasıdır. Irk, belirli bir toplum biçimini ifade eder-

mediğinden, toplumsal biçimleri ırkla açıklamak mümkün değildir. Bununla birlikte ırkın, üzerinde şekillendirici bir etkiye sahip olduğu bazı olgular da vardır. Örneğin, edebiyatın ve sanatın Atina'da hızlı ve yoğun bir şekilde gelişip, Roma'da oldukça yavaş ve vasat bir düzeyde gelişmesinin nedenini böyle açıklayabiliriz. Fakat, bu yorumlama her ne kadar oldukça klasik bir yorumlama olsa da, bu olguların bu şekilde yorumlanmasıyla elde edilen sonuçlar asla sistematik bir şekilde kanıtlanmamıştır. Öyle ki, bu yorum bütün gücünü sadece gelenekten alıyormuş gibi görünüyor. Hatta bu fenomenlerin sosyolojik bir açıklamasının mümkün olup olmadığı üzerinde durulmamıştır bile. Fakat bizce, böyle bir açıklamayı başarıyla yapmak mümkündür. Kısacası, Atina uygarlığının sanatçı doğasını oldukça üstünkörü bir biçimde Atinalılar'ın kalıtsal estetik yetenekleriyle açıkladığımızda, ortaçağdaki insanların, ateşi filojostikle, afyonun etkisini ise onun uyuşturucu gücüyle açıklayan zihniyetini benimsemiş oluruz.

Son olarak şunu da ifade edelim ki, toplumsal evrimin kökeni, insanın psikolojik yapısında bulunuyor olsaydı, bu evrimin nasıl şekillendiği asla anlaşılamazdı; çünkü bu takdirde, evrimin itici gücünün insan doğasındaki bazı içsel güdülenmeler olduğunu kabul etmek durumunda kalırdık. Fakat bu iç güdülenmenin nasıl bir mahiyeti olabilir? Bu acaba, Comte'un sözünü ettiği, insanı giderek kendi doğasını gerçekleştirmeye sevk eden bir içgüdü olabilir mi? Fakat bu, soruya

soruyla yanıt vermek ve ilerlemeyi, varlığı hiçbir şekilde ispat edilmemiş tamamen metafizik bir kendilik olan ilerleme eğilimiyle açıklamak olur. Böyle bir eğilimin varlığı hiçbir şekilde kanıtlanmamıştır, çünkü en ileri evrim aşamasındaki hayvan türlerinin bile bir ilerleme ihtiyacı hissederek hareket ettiklerini gösteren hiçbir şey yoktur ve hatta insan toplumları içinde de tamamen yerinde saymaktan memnun olan birçok toplum vardır. Peki bu iç güdülenme, Spencer'ın düşündüğü gibi, uygarlığın gittikçe daha karmaşıklaşan formlarının gitgide daha eksiksiz bir şekilde gerçekleştirilmesine vesile olduğu insanın mutluluk ihtiyacı olabilir mi? O zaman, insanoğlunun mutluluğunun, uygarlığın gelişimiyle birlikte artması beklenirdi ki, böyle bir hipotezin yol açacağı sorunları başka bir çalışmada göstermiştik!<sup>1</sup> Bununla birlikte, yukarıdaki önermelerin herhangi birinin kabul edilmesi durumunda bile, tarihsel ilerleme daha anlaşılır kılınmış olmaz. Bunun nedeni ise, bu önermelerden doğacak açıklamaların ancak teleolojik olabileceğidir. Bütün doğal fenomenler için söz konusu olduğu gibi, toplumsal olguların da belirli bir amaca hizmet ettiğini kanıtladığımızda onları açıklamış olmayacağımızı göstermiştik. Tarih içinde birbirlerini izleyen ve evrimin ilerleme sürecinde gittikçe mükemmelleşen toplumsal örgütlenmelerin, bizim temel arzularımızdan birinin veya ötekisinin yerine getirilmesi sonucunu doğurduğunu göstermek suretiyle

1 *Division du travail social*, II, 1. Bölüm.



bu örgütlenmelerin kaynağını daha fazla kavranır hale getirmiş olmuyoruz. Bu örgütlenmelerin yararlı olması olgusu, onların meydana gelmesine neden olan şeyin ne olduğunu bize göstermez. Öyle ki, bu örgütlenmeleri tasarımlamayı nasıl başardığımızı ve onları, kendilerinden bekleyebileceğimiz hizmetler uyarınca nasıl tahayyül edebildiğimizi açıklasak bile –ki bunu gerçekleştirmek zaten başlı başına zordur– bu örgütlenmelerin amacı olduğunu düşündüğümüz arzularımızın, bu örgütlenmeleri yoktan var etme gücüne sahip olduklarını göstermiş olmayız. Kısacası, bu örgütlenmelerin, kafamızdaki amaçları yerine getirmenin zorunlu araçları olduklarını kabul ettiğimizde bile, şu soru yanıtlanmamış olarak ortada durmaktadır: Bu araçlar, nasıl, ne ile ve hangi tarzda oluşturulmuştur?

Bu noktada, şu kuralı açıklamış bulunuyoruz: Bir toplumsal olgunun belirleyici nedenini, bireysel bilinç durumlarında değil, bu toplumsal olguyu önceleyen başka toplumsal olgularda aramak gerekir. Ayrıca yukarıda söylediğimiz şeylerin, bir toplumsal olgunun yalnızca nedenini değil, aynı zamanda işlevini belirlerken de geçerli olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Bir toplumsal olgunun işlevi yalnızca toplumsal bir işlev olabilir; yani bu işlev, toplumsal olarak yararlı etkiler üretmekten ibarettir. Şüphesiz, toplumsal olgu bireyin de yararına olan birtakım sonuçlar doğurabilir ve gerçekten de böyle sonuçlar doğurmaktadır. Fakat bu faydalı sonuç, toplumsal olgunun varlığının doğrudan nedenini

teşkil etmez. Bu bağlamda, daha önceki önermemizi tamamlamak açısından şöyle söyleyebiliriz: Bir toplumsal olgunun işlevini, bu olgunun herhangi bir toplumsal amaçla ilişkisinde aramak gerekir.

Birçok kişi için, sosyologların teorileri, sosyologların açıkladıklarına inandıkları şeylerin kendilerine özgü doğasına fazlasıyla uzaktır ve aynı zamanda birçok kişi bu teorilerin ayaklarının yere basmadığını ve bunların fazlasıyla muğlak olduğunu düşünmektedir. Bunun nedeni ise, sosyologların bu ortaya koyduğumuz kuralları hiçe saymaları ve toplumsal olgulara fazlasıyla psikolojik bir bakış açısından yaklaşmalarıdır. Özellikle, toplumsal gerçeklikle yakından ilgili olan tarihçiler, sosyologların bu oldukça genel yorumlarının olgularla bağının ne kadar zayıf olduğunu kolayca göreceklerdir. Tarihin sosyolojiye karşı hissettiği güvensizliğin altında şüphesiz biraz da bu yatmaktadır. Tüm bu söylediklerimiz, muhakkak ki, psikolojik olguların incelenmesinin sosyologlar için önemsiz bir şey olacağı anlamına gelmiyor. Her ne kadar kolektif hayat, bireysel hayattan kaynaklanmıyor ise de, bu ikisi arasında yakın bir ilişkinin var olduğu kesindir. Bireysel hayat, kolektif hayatı açıklayamasa bile, en azından onun açıklanmasını kolaylaştırabilir. Öncelikle, daha önce de gösterdiğimiz gibi, toplumsal olguların, psikolojik olguların 'sui generis' bir şekilde işlenişiyle ortaya çıktığına şüphe yoktur. Buna ek olarak, bu işlenme eyleminin kendisi birey bilinçlerinin her birinde oluşan ve birey bilinci-

nin kökenindeki öğeleri (duyumlar, refleksler, içgüdüler) derece derece dönüştüren işlem yapma faaliyetine benzemektedir. Zira, ego-nun kendisinin, organizmada olduğu gibi, farklı bir biçimde de olsa toplumda da olduğunu iddia etmenin bir nedeni vardır. Psikologlar, zihinsel etkinliğin açıklanmasında, birleşiklik etkeninin mutlak önemini uzun zamandır göstermektedirler. Bu bakımdan, sosyolog için gerekli ön hazırlık aşamasını oluşturan şeylerden birisi de biyoloji eğitiminden çok psikoloji eğitimidir. Fakat böyle bir psikoloji eğitimi, sosyoloğun kendisini ona bağlı hissetmemesi ve özel bir sosyoloji eğitimi olarak onun ötesine geçmesi durumunda sosyolog için faydalı olabilir. Bu yüzden sosyolog, psikolojiyi, araştırmasının bir çeşit merkez noktası olarak, yani toplumsal dünyaya yaptığı seferlerden sonra dönüp dolaşıp geri döneceği kalkış noktası olarak görmekten kaçınmalıdır. Sosyoloğun kendisini her zaman sadece toplumsal olguların merkezinde konumlandırması gerekir ki, bu olguları hiçbir dolaylı araca gerek kalmaksızın bir bütün olarak gözlemleyip yorumlayabilsin. Sosyolog, bunu yaparken de psikolojiden hareket edebilir; ama bu genel bir ön hazırlık aşaması sayılmalıdır ve buradan hareketle, gerektiğinde yararlı tavsiyeler sunmaktan başka bir şey elde edemeyeceğini bilmelidir.<sup>1</sup>

1 Psişik fenomenlerin toplumsal birtakım sonuçlar doğurabilmesi için, toplumsal fenomenlerle, onlarla iç içe geçecek düzeyde, sıkı bir bağlantı halinde olması gerekir. Bazı sosyo-psişik olgularda bu durumu görebiliriz. Örneğin, bir memur aynı zamanda hem bir toplumsal kuv-

### III

Madem ki toplumsal morfolojiye ait olgular ile fizyolojik fenomenler aynı doğaya sahiptirler, o zaman bu iki gruba ait olguların hepsinin yukarıda açıkladığımız kurala göre ele alınmaları gerekir. Şimdiye kadar yaptığımız tartışma kolektif hayatta ve böylelikle de sosyolojik açıklamalarda toplumsal olguların başat bir rol oynadığını göstermektedir.

Toplumsal fenomenlerin belirleyici koşulu daha önce gösterdiğimiz gibi bizzat birleşiklik olgusundan ibaretse, fenomenlerin, bu birleşiklik biçimlerine göre, yani toplumdaki yapıcı öğelerin gruplaşma biçimlerine göre farklılaşması gerekir. Bununla birlikte, toplumun oluşumuna katılan her tür öğenin bir araya gelerek oluşturduğu kendilik nasıl toplumun iç ortamını oluşturuyorsa, anatomik öğelerin bütünlüğü de uzamsal olarak bir araya gelip bir düzenlilik arz etmek suretiyle organizmaların iç ortamını oluşturur. Bu bağlamda şöyle söyleyebiliriz: Belirli bir önem taşıyan top-

---

vet hem de bir bireydir. Böyle olduğunda, bu memur elinde bulundurduğu bu gücü kendi bireysel yapısı tarafından belirlenmiş bir şekilde kullanabilir ve böylelikle de toplumun yapısı üzerinde bir etkiye sahip olabilir. Devlet adamlarında ve daha da yaygın bir şekilde dâhilerde görülen durum budur. Dâhiler, toplumsal bir rol ifa etmedikleri halde, bir nesnesi oldukları kolektif duygulardan, bizzat kendisi de toplumsal bir kuvvet olan bir otorite çıkarırlar ve bu otoriteyi belirli ölçüde kendi kişisel fikirlerinin hizmetine sokabilirler. Fakat bu durumların kişisel şansa bağlı olduğu, böylelikle tek başına bilimin konusunu teşkil eden toplum türlerinin yapısını etkileyemeyeceği görülebilir. Bu bakımdan, yukarıda ortaya koyduğumuz ilkenin böyle bir istisnasının sosyolog için pek fazla bir önemi yoktur.

lumsal süreçlerin kökenlerini iç toplumsal ortamın yapılışında aramak gerekir.

