

Yayın Geliş Tarihi: 01.04.2024
Yayına Kabul Tarihi: 12.06.2024
Online Yayın Tarihi: 15.09.2024
<http://dx.doi.org/10.16953/deusosbil.1462799>

Dokuz Eylül Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi
Cilt: 26, Sayı: 3, Yıl: 2024, Sayfa: 1316-1338
E-ISSN: 1308-0911

Araştırma Makalesi

ÉMİLE DURKHEIM'IN POLEMİK REPERTUARI: TOPLUMSALLIĞIN NELİĞİ VE AHLAKIN KÖKENİ SORUNU

Emre ÖZTÜRK*

Öz¹

Émile Durkheim, bilim olarak sosyoloji ülküsünün en önemli mimarlarından birisidir. O, sosyolojide “olguların dili”yle konuşmayı ilkeleştiren önemli figürler arasındadır. Ancak tüm bu “nesnel”, “olgusal” ve “ilmi” görüntüsüne rağmen, Durkheim aynı zamanda iyi bir polemikçidir. Durkheim’ın metinlerinde sadece olgusal gözlemlere ilişkin genellemeler yer almaz. Durkheim, aynı zamanda agresif, tartışmacı, nüktedan ve eleştirel kimliğiyle öne çıkan iyi bir yorumcu ve “metin yazarı”dır. Özellikle toplumsallık, ahlak, anomi ve sosyalizm gibi konularda Durkheim’ın bu yönü daha baskın bir biçimde tespit edilebilmektedir. Bu makalede Durkheim’ın polemik repertuarı, toplumsallık ve ahlak konusu üzerinden yansıtılmaktadır. Her iki tema, Durkheim’ın sosyoloji projesinin en belirleyici direkleri olduğundan, Durkheim’ın polemik repertuarında geniş bir yer tutar. Durkheim’ın toplumsallığın neliğini ve ahlakın kökenini delillendirme girişiminde bir olgusal tanımlama yüzeyi bir de polemik mütalaa düzeyi bulunur. Bu anlamda makalenin amacı, Durkheim’ın en belirleyici çalışma odaklarından biri olan toplumsallık ve ahlak konularında, eksik kaldığı, güçlükle savaştığı, düşünce ikliminin aksaklıklarını sergilediği, satır aralarında gizlenen polemikçi tavrı gündeme getirmektir. Bu yönüyle makale, Durkheim’ı farklı biçimlerde yeniden tartışmaya açmak ve onun polemik yönlerini farklı veçheleriyle daha anlaşılır kılmaya gayesindedir.

Anahtar Kelimeler: Émile Durkheim, Sosyoloji, Toplumsallığın Neliği, Ahlakın Kökeni, Durkheim’ın Polemik Repertuarı.

Bu makale için önerilen kaynak gösterimi (APA 6. Sürüm):

Öztürk, E. (2024). Émile Durkheim’ın polemik repertuarı: Toplumsallığın neliği ve ahlakın kökeni sorunu. *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 26 (3), 1316-1338.

* Doç. Dr., İzmir Bakırçay Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, ozemreozturk@gmail.com, Orcid: 0000-0002-4635-5005

¹Çalışma etik kurul kararı gerektirmemektedir.