Bunu daha da açıklığa kavuşturmak mümkün olabilir. Bu sözünü ettiğimiz iç ortamı oluşturan öğeler iki türdür: Şeyler ve kişiler. Şeylerin kapsamı içerisine, topluma eklenen maddi nesnelere dışında, daha önceki toplumsal etkinliğin ürünlerini, örneğin mevcut hukuk kurallarını, yerleşik gelenekleri, edebiyat ve sanat yapıtlarını ekleyebiliriz. Fakat şurası açık ki ne maddi olan ne de maddi olmayan nesnelere toplumsal dönüşümleri belirleyecek bir itkiyi doğuramazlar, çünkü bunlarda hiçbir güdüleyici güç bulunmaz. Şüphesiz, yine de, açıklamalarımızı yaparken bu nesnelere göz önüne almamız gerekir. Bu nesnelere toplumsal evrim üzerinde bir dereceye kadar etkilidirler ve bu etkinin hızı ve yönü bu nesnelere doğasına göre değişir. Fakat, yine de evrimi harekete geçirme gücüne sahip herhangi bir temel öğeye sahip değildirler. Bu nesnelere, toplumun yaşamsal güçlerinin dayandığı oluşumlardır, fakat kendi kendilerine hiçbir yaşamsal gücü ortaya çıkaramazlar. Bu yüzden, aktif etken olarak geriye kalan tek şey insani ortamdır.

Öyleyse, sosyoloğun temel çalışmaları, toplumsal fenomenler üzerinde belirli bir etki sahibi olmaya muktedir bu insani ortamın farklı özelliklerini ortaya çıkarmaya yönelmelidir. Şimdiye kadar, bu etkiye sahip olma koşulunu karşılayan iki karakter dizisine rastlıyoruz: Bunların birincisi, toplumsal bi-

rimlerin sayısı veya bizim adlandırdığımız şekliyle toplumun 'hacmi' ve ikincisi de insan kitlesinin yoğunluk derecesi ya da bizim adlandırdığımız şekliyle 'dinamik yoğunluktur.' Bu dinamik yoğunluk, bireylerin veya daha doğrusu bireyler topluluğunun -ahlaki ilişkilerden yalıtılmış olmaları durumunda hiçbir etkiye sahip olamayacak insan toplumunun- salt fiziksel yoğunluğu olarak değil de fiziksel yoğunluğun sadece tamamlayıcısı ve çoğu zaman sonucundan başka bir şey olmayan bir manevi yoğunluk olarak anlaşılmalıdır. Dinamik yoğunluk, hacim sabit kaldığında, birbirlerine sadece ticari değil aynı zamanda ahlaki ilişkilerle etkin bir biçimde bağlı, birbirleriyle sadece hizmet değiş tokuşu yapıp rekabet etmeyen, fakat aynı zamanda hayatlarını ortak bir biçimde bir arada sürdüren bireylerin toplam sayısı olarak tanımlanabilir. Salt ekonomik ilişkiler halklar birbirinden ayrıken de var olacağından, bu ekonomik ilişkiler aynı zamanda, insanlar aynı kolektif varoluşa dahil olmaksızın onlar üzerinde etkili olabilir. Halkları birbirinden ayırmakta olan sınırları aşan iş bağları bu sınırları namevcut kılmaz. Ortak hayat, ancak bu yaşayış içerisinde işbirliği içinde bulunan insanların sayısından etkilenebilir. Bu yüzden halkın dinamik yoğunluğunu ifade eden en iyi şey toplumsal parçaların kaynaşma derecesidir. Çünkü, parçaların oluşturduğu her toplum diğerlerinden bir setle ayrılmış bulunan ayrı bir kendilik oluşturuyorsa, bunun sebebi bu toplumun öğelerinin etkinliğinin bu

toplum içinde sınırlı kalmasıdır. Öte yandan, bu parçasal kendilikler toplumun bütünü içinde tamamen kaynaşmış durumda veya böyle olma eğiliminde iseler, bunun nedeni toplumsal yaşayışın bu ölçüde genişlemesidir.

Fiziksel yoğunluğa gelince, -eğer bu fiziksel yoğunluktan sadece birim alan başına düşen birey sayısı değil aynı zamanda iletişim ve ulaşım araçlarının gelişimi anlaşılıyorsa- bu yoğunluk olağan koşullarda dinamik yoğunlukla doğru orantılı olarak değişir ve genelde dinamik yoğunluğun ölçülmesine yardımcı olur. Çünkü nüfustaki değişik ögeler birbirlerine yaklaşma eğilimindeyseler, bu insanların bu yakınlaşmayı gerçekleştirmek için birtakım kanallar kurmaları kaçınılmaz olacaktır. Bununla birlikte, toplumsal kitlenin birbirinden uzak bir şekilde konumlanmış kesimleri arasında ilişkilerin kurulabilmesi için bu uzaklığın bir engel teşkil etmemesi gerekir. Yani bu, engel teşkil ettiği noktada bu uzaklıkların ortadan kaldırılması gerektiğini işaret etmektedir. Fakat bunun bazı istisnaları vardır<sup>1</sup> ve bir toplumun manevi yoğunluğu her zaman bu toplumun arz ettiği maddi yoğunlukla ifade edildiğinde ciddi yanlışlara düşülebilir. Karayolları, demiryolları vs. halkların kaynaşmasını sağlamaktan da-

1 *La Division du travail social* isimli kitabımızda fiziksel yoğunluğun, dinamik yoğunluğun tam bir ifadesi olduğunu iddia edecek kadar ileri gitmekle hata ettik. Fakat yine de, dinamik yoğunluğun ekonomik sonuçlarına ilişkin bütün hususlarda, örneğin sadece ekonomik bir olgu olarak işbölümünde, maddi yoğunluğu dinamik yoğunlukla ifade etmemiz tamamen meşrudur.

ha fazla olarak ticari mübadelelerin kolaylaşmasını sağlarlar ki zaten bunlar halkların kaynaşmasının göstergeleri olmaktan uzaktırlar. Fiziksel yoğunluğun Fransa'dakinden daha yoğun olup toplumsal parçaların Fransa'dakinden daha az kaynaşmış olduğu İngiltere'de durum böyledir. Öyle ki İngiltere'de kaynaşmanın daha az olduğu, hemşericiliğin ve bölgesel hayatın sürmekte olmasına bakılarak anlaşılabilir.

Bir başka çalışmada, toplumların hacminde ve yoğunluğunda görülen her artışın, toplumsal hayatı daha yoğun kılmak ve her bireyin düşünce ve eylem ufkunu genişletmek suretiyle kolektif hayatın temel koşullarını ciddi bir biçimde değişime uğrattığını söylemiştik. Bu bakımdan, daha önce ortaya koyduğumuz bu ilkenin nasıl uygulandığını yeniden açıklama gereği duymuyoruz. Ancak şunu söylemeliyiz ki, bu ilke, sadece çalışmamızın temel konusunu teşkil eden genel sorunun değil, daha birçok özel sorunun da ele alınması açısından oldukça yararlıdır ve bu yüzden de bu ilkenin geçerliliğini sınavabileceğimiz halihazırda çok sayıda deney vardır. Fakat bu yolla, toplumsal olguların açıklanmasında belirli bir rol oynayabilecek toplumsal ortamın bütün özelliklerini açığa çıkardığımızı söyleyemeyiz. Bunun yerine, saptadığımız özelliklerin tespit edebildiğimiz yegâne özellikler olduğunu ve diğer özellikleri araştırmaya henüz yönelmemiş olduğumuzu söyleyebiliriz.

Fakat, toplumsal ortama ve de özellikle



insani ortama atfettiğimiz böyle bir başatlık, bu ortamların nihai ve mutlak olgular oldukları ve bunların ötesini keşfetmenin gereksiz olacağı anlamına gelmiyor. Tam tersine, bu ortamların durumu tarihin her anında, kimisi toplumun kendisine içkin olan, kimisi de toplumla onun çevresindeki toplumlar arasında ortaya çıkan etkileşimlerin ürünü olan toplumsal nedenlere bağlıdır. Bununla birlikte, bilim, sözcüğün tam anlamıyla ilk nedenler diye bir şeyi kabul etmez. Bilim için bir olgu, basitçe, çok sayıda diğer olguyu açıklayacak genellikte olduğu zaman birincil olarak kabul edilir. Bu noktada, toplumsal ortamın böyle bir birincil etken olduğunu söyleyebiliriz; çünkü bu ortamın içinde oluşan değişiklikler, nedenleri ne olursa olsun, toplumsal organizmanın her yönüne yansımaktadır ve bu bakımdan da toplumsal organizmanın tüm işlevlerini belirli bir dereceye kadar değiştirmekten geri durmaz.

Genel toplumsal ortam için söylediğimiz şu şeyler, toplumun içerdiği özel grupların kendilerine ait ortamları için de söylenebilir. Örneğin, ailenin büyük veya küçük olmasına ve kendi içine kapanmış olup olmamasına göre aile hayatı büyük ölçüde değişebilir. Benzer bir biçimde, mesleki örgütler önceden olduğu gibi bir kentin sınırları içine sıkışıp kalmaktansa, geniş bir alana yayılacak bir biçimde kendilerini yeniden oluşturmuşlarsa, bu örgütlerin etkisi önceden sahip oldukları etkiden çok daha farklı olacaktır. Daha genel

bir ifadeyle, mesleki hayat, mesleklere ait ortamın gelişip gelişmemesine veya meslek içindeki bağların sıkı olup olmamasına göre büyük ölçüde farklılık gösterecektir. Fakat bu özel ortamlar, genel ortamların sahip olduğu önemde bir etkiye sahip değildirler, çünkü özel ortamlar bizzat bu genel ortamların etkisi altındadır. Bu bakımdan yüzümüzü her zaman genel ortama çevirmeliyiz. Bu parçalı, özel grupların yapısının değişimine sebebiyet veren şey, bu genel ortamın onlar üzerinde sahip olduğu baskıdır.

Toplumsal ortamı, kolektif evrimin belirleyici etkeni olarak anlamak son derece önemlidir. Böyle bir anlayışın ortadan kaldırıldığı noktada, sosyoloji nedensel ilişki kurma gücünü yitirir.

Gerçekten de bu nedenler kategorisinin ortadan kaldırılması demek toplumsal fenomenlerin bağlı olacakları, onlara eşlik eden koşulların mevcut olmaması demektir. Çünkü dış toplumsal ortam, yani etraftaki diğer toplumların oluşturduğu ortam, belirli bir etkiye sahipse, bu etki ancak saldırı ve savunma fonksiyonları üzerinde olabilir. Aynı zamanda, dışsal toplumsal ortam bu etkiyi, ancak içsel toplumsal ortam dolayısıyla hissedilir kılabilir. Bu yüzden, tarihsel gelişimin öncelikli nedenleri dışsal etkiler arasında aranmamalıdır. Bu nedenlerin tümü geçmiş içinde bulunabilir. Bu nedenlerin kendileri toplumsal evrenin daha önceki evrelerini oluşturarak, bu tarihsel gelişimin bir parçası haline gelirler. Toplumsal hayatın güncel

olayları toplumun bugünkü durumundan değil, bu olayları tarihsel olarak önceleyen olaylardan kaynaklanır ve bu bakımdan da sosyolojik açıklamalar sadece bugünü geçmişe bağlamaktan ibaret olacaktır.

Geçmiş bugüne bağlamak, yeterli bir şey olarak görülebilir. Tarihin amacının olayları sıralarına göre birbirine bağlamak olduğu çokça söylenen bir şey değil mi zaten? Fakat, uygarlığın belirli bir zamanda eriştiği durumun nasıl olup da bu durumu izleyecek başka bir durumun nedenini teşkil ettiğini kavramak mümkün değildir. İnsanlığın art arda geçtiği safhalar birbirlerini doğurmamaktadır. Verili bir dönemde, hukuk, ekonomi ve siyaset gibi alanlarda gerçekleşen ilerlemelerin yeni yeni ilerlemeleri mümkün kıldığı anlaşılır bir şeydir, fakat bunlardan biri ötekini nasıl önbelirleyebilir? Gerçekleşen bir ilerleme bizim daha fazla ilerlememizi sağlayan bir kalkış noktası olabilir, fakat bizi daha fazla ilerlemeye kıskırtan asıl şey nedir? Bu noktada, ya kendi kendini tam bir şekilde gerçekleştirmek için ya da kendi mutluluğunu artırmak için insanlığı halihazırda elde edilmiş sonuçları sürekli aşmaya sevk eden belirli bir iç eğilimin varlığını kabul etmek durumunda kalacağız ve sosyolojinin amacı da bu eğilimin geliştiği süreci ortaya çıkarmak olacaktır. Fakat böyle bir hipotezin doğuracağı zorluklar yeniden ele alınmadan, bu gelişmeyi açıklayan bir yasa hiçbir durumda nedensel olamaz. Bir nedensellik ilişkisi ancak iki verili olgu arasında kurulur.

Fakat ilerlemenin nedeni olduğu varsayılan bu eğilim verili bir şey değildir. Bu eğilim sadece, kendisine atfedilen sonuçlar uyarınca oluşturulmuş zihinsel bir inşadır. Mevcut bir hareketi açıklamak için hareketin altında yattığını tasavvur ettiğimiz bir çeşit güdüleyici potansiyeli açığa çıkarmak gerekir. Fakat bir hareketin etken nedeni yalnızca başka bir hareket olabilir, bu çeşit bir potansiyel değil. Demek ki, bu hipotezi kabul ettiğimiz bir durumda, deneysel olarak vardığımız nokta, aralarında hiçbir nedensel bağlantı bulunmayan değişiklikler dizisidir. Bu durumda bir önceki durum bir sonraki durumu üretmez, bunlar arasındaki ilişki sadece kronolojik olabilir. Bu koşullar altında, herhangi bir bilimsel öngörünün ortaya çıkması olanaksızdır. Şeylerin birbirlerini şu ana kadar nasıl takip ettiklerinden bahsedebiliriz, fakat bunların hangi sırayla birbirlerini takip ettiklerini açıklayamayız; çünkü bu şeylerin bağlı olduklarını varsaydığımız neden bilimsel olarak açıklanmamıştır ve zaten bu bakış açısıyla bilimsel olarak açıklanması da mümkün değildir. Normalde, evrimin geçmişte hangi yönü izlediye bugün yine o yönü takip edeceğinin kabul edildiği doğrudur, fakat bu sadece bir varsayım olmaktan ibarettir. Şeylerin şimdiye kadar kendilerini yansıtmış biçimlerinin, bu eğilimin yeterince eksiksiz bir ifadesi olduğuna bizi ikna edecek bir şey yoktur. Bu bakımdan, şeylerin şimdiye kadar izlediği aşamalara bakarak hangi amaç uğrunda hareket ettiklerini kes-

tirmemiz mümkün değildir. Hatta bu eğilimin doğrusal bir biçimde hareket ettiğini varsaymamızın mantıksal bir dayanağı da yoktur.

Sosyologların kurduğu nedensel ilişkilerin sayısının oldukça sınırlı olmasının nedeni de işte budur. Aralarında Montesquieu'nün en çarpıcı örnek olduğu birkaç istisna dışında, felsefe tarihinin bizden önceki dönemlerinde, yalnızca, insanoğlunun ilerlediği genel yönün nasıl olduğu keşfedilmeye çalışılmış ve bunu yaparken de bu evrimin safhalarını herhangi bir eşzamanlı koşula bağlama arayışı içinde olunmamıştır. Toplumsal felsefeye kazandırdığı birçok şeye rağmen Comte'un sosyolojik problemi ortaya koyarken başvurduğu terimler öncekilerden farklı değildir. Sözgelimi, onun ünlü 'üç aşama yasasında', bu yasaya dair en ufak bir nedensel ilişkiye rastlanmaz. Böyle bir nedensel ilişkiye rastlansa bile bu ampiriktir ve zaten de ampirik olmak durumdadır. Comte'un yaptığı, insan soyunun geçmiş tarihine kısa bir göz atıştan ibarettir. Örneğin Comte, üç aşama yasasındaki üçüncü aşamayı son derece keyfi bir biçimde insanlığın nihai aşaması olarak görmüştür. Gelecekte başka bir aşamanın ortaya çıkmayacağını kim garanti edebilir? Spencer'ın sosyolojisini oluşturan yasası da Comte'ununki ile aynı mahiyetteymiş gibi görünmektedir. Günümüzde mutluluğu sanayi toplumu içinde aramakta olduğumuz doğru olsa bile, daha sonraki bir dönemde bu mutluluğu başka yerlerde aramayacağımızı kimse garanti ede-

mez. Bu yöntemin yaygınlık ve süreklilik kazanmasının nedeni toplumsal ortamın çoğu zaman ilerlemenin nedeni olarak değil de ilerlemeyi gerçekleştirmeyi sağlayacak araç olarak düşünülmesidir.

Öte yandan, toplumsal fenomenlerin yararlılık değeri veya bizim adlandırdığımız biçimiyle toplumsal fenomenlerin işlevi, yine bu ortamla ilişkisi bağlamında değerlendirilmelidir. Ortamın neden olduğu değişiklikler içinde, mevcut toplumsal ortamın durumuyla uyumlu olanların yararlı değişiklikler olduğu düşünülebilir, çünkü bu ortam kolektif varoluşun temel koşuludur. Yine bu bakış açısından, açtığımız bu anlayışın temel bir anlayış olduğuna inanıyoruz; çünkü bu anlayış tek başına, toplumsal fenomenlerin yararlılık özelliğinin keyfi etkenlere bağlı olmadan nasıl değiştiğini açıklamamızı sağlamaktadır. Harekete geçirici bir eğilim tek bir amaca sahip olabileceğine göre, toplumsal evrimin insanı ilerlemeye sevk eden bir çeşit 'vis a vergo' [yaşamsal dürtü] tarafından harekete geçirildiğinin tahayyül edildiği bir durumda, toplumsal fenomenlerin yararlılığını veya zararlılığını kestirebileceğimiz yalnızca bir tek referans noktası olabilir. Buradan da insanlığa tam olarak uyan tek bir toplumsal örgütlenme tipi olduğu veya olabileceği ve tarihteki farklı toplumların ise bu tek modelin birbirini takip eden yaklaşık örnekleri olduğu noktasına varılır. Böyle basit bir bakış açısının bugün toplum biçimlerinin çeşitliliği ve karmaşıklığı olgusuyla bağdaşmayacağını göstermeye gerek

yok. Öte yandan, kurumların uygunluğu ya da uygun olmayışları sadece bu kurumların verili bir ortamla ilişkileri bağlamında belirlendiğinde, bu ortamlar oldukça çeşitli olduğundan, çok çeşitli referans noktaları ve böylelikle de niteliksel olarak ayrı olan, ama her biri toplumsal ortamın doğasında yer alan çok çeşitli toplum tipleri var olabilir.

Bu bakımdan, burada ele aldığımız sorun toplum tiplerinin saptanmasına ilişkin sorunla sıkı bir bağlantı içerisindedir. Belirli toplum tiplerinin varlığı söz konusuysa bunun nedeni her şeyden önce, kolektif hayatın belirli bir çeşitlilik arz eden birtakım koşullara bağlı olmasıdır. Fakat, bunun tersine toplumsal olayların temel nedenleri geçmişte olsaydı, bütün halklar kendilerini önceleyen halkların basitçe uzantıları olmaktan ibaret olurlardı, ki böyle olunca da farklı toplumlar tek ve aynı bir gelişim çizgisinin farklı uğrakları haline gelmek suretiyle kendi tekilliklerini kaybederlerdi. Öte yandan, toplumsal ortamın yapılanması, toplumsal kümelerin bir araya geliş biçimleri tarafından şekillendirildiğinden; hatta toplumsal yapılanma ile kümelerin bir araya geliş biçimi eş anlamlı şeyler olduğundan; sosyolojik sınıflandırmanın temeli olarak belirlediğimiz özelliklerden daha temel özelliklerin bulunmayacağına dair elimizde kanıt var demektir.

Sonuç olarak, yöntemimize karşı gelmek maksadıyla, 'dışsal koşullar' ve 'dışsal ortam' gibi terimlere güvenmenin ve hayatın kaynaklarını halihazırda yaşamakta olanın

dışında aramanın ne derece haksız olacağını şimdi daha iyi anlıyoruz. Bunun tersine, belirtegeldiğimiz düşünceler, bizi, toplumsal fenomenlerin nedenlerinin toplumun içinde olduğu fikrine yönlendiriyor. Asıl karşı gelinmesi gereken teori, bireye bakarak buradan topluma varmaya çalışan, yani toplumsal varlığı kendisinden başka bir şeyle açıklamaya yönelmesi bakımından içsel olanı dışsal olandan çıkarsamaya çalışan ve aynı zamanda bütüne parçadan gelerek ulaşmaya yönelmesi bakımından da daha geniş olanı daha dar olandan çıkarsamaya çalışan teoridir. Bizim daha önce ortaya koyduğumuz ilkeler ise yaşayan canlıların kendiliğinden karakterini kabul etmekten uzaktır. Bu yüzden de bu (hatalı) ilkeler biyolojiye ve psikolojiye uygulanırsa bireysel hayatın toplumun değil de tamamen bireysel hayat çerçevesi içinde geliştiği fikrini kabul etmek gerekecektir.

#### IV

Ortaya koyduğumuz bu kurallardan, belirli bir toplum ve kolektif hayat anlayışı çıkmaktadır.

Bu noktada, bu sorun ile ilgili iki karşıt teoriden söz edebiliriz.

Hobbes ve Rousseau gibi bazı düşünürler için, birey ile toplum arasındaki süreklilikte bir kesinti söz konusudur. Yani, insanoğlu ortak hayata karşı dirençlidir ve bu hayata ancak zor yoluyla rıza gösterir. Toplumsal



amaçlar, basitçe, bireysel amaçların kesiştiği bir noktadan ibaret değildir. Bu yüzden, bireyi belirli toplumsal amaçlara göre davranmaya sevk etmek için, onun üzerinde belirli bir baskı kurmak gerekir ve bu baskının kurulması ve örgütlenmesi işi toplumun başlıca görevidir. Ne var ki, birey, insanlar âleminin tek ve biricik gerçekliği olarak kabul edildiğinden, bireyi sınırlayıp kapsamak amacıyla inşa edilmiş bu örgütlenme, ancak yapay bir şey olarak kavranabilir. Bu örgütlenmenin temeli doğaya dayanmaz, çünkü bu örgütlenmenin temel amacı bireyi toplum dışı sonuçlar üretecek davranışlardan alıkoymak ve onun üstünde bir tür şiddet uygulamaktır. Bu örgütlenme, insan yapımı bir şey, yani, insan elinin inşa ettiği bir makine ve bu tür tüm ürünler gibi insanlar böyle olmasını istedikleri için böyle olmuş bir şeydir. Bu bakımdan da bir istem sonucu ortaya çıkmış bu şeyi ancak başka bir istem dönüştürebilir. Halbuki ne Hobbes, ne de Rousseau, temel görevi birey üzerinde egemen olup ona baskı uygulamak olan bir makinenin yaratıcısının bizzat bireyin kendisi olduğunu kabul etmekten doğan çelişkinin farkına varmış gözüküyorlar. Belki de bu düşünürler, toplumsal sözleşme denilen aracı kullanarak bu çelişkiyi ustaca gözlerden uzak tutmanın bu çelişkiyi aşmak bakımından yeterli olduğunu düşünüyorlardır.

Doğal hukuk teorisyenlerinin, iktisatçıların ve daha yakın zamanlarda da Spencer'ın esinlenmiş olduğu fikir bunun tam karşıtı-

dır. Bu saydıklarımız için toplumsal hayat kendiliğinden, toplum ise doğal bir şeydir. Fakat onların topluma doğal olma özelliğini atfetmelerinin nedeni, toplumun özgül bir doğası olduğu fikrini kabul etmeleri değil, toplumun doğasının temelini bireyin doğasına dayandırmalarıdır. Tıpkı daha önce sözünü ettiğimiz Hobbes ve Rousseau gibi bunlar da toplumu ona özgü nedenlerce, kendi başına var olan bir 'şeyler' sistemi olarak görmezler. Fakat Hobbes ve Rousseau, toplumu, gerçeklikle hiçbir bağı olmayan ve deyim yerindeyse boşlukta sallanan uzlaşmacı bir anlaşma olarak görürken, bu düşünürler toplumun kuruluşunun insan ruhunun temel içgüdülerine dayandığını iddia etmişlerdir. Onlara göre, insan doğal olarak siyasal, ailevi ve dinsel hayata ve ticari ilişkilere vb. eğilimlidir ve toplumsal örgütlenme bu yüzden bu doğal eğilimlerden türemiştir. O zaman, toplumsal örgütlenmenin doğal olduğu bir noktada, onu güç kullanarak dayatmaya gerek yoktur. Bu toplumsal örgütlenmenin baskıyla hayata geçirilmeye çalışılması ise ya bu organizasyonun olması gerektiği gibi olmadığını ya da koşulların normal olmadığını gösterir. İlkesel olarak, bireysel güçlerin serbest bir şekilde gelişmelerini sağladığımızda, onların toplumsal olarak örgütlenmeleri beklenir.

Biz bu sözünü ettiğimiz iki öğretiyi de reddediyoruz.