ÉMILE DURKHEIM'S POLEMIC REPERTOIRE: THE PROBLEM OF THE ESSENCE OF SOCIALITY AND THE ORIGIN OF MORALITY

Abstract

Émile Durkheim is one of the most important architects of the ideal of sociology as a science. He is among the important figures in sociology who adopted the principle of speaking in the "language of facts". However, despite all this "objective", "factual" and "scientific" appearance, Durkheim is also a good polemicist. Durkheim's texts do not contain only generalizations about factual observations. Durkheim is also a good commentator and "text writer" who stands out with his aggressive, argumentative, witty and critical identity. This aspect of Durkheim can be detected more dominantly, especially on issues such as sociality, morality, anomie and socialism. In this article, Durkheim's polemical repertoire is reflected on the subject of sociality and morality. Since both themes are the most defining pillars of Durkheim's sociological project, they occupy a wideplace in Durkheim's polemical repertoire. In Durkheim's attempt to prove the essence of sociality and the origin of morality, there is a surface of factual demonstration and a level of polemical consideration. In this sense, the aim of the article is to bring to the agenda the polemical attitude hidden between the lines, where Durkheim was incomplete, struggled with difficulty, and exhibited the flaws in his thought climate, on the issues of sociality and morality, which were one of his most decisive focus of work. In this respect, the article aims to reopen Durkheim for discussion in different ways and to make his polemical aspects more understandable from different aspects.

Keywords: *Émile Durkheim, Sociology, The Essence Of Sociality, The Origin Of Morality, Durkheim's Polemical Repertoire.*

GİRİŞ

Emile Durkheim, sosyolojiyi inşa eden kurucu isimler arasında belirleyici bir yere sahiptir. Disiplinin sınırlarını ve yönünü tayin etmedeki ustalığının yanında, iyi bir felsefeci, kalemi güçlü bir yazar, argümantatif bir eleştirmen, aynı zamanda bir ahlak sosyoloğu, eğitim, ekonomi, din ve hukuk gibi toplumsal kurumlar üzerine oldukça duyarlı bir araştırmacı, kendi çağını gözlemleyen temkinli bir modernist ve gerçekten de sanıldığı aksine çok iyi bir polemikçi idi. Bu yönüyle Durkheim, layıkıyla okunması, ele alınması ve değerlendirilmesi güç bir yazardır. Zira çoğu zaman ona yönelik aşinalık, ona hakkını teslim etmeyi zorlaştıran bir körlükle el ele gitmiştir. Oscar Wilde'in pek yerinde deyişiyle, "insanın, sevdiği birine haksızlık etmemesi çok zor" (Wilde, 2008, s. 41). Bir yazarı anlamaya çalışmak, gerçekten ilgimizi çeken ve sevdiğiniz birini anlatmaya ve aktarmaya çalışmak, ona duyduğumuz aşırı ihtimam yüzünden daima bir kusur içerir. Çıtayı belirleyen biziz aslında. Düşünür, yazar ya da sanatçı, o denli yüce ve haşmetli ki, ona yaklaşmayı