Şüphesiz, baskının her toplumsal olgunun karakteristik özelliği olduğunu kabul et-

mekteyiz. Ne var ki, bu baskı, insanın içine düştüğü tuzakları ondan gizlemeye çalışan bir tür ustaca inşa edilmiş sistematikten kaynaklanmaz; daha ziyade bireyin, kendisine hükmeden ve önünde boyun eğmek zorunda olduğu bir güç karşısında bulunmasından kaynaklanır. Bu güç ise insan iradesinin kendisinin kurguladığı ve mevcut toplumsal gerçekliğe eklediği bir uzlaşmacı anlayışmadan türemez, aksine gerçekliğin bağrından doğar ve verili birtakım nedenlerin zorunlu ürünleri olarak ortaya çıkar. Bu yüzden bireyi, bu güce kendi istenci ile itaat etmeye yöneltmek için birtakım hileli yollara veya baskıya başvurmaya gerek yoktur. Bunun için, bireye kendi doğal bağımlılık durumunu ve bu bağımlılık durumundaki acizliğini hissettirmek yetecektir. Din vasıtasıyla, zaten birey kendisine bu durumu ya duygusal ya da sembolik bir tasavvur yoluyla hissettirir. Bilim yoluyla ise, bireye bu durumu fark ettirecek belirginlikte ve yeterlilikte bir nosyona ulaşılır. Toplumun birey üzerindeki üstünlüğü salt fiziksel olmayıp aynı zamanda düşünsel ve ahlaki olduğundan bu üstünlüğün eleştirel bir düşünceyle irdelenmesinin bir sakıncası yoktur; yeter ki bu irdeleme doğru bir şekilde yapılsın. Bu irdeleme, toplumsal varlığın, bireysel varlıktan daha zengin, daha karmaşık ve daha sürekli olduğunu insanoğluna öğretir ve bu suretle de insana zorunlu kılınan birtakım tabiyet durumu ve alışkanlıklar vasıtasıyla insanoğlunun içine yerleştirilmiş saygı ve bağlılık duy-

gularının anlaşılır birtakım nedenleri olduğunu gösterir.<sup>1</sup>

Bu yüzden, bizim toplumsal baskı anlayışımızı, Hobbes ve Machiavelli'nin teorilerinin bir devamı olmakla itham eden bir eleştiri son derece yüzeysel bir eleştiri olmakla kalır. Fakat aynı zamanda, bu filozofların aksine, toplumsal hayatın doğal bir oluşum olduğunu söylediğimizde de bunu toplumsal hayatın kökeninin birey doğasına uygun olduğu fikrine dayandırmayız. Bizim kabul edeceğimiz şey, daha çok toplumsal hayatın 'sui generis' bir doğadan türemesi ve onun, birey bilinçlerinin birbirleriyle birleşme süreci içerisine girdiği ve buradan da yeni bir varoluş biçimine doğru evrildiği özel bir işleyiş sürecinden kaynaklanması fikridir.<sup>2</sup> Bu yüzden, toplum-

---

1 Her tür baskının normal olmamasının nedeni de budur. Yalnızca herhangi bir toplumsal üstünlüğe, yani düşünsel ya da ahlaki bir üstünlüğe tekabül eden baskı, toplumsal baskı olarak ifade edilmeyi hak eder. Fakat, örneğin, bir bireyin öteki bireye daha güçlü veya daha zengin olmasından ötürü uyguladığı baskı, eğer bu üstünlükler onun toplumsal değerini ifade etmiyorsa, norm-dışı bir baskıdır ve sadece şiddet yolu ile sürdürülebilir.

2 Bizim teorimiz, doğal hukuk teorisinden de çok Hobbes'un teorisine karşıdır. Aslında, doğal hukuk teorisini destekleyenler için kolektif yaşam ancak bireyin doğasından çıkarsanabildiği ölçüde doğaldır. Bu noktada, sadece toplumsal örgütlenmenin en genel biçimleri, gerekirse bu doğadan çıkarsanabilir. Toplumsal örgütlenmenin daha ayrıntılı öğelerine gelince, bu öğeler psişik özelliklerin aşırı genelliğiyle ilişkilendirilemeyecek kadar onlardan uzaktır. Bu yüzden, bu ayrıntılı öğeler ile psişik öğeler arasında kurulabilecek bir bağ bu doğal hukuk teorisi ekolüne karşı olanlar kadar, onun destekçileri için de oldukça yapay bir bağ olacaktır. Bizim için, bunun tersine, hatta en tuhaf düzenlemeler de dahil olmak üzere her şey doğaldır, çünkü her şey toplumun doğasında yer almaktadır.

sal hayatın, kendisini bireye bir baskı görünümü içerisinde sunduğunu kabul ediyorsak, diğer filozoflar gibi biz de onun gerçekliğin kendiliğinden bir ürünü olduğunu kabul ediyoruz demektir. Bu birbiriyle çelişiyormuş gibi görünen iki öğeyi mantıksal olarak birbirine bağlayan düşünce, toplumsal hayatın kaynaklandığı gerçekliğin bireyi aşması düşüncesidir. Bu bakımdan, 'baskı' ve 'kendiliğindenlik' sözcüklerinin bizim terminolojimizdeki anlamıyla, bu sözcüklere Hobbes'un ve Spencer'in verdiği anlam birbirinden oldukça farklıdır.

Özetlersek, toplumsal olguları akılcı bir şekilde açıklamaya yönelik girişimlere karşı ya herhangi bir toplumsal disiplin fikrini ortadan kaldırdıklarına ya da bu fikri, ancak birtakım oyunlarla sürdürmeyi başardıklarına dair bazı eleştiriler gelmiştir. Fakat, tersine, bizim ortaya koyduğumuz kurallar ise, tüm ortak hayatın temel koşulunu disiplin ruhunda gören ve aynı zamanda disiplin ruhunda da bir mantık ve hakikat bulan bir sosyoloji anlayışının inşasını mümkün kılmaktadır.

## **ALTINCI BÖLÜM**

## **SOSYOLOJİK KANITLAMAYA İLİŞKİN KURALLAR**

Bir fenomenin, diğer başka bir fenomenin nedeni olduğunu göstermenin tek bir yolu vardır. O da önce, bu iki fenomenin aynı anda var oldukları ve aynı anda var olmadıkları durumları karşılaştırmak ve daha sonra da bu farklı durumlarda bu fenomenlerin gösterecekleri farklılıkları tespit etmek ve sonunda da bu farklılıkların bu iki fenomenin birbirlerine bağlı olduğunu kanıtlayıp kanıtlamadığını araştırmaktır. Fenomenler, gözlemcinin iradesiyle yapay bir şekilde üretiliyorsa, araştırmacının araştırmada kullandığı yöntem deneysel yöntemdir. Öte yandan, eğer olguların üretimi bizim kontrolümüzden bağımsız bir şeyse ve biz bu olguları kendi kendilerine ortaya çıktıkları biçimleriyle bir araya getiriyorsak, kullandığımız yöntem dolaylı deneysel ya da karşılaştırmalı yöntemdir.

Sosyolojik araştırmaların sadece nedensellik ilişkileri kurmaktan ibaret olduğunu; yani sosyolojik araştırmalarda bir fenomenin bir nedene bağlanması veya tersine bir nedenin de bir fenomenin yararlı sonuçlarına bağlanması gerektiğini görmüştük. Bununla birlikte, toplumsal fenomenler deneysel kon-

trolü işlevsiz kılma özelliğine sahip olduklarından karşılaştırmalı yöntem, sosyoloji için tek uygun yöntem olarak kalır. Comte'un bu karşılaştırmalı yöntemi, tek başına yetersiz görüp, onu tarihsel yöntem adını verdiği şeyle desteklemeye çalıştığı doğrudur ve bunun sebebi de Comte'un sosyolojik yasalara dönük sahip olduğu özel bir anlayışta aranmalıdır. Comte'a göre, sosyolojik yasalar, temel olarak kesin bir şekilde ortaya konulmuş nedensellik ilişkilerini değil, insanoğlunun evriminin genel yönünü ifade etmelidir. Bu yüzden bu yasalar birtakım karşılaştırmalar yoluyla keşfedilemezler. Bir toplumsal fenomenin farklı biçimlerini birbiriyle karşılaştırmanın mümkün olabilmesi için, bu fenomeni, ait olduğu zamandan yalıtarak düşünmek gerekmektedir. Fakat, insani gelişmeyi oluşturan fenomenleri bu şekilde parça parça ayırmakla işe başlarsak insani gelişmenin sırasını yeniden keşfetmek gibi gerçekleştirilmesi imkânsız bir görevle karşı karşıya kalırız. Nedenselliğe ulaşabilmek için, analizlerden yola çıkmaktansa, geniş sentezlemelerden yola çıkmak daha uygundur. Bu bağlamda, "fiziksel, düşünsel veya politik her eğilimde"<sup>1</sup> süregelen ilerlemeleri kavrayabilecek tarzda her iki fenomen dizisini bir araya getirip onları aynı sezış eylemi içinde birbirine bağlamak zorunlu olacaktır. Comte'un, tarihsel yöntem adını verdiği şeyin dayanağını da bu anlayış oluşturmaktadır; fakat Comte'un sosyoloji anlayışını reddettiği-

1 *Cours de philosophie positive*, IV, s. 328.



mizde bu anlayış Comte bağlamındaki anlamını yitirmiş olacaktır.

John Stuart Mill'in dolaylı olsa bile, deneysel yöntemin sosyolojiye uygulanamayacağına savunduğu doğrudur. Fakat Mill'in bu görüşünü itibar kaybına uğratan şey, onun sosyoloji için söylediği bu şeyin aynı zamanda biyolojik fenomenler ve hatta karmaşık fiziksel ve kimyasal veriler için de geçerli olduğunu düşünmesidir.<sup>1</sup> Halbuki bugün, kimyanın ve biyolojinin sadece deneysel yöntemle anlaşılacağı gerçeği apaçık ortadadır. Bu bakımdan, Mill'in sosyolojiye dönük eleştirilerinin sağlam bir temele dayanması için ortada bir neden yoktur. Sosyolojik fenomenleri diğer fenomenlerden ayıran yegâne şey, sosyolojik fenomenlerin daha fazla karmaşıklık taşımalarıdır. Bu fark ise, gerçekten de, deneysel akıl yürütmeye başvurmanın sosyolojide diğer bilimlere nazaran daha zor olacağını akıllara getirebilir, fakat burada bizi bunun tamamen imkânsız olduğunu düşünmeye iten hiçbir şey yoktur.

Üstelik, Mill'in teorisi kendi içerisinde tamamiyle tutarlı, fakat aynı zamanda bilimin bulgularıyla çelişki içerisindeki bir varsayıma dayanmaktadır. Aslında Mill, aynı sonucun her zaman aynı nedenden kaynaklanmayıp, kimi zaman bir nedenden, kimi zaman da başka bir nedenden kaynaklanabileceğini kabul etmektedir. Belirleyicilik gücünden soyundurulmuş böyle bir nedensel bağlantı an-

---

1 Bkz. J. S. Mill, *System of Logic*, 2. Cilt, 6. Kitap, 7. Bölüm, s. 476.

layışı, bilimsel çözümlerinin nüfuz edemeyeceği bir şey haline gelir; çünkü bu anlayış nedenler ve sonuçlar ilişkisini öyle karmaşıklaştırmaktadır ki, akıl bu konuda pusulasını şaşırarak durmaktadır. Eğer bir sonuç farklı nedenlerden türeyebiliyorsa, bu sonucu, farklı verili koşullarda nelerin ortaya çıkardığını bulabilmemiz için her ayrı durum için, yalıtılmış koşullarda yürütülmüş bir deneyin devreye girmesi gerekir ki, böyle yalıtılmış koşulların pratikte gerçekleşmesi özellikle sosyolojide mümkün değildir.

Fakat, nedenlerin çoğulluğuna dair bu aksiyom aslında nedensellik ilkesinin yadsınması anlamına gelir. Şüphesiz, eğer Mill'in söylediklerine hak verilip neden ve sonucun tamamen heterojen olduğuna ve onlar arasında herhangi bir mantıksal ilişkinin olmadığına inanılırsa, bir sonucun bazen bir nedenden bazen de başka bir nedenden kaynaklandığını kabul etmek, çelişkiye düşmek anlamına gelmez. Diyelim ki C'yi A'ya bağlayan ilişki salt kronolojik bir ilişkiyse bu ilişki, örneğin, C ile B arasındaki aynı türden bir ilişkiyi imkânsızlaştırmaz. Fakat, öte yandan, iki olgu arasındaki ilişkinin nedenselliği kavranabilir bir nedensellik ise bunlar arasındaki ilişkinin bu kadar esnek olmaması gerekir. Bu nedensel bağ, eşyanın doğasına uygun bir ilişkiyi içeriyorsa, aynı sonuç bu ilişkiyi yalnızca tek bir nedenle sürdürebilir; çünkü bu ilişki yalnızca tek bir mahiyete sahip olabilir. Nedensel bir ilişkinin kavranabilirliğini ise sadece filozoflar sorgulamıştır. Bir bilim ada-

mı için ise böyle bir sorunsal söz konusu değildir; çünkü böyle bir ilişkinin kavranabilirliğini bizzat bilim varsaymaktadır. Böyle olmasaydı, deneysel yöntem için oldukça önemli olan tümdengelim bilimdeki rolünü ve neden-sonuç arasındaki uyumun bilim için özsel olduğunu nasıl açıklayabilirdik? Daha önce sözünü ettiğimiz ve bir nedenlerin çoğulluğu durumunun gözlemlendiği iddia edilen ilişkiler için şunu söyleyebiliriz ki böyle bir durumun var olduğunu kanıtlayabilmek için, ya bu çokluğun sadece görüntüden ibaret olmadığına ya da sonucun dışsal bütünlüğünün gerçek bir nedenler çoğulluğunu gizlemediğinin gösterilmesi gerekir. Nitekim, gerçekte birden fazla olan ve bire indirgenmesi olanaksız nedenlerin tek bir neden gibi ele alındığı o kadar çok görülmüştür ki! John Stuart Mill, modern teorilerin, ısının; sürtünme, çarpma ve kimyasal etki vb. yollarla üretilmesinin bir ve aynı nedenden kaynaklandığını iddia ettiğini söylerken buna bir örnek vermektedir. Fakat, söz konusu olan sonuç olduğunda, bilim adamı bu konuda uzman olmayan kişilerin birbirine karıştırdığı şeyleri, birbirinden ayırmayı çoğunlukla başarmaktadır. Ortak kanıda, 'ateş basması' durumu tek bir patolojik varoluşu ifade eder. Fakat, bilim içinse her biri kendine has özelliklere sahip birçok ateş basması durumu vardır ve bu noktada, nedenlerin çoğulluğu sonuçların çoğulluğuna denk düşmektedir. Fakat, bu çok farklı türdeki hastalıkların hepsinin bazı ortak yönleri varsa, bunun nedeni,

aynı şekilde, bu hastalıkları doğuran nedenlerin de bazı ortak yönleri olmasıdır.

Karşılaştırmalı yöntemi sosyoloji için reddetmek ayrı bir önem taşımaktadır; çünkü sosyologların çoğu bu yönteme karşı çıkmamakla birlikte onun hâlâ büyük ölçüde etkisi altındadırlar. Örneğin çoğunlukla, suçun birçok farklı nedenden türediği ve bunun aynı zamanda intihar, ceza vs. olgular için de geçerli olduğu iddia edilir. Deneysel yöntemi bu varsayımın icra edersek, hatırı sayılır sayıda alakasız olguyu bir araya getirmiş oluruz; çünkü bu durumda nedenselliğin açık yasalarını ve belirgin ilişkilerini asla elde edememiştir. Böyle bir durumda, yapabileceğimiz tek şey, iyi tanımlanmamış bir sonucu, nedenler olduğu iddia edilen bir karışık ve amorf olgular grubuyla ilintilendirmekten öteye gidemez. Bu yüzden, karşılaştırmalı yöntemi bilimsel bir şekilde kullanmak istiyorsak, şu önermeyi karşılaştırmaların temeli olarak almamız gerekecek: Aynı sonuca her zaman aynı neden yol açar. Bu durumda, şimdiye kadar sözünü ettiğimiz şeyleri, yukarıda verdiğimiz ilkeye uygun bir şekilde, yeniden gözden geçirmemiz gerekirse şunları söyleyebiliriz ki, eğer intihar olgusu birden fazla nedene dayanıyorsa, bu birden fazla intihar türü olduğu anlamına gelir. Aynı şey, suç olgusu için de geçerlidir. Öte yandan ceza olgusuna gelince, cezanın da farklı nedenlerle açıklanabileceğine inanmışsak bunun nedeni, cezayı önceleyen ve aynı sonucu doğuran öğelerdeki ortak yönü kavrayamamış olmamızdır.<sup>1</sup>

1 *Division du travail social*, s. 87.

## II

Fakat, her ne kadar karşılaştırmalı yöntemin çeşitli işlemleri sosyolojiye uygulanabilir özellikte olsa da bu işlemlerin her biri eşit düzeyde kanıtlayıcı güce sahip değildir.

'Artıklar' yöntemi diye anılan yöntem, deneysel akıl yürütmenin bir biçimini oluşturmakla birlikte, toplumsal fenomenler üzerine bir çalışma yürütmek açısından herhangi bir özel faydaya sahip değildir. Bu yöntem, önemli sayıda yasanın zaten bilindiğini varsaydığından, sadece oldukça gelişkin bilimlerde faydalı olabilir. Üstelik, toplumsal gerçeklik, herhangi bir verili durumda, biri dışında nedenlerin bütün sonuçlarını ayıklayamayacağımız kadar karmaşık olduğundan, bu yöntemi uygulamak güçleşir.

Aynı nedenden ötürü, çakışma yönteminin de farklılık yönteminin de sosyolojide uygulanması pek kolay değildir. Bu yöntemler, karşılaştırılan durumların yalnızca bir noktada çakışıp, bir noktada farklılaşabileceklerini varsaymaktadırlar. Şüphesiz, hiçbir bilim, şimdiye kadar, bir çakışmanın ya da bir farklılaşmanın sadece tek bir özellik için geçerli olduğunu tamamıyla reddedilemez tarzda saptayabilen deneyleri ortaya koyabilmiş değildir. Bizim halihazırda bildiğimizin dışında bir sonuçla aynı zamanda ve aynı tarzda çakışan veya farklılaşan başka bir ön durumun var olmadığından asla emin olamayız. Bütün tesadüfi öğelerin toptan ayıklanması asla gerçekleştirilemeyecek bir idealdir. Fakat aslın-

da, fizik, kimya ve hatta biyoloji bilimlerinde bu ideale birçok kez, neredeyse kanıtlamanın pratikte yeterli sayılacağı düzeyde yaklaşılmıştır. Fakat toplumsal fenomenlerin son derece karmaşık olmasından ve herhangi yapay bir deney yürütmenin mümkün olmamasından dolayı, sosyolojide bu düzeye yaklaşmak hiç de kolay değildir. Aynı toplum içinde ortaya çıkan bütün olguları veya tarih içinde birbirini izleyen bütün fenomenleri elden geçirebilecek bir çalışma yürütmek pek mümkün olmayacağından, iki halkın sadece bir nokta dışında bütün bakımlardan birbirlerine çakıştığından veya birbirinden farklılaştığından asla emin olamayız. En az bir fenomenin gözümüzden kaçması ihtimali, bizim bu fenomenlerin tekini bile ihmal etmememiz olasılığında çok daha yüksektir. Sonuç olarak, böyle bir kanıtlama yöntemi, neredeyse hiçbir bilimsel değeri olmayan tahminler üretmenin ötesine geçemez.

Fakat, eşzamanlı değişmeler yöntemi söz konusu olduğunda durum tamamen farklıdır. Bu yöntemin kanıtlama amacıyla kullanılabilmesi için, bizim karşılaştırmada kullandığımız değişikliklerin dışında kalan değişikliklerin tamamen dışlanması zorunlu değildir. İki fenomenin değerlerinin uğradığı değişimlerde görülen paralelliğin, yeterince değişiklik gösteren, yeterli sayıdaki durum üzerinde saptanması halinde, bu, bu iki fenomen arasında bir ilişkinin var olduğunu göstermek için tek başına yeterli olabilir.

Bu yöntem, geçerliliğini, nedensel ilişkiye,

daha önce sözünü ettiğimiz yöntemlerin aksine, dışarıdan değil içeriden yaklaşmasından alır. Bu yöntem, iki olgu arasında herhangi bir içsel bağın bulunup bulunmadığını kanıtlamadan, bu iki olgunun dışsal olarak birbirlerine eşlik ettiğini veya birbirlerini dışladıklarını<sup>1</sup> vurgulayan yöntemlerden farklıdır. Aksine, bu yöntem bize, olguların hiç değilse nicel görünüşleri bakımından birbirleriyle sürekli bir biçimde bağlantılı olup olmadığını göstermeye çalışır. Bu noktada, bu bağlantı, tek başına bu iki olgunun birbirine uzak olmadığını göstermeye yeter. Bir fenomenin gelişim biçimi, o fenomenin mahiyetini ifade etmektedir. İki ayrı gelişmenin birbiriyle çakışması için, bu iki gelişmenin açığa vurdukları mahiyetlerinin de birbirleriyle çakışması zorunludur. Bu bakımdan, iki fenomen arasındaki sürekli eşzamanlılık, öteki, karşılaştırma dışındaki fenomenlerin durumu ne olursa olsun, tek başına bir yasa oluşturmak için yeterlidir. Bu yüzden, bu yöntemin bulgularını çürütebilmek için, bu yöntemin çakışma veya farklılaşma yöntemlerinin uygulanabildiği birkaç durumda uygulanamamasını göstermek yeterli olmayacaktır; tersi bir durum, çakışma veya farklılaşma yöntemlerine sosyolojide aslında sahip olmadıkları bir gücü atfetmek anlamına gelecektir. İki fenomen, düzenli bir biçimde birlikte değiştiklerinde, fenomenlerden biri, diğeri olmadan da aynı varlığını sürdürüyor olsa bile, bu iki fenomen

---

1 Farklılık yönteminde, nedenin olmayışı sonucun varlığını imkânsızlaştırır.

arasında bir ilişkinin var olduğu gerçeği bundan etkilenmez. Çünkü, böyle bir durumda, nedenin, aynı sonucu üretmesi, karşı bir başka neden tarafından engellenmiş olabilir veya neden daha önce gözlemlendiği biçiminden farklı bir biçime bürünmüş bir vaziyette sonucu etkilemiş olabilir. Şüphesiz, olguları sürekli yeniden gözden geçirmeye gerek vardır, fakat düzenli olarak gösterilebilen bir kanıtlamanın sonuçlarını, aksi bir örnek çıkması durumunda çöpe atmanın da hiçbir anlamı yoktur. Bu yöntemle saptanan yasaların kendilerini her zaman nedensellik ilişkisi biçiminde sunmadıkları doğrudur. Eşzamanlılık her zaman, bir olgunun diğerinin nedeni olması dolayısıyla ortaya çıkmaz; bazen iki olgunun aynı nedenin sonuçları olması ya da iki olgu arasına giren başka bir olgunun bu olgulardan birinin nedeni, birinin de sonucu olarak ortaya çıkması, iki olgu arasındaki bir eşzamanlılığı meydana getirebilir. Bu yüzden, bu yöntem vasıtasıyla elde edilen bulguların, öncelikle bir yoruma tabi tutulmaları gerekir. Fakat, hangi deneysel yöntem saptanılan olguların zihin tarafından işlenmesini gerektirmeksizin bu iki olgu arasındaki nedensellik ilişkisinin mekanik olarak kurulmasını sağlayabilir? Burada her yöntem için temel olan şey, zihinde bu olguların işlenmesi sürecinin yöntemsel olarak yürütülmesi ilkesidir. Peki, ama bu yöntemsel süreç nasıl işleyecek? Öncelikle, tümdengelimın yardımıyla, olgulardan birinin ötekini üretmeye nasıl muktedir olduğu gösterilecektir ve daha sonra da bu



tümdengelimden elde edilen sonuçlar birtakım deneyler yoluyla, yani yeni baştan yapılmış karşılaştırmalar yoluyla doğrulanacaktır. Eğer, tümdengelim mümkün olduğu açığa çıkarıldıysa ve bu tümdengelimden elde edilen sonuçlar başarıyla doğrulandıysa, kanıtlamanın tam olarak gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Fakat eğer bunun tersine, bu olgular arasında herhangi bir doğrudan bağlantının varlığına dair bir şey görülemiyorsa, yani böyle bir bağlantının olduğuna dair hipotez, ortaya çıkan yasalarla çelişiyorsa, bu iki olgunun aynı zamanda ortaya çıkmasına yol açan veya bu iki olgu arasına giren başka bir olgunun var olduğunu düşünerek, bunları bulmaya gayret etmeliyiz. Örneğin, intihar eğiliminin eğitim düzeyine göre doğru orantılı olarak değiştiği kesinlikle tam olarak saptanabilir. Fakat, buradan, eğitimin nasıl olup da intihara neden olduğunu anlayamayız; çünkü böyle bir açıklama yapmak psikolojinin yasalarıyla çelişmek anlamına gelir. Eğitim, özellikle de başlangıç bilgilerinin aktarılmasını içeren eğitim, bilincimizin sadece en yüzeysel alanlarına nüfuz edebilir; fakat bunun tersine kendimizi koruma içgüdüğü bizim en temel eğilimlerimizden birisi olarak üzerimizde derin bir etkiye sahiptir. Bu yüzden, böyle bir eğilim, eğitim gibi benliğimize oldukça uzak ve üzerimizde zayıf bir etkiye sahip bir fenomenden ciddi bir şekilde etkilenemez. Bu yüzden, eğitim düzeyinin ve de intihar eğiliminin artmasının başka bir ortak nedeni olup olmadığını araştırmamız gerek-

mektedir. Bu ortak neden, aynı anda hem bilgi edinme arzusunu hem de intihar eğilimini kışkırtan dinsel gelenekçiliğin zayıflaması olgusudur.