her daim biraz daha uzaklaştıran bizleriz. Onu kafese almanın yetkisine sahip olma güdüsüyle bezeli kavrayış güvenimiz, aynı zamanda onu daima elimizden kaçırın tutkuyla yarışır. Onu, bize ait, bizce dile dökülen bir oluşa takdim ederken, aynı zamanda gizemli ve açıklanamayan yanımız haline dönüştürürüz. Durkheim, bu nedenle zorlu ve kolay, açık ve kapalı, berrak ve karanlık gibi zıtlıkların birleşim noktası oldu. Sosyolojisine yayılan düalizm, adeta onun yorumlanma teşebbüslerinde de baskın hale geldi. Farklı okuyucular, farklı önceliklerle onda çeşitli ayrıcalıklar sezdi. “Durkheim’in mirası nesiller boyu sosyal bilimciler tarafından çarpıcı biçimde farklı şekillerde alımlanmıştır. Her bir alımlama, Durkheim’in çalışmalarının, kritik evrelerinin, içsel kriz ve çözümlerinin, elde ettiği başarıların bir okumasına bağlıdır” (Alexander, 1989, s. 175). Sözelimi, “sol” tarafından statükonun muhafazakâr bir savunucusu, anti-işlevselciler nazarından işlevselciliğin ana belirleyeni, tarihselcilerin gözünden toy bir doğrusal evrimci olarak değerlendirilmiştir. Öznelci sosyolojiler ise Durkheim’da, her zaman materyalist olmasa da, en azından toplumsal indirgemeciliğin rahatsız edici bir türünü görme eğiliminde olmuşlardır. Hümanistler için Durkheim Deccal, mikro sosyoloji yanlıları için ise makronun en somutlaşmış hali olarak konumlanmıştır (Collins, 1988, s. 107). Bir yazar olarak Durkheim da “ikili” bir görüntü sunar. Bir yanıyla Durkheim, kendinden çok emin, ince işçilikle olguların dilini konuşan, bilimsel sosyoloji prensiplerinden şaşmayan, adeta toplumu inceleyen bir doğa bilimci edasıyla karşımızda belirir, ama satır aralarında başka bir Durkheim daha baskındır. Muarızlarıyla (bu bazen Kant, Rousseau, Marx, Mill, Spencer, Hobbes gibi doğrudan ismi zikredilen düşünürler olabiliyorken, bazen karşımıza “sosyalistler”, “bireyciler”, “faydacılar”, “sözleşmeciler”, “evrimciler” gibi genelleştirilmiş bir kitle olarak da çıkabiliyor) bir dövüş halinde olan, nüktedan, tartışmacı, bazen ivedi genellemelerle özensiz duran, tonunu ve dilini sertleştirmekten geri kalmayan bir polemikçi izlenimi verir. Durkheim’in kendi düşünce dünyasını inşa etme sürecinde merkeze aldığı belirleyici konularda, güçlükleri aşma tarzında bu polemikçi tavrını sıkça kullandığını gözlemlemek mümkündür. Bu anlamda Durkheim’ı anlamanın ve onun engin sosyolojik dünyasına dahil olmanın en verimli stratejilerinden biri de, “bilim insanı Durkheim”dan ya da Randall Collins’in tabiriyle (1988, s. 107), “Bay Sosyoloji”den çok, yazar Durkheim’ı, yani kimi zaman daha agresif, tartışmacı ve eleştirel kimliğiyle öne çıkan “metin yazarı”nı keşfedebilmektir. Metin yazarı olarak Durkheim oldukça güçlü ve inatçı bir kişilik olarak karşımıza çıkar. Bir konu onun için ne denli önem kazanırsa Durkheim o mecranın güçlüklerinde farklı strateji ve mühimmatlarla mücadele etmeye o denli razı gelir. Özellikle toplumsallık ve ahlak konularında polemikçi Durkheim’in daha yaygın biçimde gözlemlenebildiği söylenebilir. Toplumsallık ve ahlak söz konusu olduğunda, ilmî üslup tedbirini elden bırakmayan

Durkheim'in kimi zaman sert, kimi zaman totolojik ve hatta kimi zaman dogmatik bir dille okuyucusuna seslendiği görülür. Toplumsallık ve ahlak konusu, Durkheim'in sosyoloji projesinin en belirleyici direkleri olduğu kadar en hassas mimarisini de oluşturur. Bu nedenle her iki tema, Durkheim'in polemik repertuarında geniş bir yer tutar. Bu anlamda, makalenin amacı, Durkheim'in en belirleyici çalışma odaklarından biri olan toplumsallık ve ahlâk konularında, eksik kaldığı, güçlkle savaştığı, düşünce ikliminin aksaklıklarını sergilediği, satır aralarında gizlenen polemikçi tavrı gündeme getirmektir. Bu kapsamda Durkheim'in "toplumsallık nedir?" ve "ahlakın kökeni nedir?" sorularına yanıt verme girişimini ele alacağız. Bunu yaparken "metinlerarası bir diyalog" kavrayışıyla Durkheim'in farklı dönemlerde kaleme aldığı metinlerdeki tartışma dinamiğinin izini, onun çelişkiler gösterdiği, fikir değişikliklerine yöneldiği, şerhler düştüğü ve yeni açılımlar ilave ettiği düğüm noktaları üzerinden süreceğiz. Bu yönüyle makale, aynı zamanda, toplumsallık ve ahlak konusu üzerinden Durkheim'in verimli ve yaratıcı yönlerini sergileme çabası olarak da okunabilir.