Fakat eşzamanlı değişimler yöntemini sosyolojik araştırmaların başlıca aracı haline getiren başka bir neden daha vardır. Eğer, karşılaştırılacak olgular sayıca çok fazla değilse, diğer yöntemleri, koşullar onlar için çok uygun olsa bile, faydalı bir biçimde işler kılmak oldukça zordur. Örneğin, sadece tek bir bakımdan birbirine benzeyen veya birbirinden farklılaşan iki toplumu bulmanın mümkün olmadığı bir durumda, en azından iki olgunun birbirine eşlik ettiğini veya birbirlerini karşılıklı olarak dışladıklarını saptamak mümkündür. Fakat, buna dayalı bir açıklamanın bilimsel bir değere sahip olabilmesi için, bu açıklamanın geçerliliğinin birçok kez doğrulanması gerekir; yani bütün olguların gözden geçirilmiş olduğundan emin olmalıyız. Fakat, böylesine kapsayıcı bir araştırma mümkün olmadığı gibi, bu şekilde biriken olguların sayıca çok fazla olmaları onların tümünün yeterli eksiksizlikte saptanmasını engeller. Burada bazı temel olma özelliğini taşıyan ve halihazırda bildiklerimizle çelişen olguları gözden kaçırma riskiyle karşı karşıya kalmanın yanı sıra, bir de bilmekte olduğumuz olguları gerçekten de tam olarak bildiğimizden asla emin olamayız. Aslında, sosyologların akıl yürütmelerini çoğu kez güvensiz kılan şey, onların çakışma veya farklılaşma yöntemlerini ve özellikle de ilkini kul-

lanmayı tercih etmelerinden ötürü belgeler arasında bir seçim yapıp onlara eleştirel bakmaktansa, bu belgeleri sadece biriktirmeye daha fazla eğilimli olmalarıdır. Örneğin, bu yüzden, sosyologlar, seyyahların kafa karıştırıcı ve üstünkörü gözlemleri ile tarihin net bilgiler veren belgelerine aynı derecede güvenirler. Bu şekilde yapılan karşılaştırmalara bakarak, tek bir olgunun bile bunları çürütebileceğini ve bu kanıtlamanın dayandığı olguların bile her zaman güvenilir olmayacağını düşünmekten kendimizi alamıyoruz.

Eşzamanlı değişimler yöntemi ise bizi olguların böylesine eksik sıralamalarını veya yüzeysel gözlemlerini yapmaya zorlamaz. İki fenomenin, belirli durumlarda beraber değiştiğini kanıtladığımız zaman, bir yasaya ulaşmış olduğumuza kesin gözüyle bakabiliriz. Bu yöntemde, belgelerin sayıca çok fazla olmasına gerek olmadığından, belgeler arasından bir seçim yapılabilir ve dahası bu yüzden, bunları kullanmakta olan sosyolog bunları yakından inceleme fırsatı bulur. Örneğin, böylelikle, sosyolog, inançları, eylemleri, âdetleri ve hukuki kuralları, yazılı ve kayıtlı bir biçimde somutlanmış olan toplumları, tümevarımlarının başlıca dayanağı olarak seçebilir ve zaten de böyle yapmak zorundadır. Şüphesiz, bu durumda, sosyolog, bir etnograf tarafından sağlanan bilgileri küçümsemeyecektir. (Hiçbir olgu bir bilim adamı tarafından küçümsenemez.) Fakat, burada asıl sorun bu bilgileri layık oldukları yerde konumlandırmaaktır. Bu bilgileri araştırmanın merkezine

yerleştirmektense onları tarih biliminden aktarılan bilgileri desteklemek üzere kullanmak ya da en azından onları tarih bilimine başvuru olarak doğrulamak daha doğru olacaktır. Bu yüzden, sosyolog, yalnızca karşılaştırmalarının alanını sınırlamak için daha fazla ihtiyatlı olmakla kalmayacak, onları daha eleştirel bir biçimde ele alacaktır; çünkü bunu yapınca daha dar bir olgu kategorisine bağlanmış olacağından, onları daha dikkatli bir şekilde kontrol etme fırsatını bulacaktır. şüphesiz, sosyoloğun bu noktada tarihçinin yaptığı işi tekrarlamak zorunda olduğu düşünölmemelidir; o kullandığı bilgiyi edilgen bir şekilde derleyip onu olduğu gibi kabullenemez.

Sosyolojinin ancak tek bir deneysel yöntemden yararlanıyor olmasından ötürü, diğer bilimlere göre daha aşağı bir konumda olduğunu düşünmek de yanlış olacaktır. Çünkü, bu handikapın aslında, karşılaştırma yapmak için kendiliğinden erişilebilir bir özelliğe sahip olan bir çeşitliliğin var olduğu gerçeği göz önüne alındığında, telafi edildiği söylenebilir. Öyle ki, böyle bir çeşitliliğe doğanın başka bir alanında rastlanamaz. Örneğin, organizmanın varlığını sürdürdüğu zaman boyunca uğradığı değişimler sayıca çok fazla değildir ve hatta sayıca son derece azdır. Organizmanın hayatını sonlandırmaksızın yapay bir şekilde oluşturulan değişimlerinse kapsamı oldukça dardır. Daha kayda değer değişimlerin, zoolojik evrimin akışı içinde gerçekleştiği doğrudur; fakat bu değişimlerin bıraktığı izler oldukça az olmakla birlikte, bu izleri ayırt etmek de zaten

epey zor olacaktır. Toplumsal hayat ise, tam tersine, kolektif varoluş içinde ortaya çıkan diğer dönüşümlerle paralellik içinde olan, kesin-tisiz bir dönüşümler dizisinde oluşur. Üstelik, toplumsalın alanında, yalnızca toplumsal hayatın bugüne ilişkin dönüşümleriyle ilgili değil, aynı zamanda bugün soyu tükenmiş bulunan halkların son zamanlarına kadar geçirmiş olduğu dönüşümlerle ilgili bulgulara da rahatlıkla erişilebilir. Bütün boşluklarına rağmen, insanlık tarihi hayvan türlerinin tarihinden daha net ve daha eksiksizdir. Dahası, toplumsal fenomenlerin toplumun bütününde sayıca fazla olması bir zenginlik yaratmaktadır ve aynı zamanda bu fenomenler aynı toplum içinde bölgelere, mesleklere ve dinsel inançlara göre farklı farklı biçimler alırlar. Bu fenomenlere örnek olarak, suç, intihar, doğum, evlilik, tasarruf gibi olguları gösterebiliriz. Bu farklı ortamların yarattığı koşullarla birlikte ortaya çıkan çeşitlilikte bu olgu kategorilerinin her biri için, tarihsel evrimin ortaya çıkardıklarının dışında başka bir değişim dizisi daha ortaya çıkmaktadır. Bu yüzden, sosyolog deneysel araştırmanın bütün yöntemlerini aynı etkililikte kullanamıyorsa, diğer bütün yöntemleri dışlamak suretiyle kullanacağı tek yöntem son derece verimli sonuçlara gebe olabilir. Bunun nedeni ise sosyoloğun bu tek yöntemi kullanırken yararlanabileceği kaynakların kıyas kabul etmez derecede elverişli olmasıdır.

Fakat bu yöntem, bu olumlu sonuçları ancak sıkı bir şekilde uygulandığında ortaya çıkarabilir. Çoğu kez yapıldığı gibi, yalıtılmış

koşullarda oluşturulan durumlarda, olguların hipoteze uygun olarak değiştiğini az ya da çok örnekle göstermekle yetindiğimizde herhangi bir şeyi kanıtlamış olmayız. Bu münferit ve kısmi sonuçlardan yola çıkarak genel birtakım sonuçlara ulaşmak mümkün değildir. Bir önermeyi örneklemek onu kanıtlamak anlamına gelmez. Yapılması gereken şey, bir fenomendeki yalıtılmış ortamda gözlemlenen değişimleri değil, -nitelikleri mümkün olduğunca sürekli bir karşılıklı ilişki içinde bulunan ve aynı zamanda yeterli uzunluktaki bir aralığı kapsayan- sistematik bir biçimde inşa edilmiş değişimler dizisini karşılaştırmaktır. Çünkü, bir fenomenin uğradığı değişimler, bunlar ancak bu fenomenin verili birtakım koşullar altında nasıl geliştiğini ifade ettiği zaman bir yasanın oluşturulmasında dayanak olma işlevini sergileyebilir. Bunun olabilmesi için de değişimler arasındaki art ardalıkla buna paralel olan doğal evrimin değişik aşamaları arasındaki art ardalığın aynı nitelikte olması gerekir. Üstelik, bu değişimlerin temsil ettiği evrimin nasıl bir yöne sahip olduğunu şüpheye mahal vermeyecek bir netlikle gösterebilmek için bu evrimin sonucunda olduğu düşünülen gelişim sürecinin yeterince devamlılık arz etmesi gerekir.

### III

Bu değişim dizilerinin biçimlendirilme tarzı duruma göre farklılaşabilir. Bu diziler, durumun gerektirdiği biçimde, hem tek ve öz-

gün bir toplumdan (hem aynı türe ait farklı toplumlardan) hem de ayrı ayrı birçok toplum türüne dahil olan farklı toplumlardan olguları içerebilir. Eğer, incelediğimiz olgular yaygın olma mahiyetindelerse ve bu olgular hakkında yeterince kapsamlı ve çeşitli istatistiksel veri varsa, sadece tek ve özgün bir toplumdaki olgunun bu değişim dizisini tek başına oluşturması mümkün olabilir. Örneğin, intihar fenomenini bölgelere, sınıflara, kırsal ya da kentsel ortamlara, cinsiyete, yaşa, medeni duruma vb.'ye göre gösterdiği değişimleri karşılaştırarak intihar eğilimini ifade eden bir çizgiyi bulabilir, intihar olgusu hakkında araştırmaları tek bir ülkenin kapsamının dışına çıkarmadan da birtakım yasalar elde edebiliriz. Fakat, buradan elde ettiğimiz sonuçları aynı tür içinde başka halklar üzerinde yaptığımız gözlemlerden elde edilen sonuçlara bakarak teyit etmek daha tercihe değer bir durum olacaktır. Üstelik, ancak ve ancak bir yerden bir yere değişen ve aynı zamanda toplumda büyük bir yaygınlık kazanmış toplumsal eğilimleri inceliyorsak, ülke içi birtakım karşılaştırmalar yapmakla yetinebiliriz. Eğer, bunun tersine, ülkenin bütününde aynı biçimini koruyan ve ülkenin her yerinde aynı şekilde işleyen ve sadece zamana bağlı olarak değişiklik gösteren bir kurum, bir ahlaki kural veya yerleşik bir âdet söz konusuysa, kendimizi tek bir halkla sınırlandırmamız mümkün olmayacaktır. Bu duruma rağmen, araştırmamızı tek bir halkla sınırlandırmakta ısrar edersek elimizde kanıt olarak sadece bir çift

paralel eğri kalır ki, bu eğriler söz konusu fenomenin sadece tek ve özgün bir toplumdaki tarihsel gelişimini ifade edebilirler. Şüphesiz, tek bu paralellik bile, eğer bir sürekliliğe sahipse, tek başına önemli bir bulgu olma özelliğini taşır, ama asla tek başına bir kanıt teşkil etmez.