DURKHEIM'DA TOPLUM VE TOPLUMSALLIĞIN NELİĞİ SORUNU

Toplum ve insan ilişkisi, düşünce tarihinin en belirleyici konularından biri olmuştur. Sosyolojinin "özgül bir konu alanı olarak" toplumsallığı keşfi ise, Auguste Comte'un çalışmalarında belirgin hale gelir. Onun toplumsal fenomenler üzerine kurulu sosyolojisi belli türde bir fenomen kategorisini, diğer bilimlerin incelemelerinden ayırıyordu. Durkheim, aynı olgu kategorisine biçim vererek onu daha sanatsal bir "şey" statüsüne yükseltti. Durkheim'in toplumsallığı ele alış tarzı yeni bir kavrayış getirdi. Artık toplumsal olan bir madde, maddileşen bir kolektif temsil vardır. Toplumsallık, Durkheim'in elinde bir bedene bürünür. Tinsel karakterini üzerinden atamayan, biçimlendiren, toplumsal eylemlere zorunluluk ve normatiflik kazandıran, uygulayıcıları tarafından somutlaştırılarak görünür kılınan reel bir alana dönüşür.

Durkheim, toplumun neliğini somutlaştırmak adına, öncelikle, kendi sosyolojik kabulleri açısından son derece ehemmiyet atfettiği kilit bir soruyla yüzleşir: "bir ve aynı anda, hem kendimize hem de başkalarına ait oluşumuz nasıl olanaklıdır?" (Durkheim, 1973, s. 152) ya da başka bir deyişle, "tek seferde ve aynı anda nasıl tamamen kendimize ve başkalarına ait olabiliriz?" (Durkheim, 2016b, s. 165). Pek çok düşünürde ve farklı disiplinlerin araştırmacılarında "bir ve aynı anda hem kendimize hem de başkasına ait oluşumuz" konusuna ilişkin değerlendirme ve incelemeler bulmak mümkün, ancak Durkheim nazarında sosyoloji (kendi sosyolojisi), bu soruya yanıt verebilecek en güçlü disiplindir. Durkheim problemin çözümünde pek uzağa gitmez ve kendi temsillerini geliştirmede etkisini gizlemediği

René Descartes'a bir anıştırma ile düalistik bir perspektif sunar. Descartesçı beden-ruh ikiliği, Durkheim'ın ellerinde birey ve toplum, bireysel bilinç ve kolektif bilinç, bireysel çıkarlar ve toplumsal çıkarlar düalizmine evrilir. Bu anlamda Durkheim, bedensel yanı bireysel bilinç ve çıkarlarla, ruhsal yanı toplumsal ya da kolektif bilinç ve çıkarla ilişkilendirir. Ne var ki, Durkheim'ın bu güçlüğü aşmak adına başvurduğu düalizm “birey ve toplum ilişkisi için doyurucu olmayan” (Habermas, 2001, s. 484) bir açıklama sunar. Dahası, bu yüzleşme, onun tehlikeli ancak bir o kadar da verimli bir polemik üretmesine yol açar.