Aynı türe dahil farklı halkları göz önüne aldığımızda ise kapsamlı bir karşılaştırma alanına sahip olmuş oluruz. Böyle bir durumda, öncelikle bir halkın tarihini öteki halkların tarihiyle karşılaştırabilir ve bu toplumları ayrı ayrı ele alarak aynı fenomenin zaman içinde aynı koşullara bağlı olarak değişiklik gösterip göstermediğini görebiliriz. Daha sonraki aşamada ise, bu fenomenlerin uğradıkları değişimler arasında birtakım karşılaştırmalar yapabiliriz. Örneğin, bu suretle, belirli bir olgunun en yüksek gelişme noktasına eriştiği anda, çeşitli toplumlarda aldığı biçimi belirleyebiliriz. Fakat, toplumlar aynı tip içine dahil olsalar bile belirli özgüllüklere sahip olacaklarından bu biçim her toplumda aynı olmayacaktır; bu daha önce belirlenen biçimden ne kadar sapıldığı toplumdaki topluma değişecektir. Böylelikle, toplumların her birinde ve aynı zaman diliminde var olduğu düşünülen koşulların yarattığı biçimlerle karşılaştırılabilecek başka bir değişim dizisi daha elde edilmiş olur. Örneğin, bu yola başvurarak, Roma, Atina ve Sparta kentlerinin tarihine bakmak suretiyle ataerkil ailenin geçirdiği evrim izlendikten sonra, ataerkil ailenin her bir kentte erişmiş olduğu en yüksek



gelişme derecesine bakılarak bu kentleri sınıflandırmak mümkün olabilir. Böylelikle de, araştırmanın ilk safhasında tespit edilen, ataerkil ailenin bağlı olduğu toplumsal ortamın durumuyla ilişkili biçimde, bu kentlerin bir gelişme çizgisi içinde sıralanıp sıralanamayacağına bakılabilir.

Fakat, bu yöntemin tek başına yeterli olması biraz zor olabilir, çünkü bu yöntem, ancak, söz konusu halklar var olduğu müddetçe vücut bulmuş fenomenlere uygulanabilir. Ne var ki bir toplum kendine ait örgütlenmesini kendi kendisine yaratamaz; toplumlar örgütlenmelerinin bir kısmını hazır bir biçimde kendisinden önceki toplumlardan alırlar. Bu yüzden, yeni bir topluma aktarılan şeyler onun kendi tarihsel gelişiminin ürünü olmayabilir ve dolayısıyla da bu aktarılan şeyleri bu toplumun ait olduğu türün sınırları dışına çıkmadan açıklamamız mümkün değildir. Aksi takdirde, sadece, bu toplumsal örgütlenmenin geçmişten aktarılan temelini üzerine inşa edilen ve bu temeli de dönüştüren öğeler ele alınabilir. Fakat, toplumsal hiyerarşide yukarılara doğru gidildikçe, geçmişten aktarılan özelliklere eklenen öğeler önemsizleşmeye başlar. Üstelik bu her ilerlemeye için özelliklerden birisidir. Bu bakımdan, aile hukukuna, mülkiyet hukukuna, ahlaka, tarihimizin başından beri dahil ettiğimiz öğelerin, geçmişten bize kalan öğelerle karşılaştırıldığında daha az olduğu ve aynı zamanda daha az bir öneme haiz olduğu söylenebilir. Öyleyse, bu yeni öğelerin eklenmesiyle ortaya

çıkan yenilikleri anlayabilmemiz için öncelikle, bu öğelerin kökünde yer alan daha temel fenomenleri incelememiz gerekir. Çok daha geniş karşılaştırmaların yardımını almadan bu fenomenlerin üzerinde bir çalışma yürütemeyeceğimiz de gerçektir. Ailenin, evliliğin, mülkiyetin vs. bugünkü durumunu açıklayabilecek bir konumda olabilmek için bu saydığımız bütün kurumların kökeninin ne olduğunu ve onların hangi temel öğelerden oluştuğunu bilmemiz gerekir. Tüm bu hususlara, Avrupa'nın büyük toplumlarının karşılaştırmalı tarihi ışık tutamaz. Bu hususları anlayabilmemiz için tarihte daha da gerilere gitmemiz gerekecektir.

Yani, belirli bir türe ait bir toplumsal kurum hakkında bir açıklama getirebilmek için, hem bu kurumun aynı türe ait toplumlarda aldığı, hem de daha önceki toplum türlerinde aldığı farklı biçimleri karşılaştırmak gerekecektir. Örneğin, aile kurumunu ele alıyorsak, öncelikle bu kurumun var olmuş en basit tipini saptamalıyız ki onun gittikçe daha karmaşık bir yapıya sahip olduğu gelişim sürecini adım adım takip edebilelim. Genetik yöntem olarak adlandırılacak bu yöntem, uygulanması halinde bize fenomenin analizini ve sentezini verebilecektir. Çünkü, bu yöntem, bir yandan bir fenomeni oluşturan öğelerin birbirlerine nasıl eklenediklerini ortaya çıkarmak suretiyle bu öğelerin tek tek neler olduğunu bize gösterirken, bir yandan da geniş karşılaştırma alanı sayesinde bizi fenomenin oluşumunu ve onu

oluşturan öğelerin birleşiminin koşullarını saptayabileceğimiz daha elverişli bir konuma yerleştirecektir. Tüm bunlardan şu çıkıyor ki, karmaşık bir toplumsal olguyu açıklayabilmemiz için bu olgunun gelişiminin bütününe tüm toplum türleri için ayrı ayrı incelememiz gerekmektedir. Bu bakımdan, sadece betimsel olmaktan çıkıp, olguları açıklamaya çalıştığı müddetçe karşılaştırmalı sosyoloji, sosyolojinin özel bir dalı değil onun bizzat kendisidir.

Bu kapsamı geniş karşılaştırmaların uygulanış süreci içerisinde, çoğu kez, elde edeceğimiz sonuçları yanlışlayabilecek hatalar yapılabilir. Bazen toplumsal olayların ilerleme yönünü kestirebilmek için her toplumun çöküşünde ortaya çıkan bir şey ile, bu toplum türlerinden hemen sonra gelen başka bir toplum türünün henüz başlangıç aşamasında ortaya çıkan bir şey karşılaştırılıyor olabilir. Böyle bir işlem gerçekleştiğinde, örneğin, dinsel inançların ve gelenekselciliğin zayıflamasının, halkların yaşam sürecinde bir geçiş fenomeni olarak ortaya çıktığı düşünülebilir. Çünkü, bu işlem uyarınca görülmüştür ki, bu fenomen kendisini toplumların yok olmadan hemen önceki son evresinde göstermektedir ve yeni bir evrim aşamasına gelinir gelinmez de, yani yeni bir toplum türü oluşur oluşmaz da, bu fenomen hemen ortadan kaybolmaktadır. Ne var ki, böyle bir yöntemi işletmekle, tamamen başka bir nedenin sonucu olan bir şeyi ilerlemenin sabit ve zorunlu bir uğrağı olarak görme gibi bir

tehlikeyle karşı karşıya kalınır. Aslında, genç bir toplumun içinde bulunduğu durum, yerini aldığı toplumun son aşamasında ulaştığı durumun basitçe devamından ibaret değildir. Daha ziyade, genç bir topluma özgü bir durum, bu toplumu kendisinden önceki halkların deneyimlerinin ürünlerini benimsemekten ve kullanmaktan alıkoyan gençlik halinin kendisine has özellikleri sonucunda ortaya çıkar. Buna benzer bir biçimde, nasıl çocukların anne babalarından aldıkları özellikler ve eğilimler onların yaşamlarının çok sonraki aşamalarında önemli bir rol oynamaya başlıyorsa, benzer bir şekilde genç toplumlar da önceki toplumlardan aldıkları özellikleri, varlıklarının sonraki aşamalarında daha somut bir şekilde hayata geçirirler. Bu bağlamda, her halkın tarihinin henüz başlarında görülen gelenekselciliğe dönüş hali, gelenekselciliğin çözülüşü fenomeninin bir geçiş dönemi ögesi olmasından değil, her genç toplumun içinde bulunduğu özel koşullardan kaynaklanır. Bu noktada, demek ki, bu karşılaştırmanın bir kanıt niteliği kazanabilmesi için bizi yanlış sonuçlar çıkarmaya iten yaş etkeninin bertaraf edilmesi gerekir. Bunu yapmak için, karşılaştırılan toplumların hepsini de aynı gelişim safhası içinde ele almak gerekir. Bu yüzden, bir toplumsal fenomenin evrilme yönü hakkında bir fikir edinebilmek için birbirleriyle karşılaştırılması gereken şeyler, bu fenomenin bir toplum türünün 'gençlik' döneminde kazanmış olduğu özellikler ile aynı fenomenin bu top-

lumu izleyen diđer toplum tűrlerinin gençlik dűneminde kazanmıř olduđu özelliklerdir. Bir fenomenin bir ařamadan diđerine geçildiđinde daha az, daha çok veya aynı derecede yođunluk göstermesine göre onun ilerlemekte mi, gerilemekte mi, yoksa yerinde saymakta mı olduđuna karar verilecektir.

## SONUÇ

Özetlersek, sosyolojik yöntemin özelliklerini şöyle sıralayabiliriz:

İlk olarak, sosyolojinin her türlü felsefeden bağımsız olduğunu söyleyebiliriz. Sosyoloji, büyük felsefi öğretilerden doğmuş olduğundan, belirli bir sisteme dayanma eğilimi içinde olmuş ve dolayısıyla da ancak bu sistem ile kendini ifade edebilmiştir. Bu yüzden, sosyolojinin kendisini sadece sosyoloji olarak var etmekle yetinmesi gerekirken o sırasıyla, pozitivist, evrimci ve spiritüalist olarak kendini nitelmiştir. Hatta, sosyolojiyi natüralist olarak nitelermekte bile tereddüt ediyoruz; tabii eğer natüralist sözcüğünden toplumsal olguların doğal olarak açıklanabilir oldukları kastedilmiyorsa. Fakat, bu durumda bile sosyolojiye böyle bir sıfat atfetmek belki biraz gereksiz olacaktır, çünkü bu sıfat sosyolojinin bilimsel bir çalışma içinde olduğunu ve mistik bir şey olmadığını ima etmektedir. Fakat, aynı zamanda, eğer bu natüralist sözcüğüne şeylerin özüyle ilişkili doktrinel bir anlam yüklenmediyse, yani örneğin eğer bu sözcük sosyolojinin diğer kozmik kuvvetlere indirgenbilir olduğunu kastediyorsa, o zaman onu kayıtsız şartsız reddetmemiz icap edecektir.

Sosyolojinin, metafizikçileri bölen varsayımlar arasında bir taraf tutmaya ihtiyacı yoktur. Aynı zamanda, onun determinizmden ziyade, özgür iradeyi onaylamak zorunda olması gibi bir durum da söz konusu değildir. Sosyolojiden, savunması beklenen tek şey, nedensellik ilkesinin toplumsal olgulara uygulanabilir olduğunu iddia eden ilkedir. Bu ilke, sosyoloji tarafından akılcı bir zorunluluk olarak değil, ampirik bir önerme ve meşru bir tümevarımın ürünü olarak ortaya koyulmuştur. Nedensellik ilkesi, doğanın öteki alanları tarafından doğrulandığından ve kabul edilirliğini fiziksel ve kimyasal dünyadan biyolojik dünyaya, biyolojik dünyadan da psikolojik dünyaya kadar genişlettiğinden, onun aynı şekilde toplumsal dünya için de geçerli olduğu söylenebilir. Bugün şunu da ekleyebiliriz ki, bu önerme temel alınarak yürütülen bir araştırma, bu durumu doğrulama eğilimindedir. Fakat bu suretle, nedensel bağlantının doğasının her türlü olumsuzluğu dışlayıp dışlamadığı sorunu çözülmüş olmaz.

Kaldı ki, sosyolojinin felsefeden bu şekilde bağımsızlaşması, felsefenin de çıkarına olacaktır. Çünkü sosyolog, filozofluk elbisesini üstünden tamamen çıkarmadıkça, toplumsal meseleleri en genel açılardan ele alacak, yani onlara evrendeki şeylere en fazla benzedikleri noktadan bakacaktır. Bu noktada, bu şekilde kavranan bir sosyoloji, her ne kadar felsefeyi merak uyandırıcı bazı olgularla somutlaştırmaya yarayabilirse de, onu yeni görüşlerle zenginleştiremez; çünkü böyle bir sosyoloji,

felsefenin temel konusu içinde herhangi yeni bir şeye işaret edemez. Fakat gerçekten de, diğer bilgi alanlarının bazı temel olguları toplumsalın alanında da görülmekteyse, bu görünüm bizim bu olguları daha iyi anlamamızı sağlayacak birtakım özgül biçimler altında gerçekleşecektir. Bu özgül biçimler, bizim bu olguları daha iyi anlamamızı sağlar, çünkü bu biçimler bu olguların en yüksek ifadeleridirler. Fakat bu olguları, bu görünüm altında kavrayabilmek için, genellemeler yapmaktan kaçınıp, olguların ayrıntılı inceleme işine girişmeliyiz. Bu bakımdan, sosyoloji ancak daha da fazla uzmanlaştığı müddetçe felsefi akıl yürütmenin üzerine özgün bir şeyler koyabilir. Zaten bu çalışmayla ortaya koyduklarımızın, tür, organ, işlev, sağlıklılık, hastalık, neden ve kesinlik gibi temel birtakım nosyonların tamamen yeni bir perspektif altında nasıl inceleneceğine dair şimdiden bir içgörü sağladığı söylenebilir. Zaten, birleşme fikri gibi, sadece psikolojinin değil bütün bir felsefenin temelini oluşturabilecek bir fikri tüm yönleriyle vurgulama görevini yüklenen de sosyoloji bilimi değil midir?