Durkheim'a göre insanda iki varlık vardır: “Birincisi, temeli bedende olan ve eylem alanı bu gerçekle kesin bir şekilde sınırlanmış olan bireysel varlık; ikincisi ise, içimizde gözlem vasıtasıyla bilinebilir olan entelektüel ve ahlaki alanda en yüksek gerçekliği temsil eden toplumsal varlıktır” (Durkheim, 2018b, s. 24). Bir başka ifadeyle, “bizim her birimizde iki bilinç vardır: Biri, teker teker her birimize özgü olan ve bireyler olarak niteliğimizi belirleyen durumları içerir; öteki bilinç ise tüm toplum için ortaklaşa olan durumları içerir. Birincisi yalnızca bizim bireysel kişiliğimizi simgeler ve oluşturur; ikincisi ise ortak tipi ve dolayısıyla o tipin varlık nedeni olan toplumu simgeler” (Durkheim, 2018a, s. 137). Bu düalite Durkheim için ne analitik ne de kategoriktir, doğrudan “insan doğasının yapısal düalitesidir. Her çağda, insan bu düalitenin son derece farkında olmuştur. Aslında, insan her yerde kendisini iki radikal heterojen varlıktan oluşmuş olarak tasavvur etmiştir” (Durkheim, 2016b, s. 162). Buna uygun olarak, “faaliyetlerimiz gibi zekâmız da iki farklı şekilde ortaya çıkar: bir tarafta duyular ve duyumsal eğilimler; diğer tarafta, kavramsal düşünce ve ahlaki faaliyetler. Kendimizin bu her iki parçası da varlığımızın ayrı kutuplarını temsil eder ve bu kutuplar birbirinden çok az ayrıdır; ancak birbirinin tersidir. Duyumsal iştahımız kesinlikle egoisttir: bireyselliğimize sahiptir ve yalnızca bu bile onun amacıdır. Açlığımızı, susuzluğumuzu ve diğerlerini başka bir eğilimi işe karıştırmadan tatmin ettiğimizde, yalnızca kendimizi tatmin etmiş oluruz. [Kavramsal düşünce] ve ahlaki faaliyetler ise aksine uydukları davranış kurallarının evrenselleştirilebilir oldukları gerçeği ile ayırt edilirler. Bu yüzden, tanım olarak, kişisel olmayan amaçlar güderler” (Durkheim, 2016b, s. 163). Durkheim bu ikiliğin toplumsal yaşamda iki ayrık veya parçalı bir halde, tam toplumsallık veya tam bireysellik ile hareket edilebileceği bir bölünmeye dönüşmeyeceğini düşünür; “Mutlak egoizm, mutlak alturizm gibi, gerçekte asla elde edilemeyecek ideal bir sınırdır” (Durkheim, 2016b, s. 166). Bireyin hem bireysel yönü hem de toplumsal yönü olan bir varlık olduğunu düşünmek, onun bunları bir arada tek bir bütünde birleştirerek yaşayan ve bu ikiliği çoğu zaman duyumsamadan eyleyen bir varlık olduğu gerçeğini değiştirmez. Ancak bu “birliktelik” ve “sentez” fikri aslında bir yanılısamadır. Durkheim'da bireyi oluşturan toplumsal “töz”, diğer her şey karşısında galebe çalar. Durkheim için, tartışmasız bir

biçimde, “bizim en önemli parçamız topluma ait olandır. ... İnsanın toplumdaki kopabilmesi için kendinden kopması gerekmektedir. Toplumla insan arasında akla gelebilecek en sıkı ve yakın ilişkiler kurulabilmiş olunmasının nedeni toplumun bizim tözümüzün bir parçası olması”dır (Durkheim, 2016a, s. 98). Bu anlamda, ortaklaşa yaşam bireysel yaşamdan doğmuş değildir, tersine ikincisi birincisinden doğmuştur. Toplumsal birimleri oluşturan bireysel kişiliklerin toplumu dağıtmadan nasıl oluşup büyüyebildiği, yalnız bu temel üzerinde açıklanabilir. Bireysel kişilik, daha önce var olan bir toplumsal ortamda hazırlandığı için, kaçınılmaz olarak onun damgasını taşır; dayanışma içinde bulunduğu bu ortak düzeni yıkmayacak biçimde oluşur; ondan ayrılmakla birlikte ona uyarlanmış olarak kalır. Bireysel kişilikte toplum-karşıtı hiçbir şey bulunmaz, çünkü kendisi toplumun bir ürünüdür (Durkheim, 2018a, s. 325). Bireysel bilinç, gittikçe toplumsal bilincin tezahürü haline gelir ve birey-toplum düalizminin yörünge göstergesi her koşul ve şartta toplumsallık lehinde ivmelenmek zorunda kalır. Bu kabuller ışığında, toplumsallığın neliğine ilişkin soruşturmada Durkheim’in olgusal tanımı netleşmeye başlar: “Toplum, ... bizim ürünümüz olmayan, bundan dolayı da yaşayabilmek için kendisine uyum sağlamak zorunda olduğumuz bir gerçeklik” (Durkheim, 2018a, s. 395) olduğu gibi, aynı zamanda “bizim dışımızda ve bizden üstün olduğu için bize hükmede[n]” (Durkheim, 2015, s. 72) bir kendiliktir.

Durkheim, toplumsallığı bireyi önceleyen bir nitelikte ele alır. Ancak tarihsel olarak bu önceliğe ilişkin kanıtlar sunma girişimi, “devlet” veya “genel irade” gibi bireyüstü toplumsal mevcudiyetlerin belirli tarihsel şartların ürünü olarak açığa çıktığını ispatlamaya çalışan sözleşmecî yaklaşım yanlılarından farklı bir yönetime sahiptir. O da ilkel toplumlardan başlar, ancak buradaki ilkel bir düşünürü veya varsayımsal bir doğa durumu değil, gerçek veri ve gözlemlere dayanan bilgiler ışığında serimlenir. Toplumsallığın bir kez en ilkel olan içinde dahi farklı görünümde vücut bulduğu kanıtlandığında, bireysellik ve toplumsallık arasında tarihsel bir yer değiştirme savını rafa kaldırarak, doğrudan ilkel olan üzerinden günümüzün toplumsallığının da temellerini anlamaya yarayan argümanlar geliştirir. O, tarihi, bireyin başına buyruk olduğu bir dönemden, kendini yine kendi iyiliği için toplumsal bir örgütlenmeye tabi kıldığı bir evreye geçiş olarak okumaz. Ona göre, insan var olduğu andan itibaren, biçimi, şekli, adı, temsilleri, kabulleri ve pratikleri farklı olan çeşitli “toplumsal” görünümde yaşam sürdürmüştür. Genelde din konusu üzerinde yoğunlaşması, toplumun egemenliğini yansıtan ortak bir zemin oluşu ve neredeyse her toplulukta farklı biçimlerde mevcudiyete sahip olmasından kaynaklanır. Bu anlamda en kadim dinsel göstergeler, toplumsallığın da varlığına dalalettir. Tarihte dinin varlık göstermeye başladığı bir an göstermek Durkheim için olanaksızdır; “bütün diğer beşerî kurumlar gibi dinin de belli bir noktada başladığı söylenemez” (Durkheim, 2018b, s. 17). Belli türlerde dinlerin başlangıçları

incelenebilir, ancak genel anlamda kendine özgü birtakım sembollere, ayinlere ve temsillere sahip olmak bakımından dinler her zaman varolmuştur. Durkheim toplumsallığın insanî varlığın temel özü olduğu gerçeğine ışık tutmak için dinleri bu yönleri itibarıyla inceler. Durkheim etnolog ve antropologların çalışmalarını, bilhassa dinin çeşitli veçhelerine işaret eden bulguları açığa çıkaran bir arkeolog edasıyla kullanır. Bireyleri kendilerini aşan bir varlığa itaat etmeye zorlayan her türden toplumsal dışsallığı, kendi tezinin bir delili olarak kazı alanında çıkarır, temizler ve çalkantılı modern anomik dünyanın insanlarına takdim eder. Bu kazı alanında “bulmamız gereken[in], yalnızca tarihsel ve etnolojik gözlemin bize ifşa edebileceği somut bir gerçeklik” (Durkheim, 2018b, s. 13) olduğunu dile getirir, ama bu gerçekliği bize olduğu haliyle, adeta fotoğraflayarak, olguları birbirine bağlanmamış parçalar şeklinde sunmaz. Zira amaç salt kadim geçmişte ne olduğunu bilme kaygısı değil, geçmişin bulgularını belli bir fikir ışığında yorumlayabilmek ve böylece günümüze de ışık tutabilmektir. Bu anlamda söz konusu gerçekliği veren bulguları, onları yüzeye çıkaran etnologun elinde olduğundan daha önemli hale getiren bir yorumla ele alır. Çoğu zaman bir enkaz halinde duran pek çok veri, onun nazarından çeşitli ilişkilerle bir araya getirilen anlamlı bir bütün halinde sergilenir. Böylece, bağlılıkla tutunulan totem, tabu ve ritüel, ilkellerin hayret verici yaşamlarına dair birkaç anlatı olmanın ötesinde, genel anlamda insanın kaçınılmaz toplumsallığının belirleyiciliğinin göstergeleri olarak ele alınır. Bu delillerden yola çıkarak Durkheim, “kendimizden emin olarak ve aşırı dogmatik olmadan, en önemlileri dâhil ruhsal durumlarımızın çoğunun toplumsal kaynaklı olduğunu söyleyebil[eceğimizi]” düşünür (Durkheim, 2016b, s. 161). O kadar ki, “toplumsal erk dışında, bireye üstün başka herhangi bir manevi erk” (Durkheim, 2018a, s. 116) olmadığını yazacaktır. Adeta toplumu birey karşısında “ilahlaştırmış ve tanrılaştırmış”tır (Kızılçelik, 2023, s. 326).