Bizim yöntemimiz, pratik öğretiler karşısında da aynı bağımsızlığın var olmasını mümkün kılar ve aslında bunu gerektirir. Bu bakımdan sosyoloji, bu kelimelere yüklenen anlamlar düşünüldüğünde, ne bireyci, ne komünist ne de sosyalisttir. İlkesel olarak, sosyoloji, bilimsel herhangi bir değer taşıdığına inanmadığı bu teorileri önemsemeyecektir; çünkü bu teoriler toplumsal olguları doğru-



dan ifade etmek değil onları yeniden biçimlendirmek eğilimindedir. Sosyoloji, bu teorilere ilgi gösterse bile, bunu, bu teoriler, toplumdaki mevcut ihtiyaçları açığa çıkararak toplumsal gerçekliği anlamaya yardım ettikleri ölçüde yapacaktır. Buna rağmen, bu, sosyolojinin pratik sorunlarla asla ilgilenmemesi gerektiğini salık verdiğimiz anlamına gelmez. Aksine, görülmüştür ki, sosyolojiyi pratik bir sonuç çıkaracak bir biçimde yönlendirmek bizim değişmez uğraşımız olmuştur. Sosyolog, bu pratik sorunlarla, araştırmasının sonunda mutlaka karşılaşmak durumunda olacaktır. Fakat, hem bu sorunlar kendilerini araştırmanın son safhasına kadar gstermeyeceklerinden hem de bu sorunların, tutkulardan değil de olgulardan kaynaklanmasından trr, kendilerini sosyoloğa sunuş biçimlerinin kendilerini kitlelere sunuş biçimlerinden tamamen farklı olacağı öngörülebilir. Üstelik, sosyologların bu sorunlar karşısında üreteceği çözümler her ne kadar eksik olma olumsuzluğunu taşısalar da bu çözümler birtakım çıkar gruplarının eğilimleriyle de tam bir ahenk içinde olmayacaklardır. Bu bakış açısından, sosyolojinin rolünün aynı zamanda, bizi toplumdaki bütün taraflaşmalardan uzak tutmayı içerdiğini de söyleyebiliriz. Bu ise, bir öğretiyi diğerinin karşısına çıkararak değil, bu sorunlar karşısında aklın özel bir tutum almasını sağlayarak gerçekleştirilebilir. Bu zel tutumu da, akla, olgularla doğrudan ilişki kurmak suretiyle ancak bilimin kendisi kazandırabilir. Gerçekten ne türde olursa olsun,

tarihsel kurumların hem zorunlu hem de geçici mahiyetlerini, aynı zamanda da direnç güçlerini ve sonsuz değişebilirliklerini göstererek saygıyla fakat fetişizme kapılmadan nasıl ele alabileceğimizi bize yalnızca sosyoloji öğretebilir.

Sosyolojik yöntemin özellikleriyle ilgili söyleyebileceğimiz ikinci şey, onun nesnel olduğudur. Bu yönüme, toplumsal olguların şeyler olduğu ve onların şeyler olarak ele alınması fikri tamamıyla hâkimdir. Şüphesiz, aynı ilke, az da olsa farklı bir biçimde Comte'un ve Spencer'ın öğretilerinde de görülebilir. Fakat, bu büyük düşünürler bu ilkeyi teorik olarak formüle etmekle yetinmişler ve pratiğe geçirememişlerdir. Fakat bu ilkenin ölü bir belge olarak kalmaması için onu ortaya atmak yetmez. Aynı zamanda, bu ilkeyi tüm bir disiplinin temeli kılmak gerekir. Ancak böylelikle bu fikir, araştırmacıya araştırmasına başladığı andan itibaren sirayet edebilir ve araştırmanın her işleminde adım adım ona eşlik edebilir. Biz kendimizi böyle bir disiplinin inşa edilmesine adanmış buluyoruz. Sosyoloğun, olguların kendileriyle karşı karşıya kalabilmeleri için olgular hakkında sahip olduğu önceden tasarlanmış nosyonları bir kenara nasıl atması gerektiğini, bu olgulara en nesnel nitelikleri vasıtasıyla nasıl nüfuz etmesi gerektiğini; onları normal veya patolojik diye sınıflandırmanın araçlarını bulurken onlara nasıl başvuracağını ve nihayet olguları hem açıklarken hem de kanıtlarken aynı ilkeden nasıl ilham alması gerektiğini

göstermiştik. Şeylerin arasında olduğumuz farkına vardığımız andan itibaren onları fayda ve çıkar kaygısıyla veya başka bir akıl yürütmeye açıklamanın hayalini kurmayız ve şu bu nedenlerle, şu bu sonuçlar arasındaki çizginin nerede olduğunu kolayca anlarız. Şey, ancak başka bir şey tarafından doğrulanabilecek bir kuvvettir. Bu bakımdan, toplumsal olguları açıklayabilmemiz için, bu olguları üretme yetisine sahip kuvvetleri araştırmamız gerekir. Böyle bakıldığında, farklılaşan sadece açıklamalar değildir; açıklamaların nasıl kanıtlanacağı da farklılaşır ve işin aslı bu kanıtlama ihtiyacı ancak böyle bakıldığında hissedilebilir. Sosyolojik fenomenler, şeyler değil de, fikirlerin sadece nesneleşmiş sistemleri olsalardı onları açıklamak, onları kendi mantıksal düzenleri içinde yeniden düşünmekten ibaret olacak, bu bakımdan da bu açıklama ancak kendi çapında bir kanıt olabilecek ve bu durumda da bu açıklamaları en çok birkaç örnekle doğrulama ihtiyacı ortaya çıkabilecekti. Fakat aksine, toplumsal fenomenler şeyler olduklarından, sadece yöntemsel bir deney onların sırlarını açığa çıkarabilir.

Fakat, bizim toplumsal olguları, şeyler olarak ele almamız demek, onları toplumsal şeyler olarak ele almamız demektir. Bu noktada yöntemimizin üçüncü özelliği olarak onun sosyolojiye özgü olmasını gösterebiliriz. Çoğu zaman düşünülmüştür ki, toplumsal fenomenler, aşırı karmaşık olmalarından ötürü, ya bilime karşı bir direnç gösterirler ya da ancak

temeldeki organik veya psişik öğelerine indirgendikleri takdirde bilimin bir parçası olabilirler. Bunun tersine, biz, bu fenomenlerin, onlara ait özgül nitelikler bir kenara atılmadan da bilimsel olarak incelenmelerinin mümkün olduğunu göstermeye çalıştık. Hatta, biz, toplumsal fenomenleri karakterize eden 'sui generis' gayri-maddiliği, zaten daha karmaşık olan psikolojinin gayri-maddiliğiyle ilişkilendirmeyi reddettik. Bu bakımdan, aynı zamanda, İtalyan ekolünün yaptığı gibi, bu fenomenleri, organize maddenin genel özellikleri içinde eritmekten kendimizi men ettik. Toplumsal bir olgunun ancak başka bir toplumsal olguyla açıklanabileceğini gösterdik ve aynı zamanda iç toplumsal ortamın içinde kolektif evrimin temel itici gücünün ne olduğunu saptamak suretiyle böyle bir açıklamanın mümkün olduğunu sergilemeye çalıştık. Bu bakımdan, sosyoloji, başka bilimlerin eklentisi değildir. Sosyoloji, ayrı ve özerk bir bilimdir. Toplumsal gerçekliğin kendine has bir doğaya sahip olduğu fikrini benimsemek o kadar özseldir ki sosyoloğu toplumsal olguları anlayacak bir konuma ancak sosyolojik kültür taşıyabilir.

Sosyolojik kültürün ilerlemesinin sağlanmasının sosyolojide atılabilecek önemli adımlardan biri olduğunu düşünüyoruz. Şüphesiz, bir bilim henüz yaratılma süreci içerisindeyken, bu bilimi inşa etmek için, inşa edilmiş süreçlerini halihazırda tamamlamış bazı bilimlere ait modellere göndermelerde bulunmak durumunda kalınacaktır. Keza, bu bilimlerde tamamen hazır olan bir deneyimler

hazinesi vardır ki bu hazineden istifade etmemek saçma olacaktır. Fakat, şu da bir gerçektir ki, bir bilim kendi bağımsız statüsünü kazanmadan, kuruluş sürecini tamamlayamaz. Şöyle ki, bir bilimin varlığının bir anlamı olabilmesi için, kendisine konu olarak, başka bilimlerin üzerinde çalışmadığı bir olgular kategorisini seçmesi gerekir. Çünkü, aynı nosyonların farklı doğaya sahip şeylere bire bir uyması olanaksızdır.

Sosyolojik yöntemin temel kuralları bunlardan ibaretmiş gibi gözüküyor.

Bu kurallar bütününe, şu anda yerleşik biçimde kullanılmakta olan yöntemle karşılaştırıldığında, gereksiz yere karmaşıklaştırılmış olduğu düşünülebilir. Sosyoloji, şimdiye kadar kendisini bu disipline adanmış insanlardan genel kültürden veya felsefi kültürden başka bir şey talep etmemiş bulunduğundan, tüm bu önlemler manzumesinin fazla işgüzarca oluşturulmuş olduğu düşünülebilir. Fakat, şurası bir gerçek ki, böyle bir yöntemin uygulanması, sosyolojik konulara olan yaygın ilginin daha da artmasını beraberinde getirmeyecektir. Sosyoloji disiplinine dahil olmanın önkoşulu olarak, herkesin, belirli bir 'şeyler' kategorisine uygulamaya çalıştığı kavramlardan vazgeçmesini ve bu şeyleri yeni bir çaba ile anlamaya çalışmasını istediğimizde, bu koşulu yerine getirmeye istekli olan insanların sayısının fazla olacağını umamayız. Fakat zaten bizim amacımız da sosyolojik konulara olan ilgiyi çoğaltmak değildir. Tam tersine, biz, sosyolojinin dünyevi başarılar alanının-

dan çekilmesinin ve tüm diğer bilimlerde olduğu gibi belirli uzmanlık gerektirmesinin zamanının geldiğine inanıyoruz. Bu, sosyolojinin belki popülerite akımından kaybettiklerini itibar ve otorite bakımından telafi edebilir. Çünkü sosyoloji partizanca mücadelelerin içine sıkıştığı ve halk arasında yapılandan belki daha mantıklı bir şekilde toplumdaki yaygınlaşmış fikirleri işlemekle yetindiği ve sonuç olarak da herhangi bir uzmanlık gerektirmediği müddetçe tutkuları dizginlemeye, önyargılara set çekmeye yetecek kadar yüksek sesle konuşma hakkına sahip olamayacaktır. Muhakkak ki, sosyolojinin böyle etkin bir rol oynayacağı vakit henüz gelmemiştir. Bizim yapmamız gereken şey, sosyolojiyi böyle bir rol oynayabilecek konuma taşımak olacaktır.

Émile Durkheim 1895'te yazdığı *Sosyolojik Yöntemin Kuralları* adlı yapıtında, toplumu inceleyip yorumlayacak bir "bilim" in yöntemini belirlemeye çalışır; Comte ve Spencer gibi düşünürlerin, toplumu "hazır önkavramlar" la anlama yöntemlerini eleştirir. Durkheim'e göre, bir "toplumbilim kurma" nın ön koşulu da gerçekliği sınıflandırarak, geçerli bilimsel yasaları bulmak ve toplumsal gerçekliğin iç doğasını, karakteristik yönlerini yansıtan kavramsal bir dizge oluşturmaktır.

*Sosyolojik Yöntemin Kuralları: Bilim olma yolundaki toplum çözümlemesinin sorunları.*

ISBN 975-8688-88-X



9 789758 688883



000 TL  
000 TL