Bireysel mevcudiyete, kendisini aşan bir toplumsallığa adanmak suretiyle yaşam veren Durkheim, yine de bunun bireysellik nazarında bir “özerklik” veya “özgürlük” noksanlığı olmadığı inancındadır. Lakin, tanrısal bir kutsiyet atfedilmiş bu katı adanmışlıkla, bireysel tercihlerin veya bireysel bilişin mührüne ne ölçüde yer verebilir? Birey aynı anda hem kendisi “dışında” bir gerçekliğe, hem de kendi bilişsel özerkliğine nasıl tabi olabilir? Bu anlamda, topluma bu katı teslimiyet talebi ve boyun eğiş, neden bir tür kölece tabiiyet veya bireyselliğin yok olduğu bir tür pasifizasyon anlamına gelmesin ki? Aydınlanma ruhu, bireyi her türden otoriteye bağlayan prangaları birer birer yıkmakla, (Kantçı anlamda) “bireysel otonomi”, (Millci anlamda) “bireysel kültür”ü kurtardığı inancında iken, Durkheim tam aksine toplumsala olan tabiiyetle birlikte bireyin kamusal özgürlüğünün olanaklı olabileceğini savunur: “Birey topluma boyun eğer ve bu boyun eğiş bireyin kamusal özgürlüğünün koşuludur. İnsan için özgürlük kör, düşüncesiz fiziksel güçlerden

kurtuluşa dayanır; onlara karşı gelerek, korumasına sığındığı, büyük ve akıllı toplumu elde eder. Toplumun kanatları altına sığınarak belli bir dereceye kadar kendini topluma bağlı hale getirir; ancak bu özgürleştirici bir bağlılıktır. Bu noktada bir paradoks yoktur” (Durkheim, 2015, s. 88-89). Yaşamsal kararlarda farklı bireyselliklere yer açmanın, potansiyel bir anomi ve anarşizm tehlikesiyle olan abartılı özdeşleştirmesi, Durkheim’ı böylesi bir sonuca götürür. Ancak elimizde olan şey, tüm karşı çıkışlarına rağmen, bireysel hürriyetle toplumsal gereklilikler arasında çözümlenmemiş iç çelişkiler içeren ve en iyi durumda “aşırı ihtiyatlı ve sınırlı bir özgürlük”ten söz edilebilen açılmanmaya muhtaç, karanlık bir toplum felsefesidir. Deyim yerindeyse, Durkheim, tanrısallıktan rol çalan ve varlığı kendinde müteşekkil yeni bir tür Geist yaratır: “Toplum, birey olarak bizim doğamızdan kesinlikle farklı, kendine has hususi bir doğaya sahip olduğu için, kendisine has hedefler peşinde koşar. Ancak, bizim aracılığımız olmaksızın onlara ulaşamayacağı gibi, güçlü bir şekilde birlikte hareket etmemizi de ister. Toplumsal hayatın kendisi olmaksızın imkânsız olacağı her türden sıkıntıya, yoksunluğa ve fedakârlıklara bizi mecbur eder. Bu yüzden her an, ne bizim meydana getirdiğimiz ne arzuladığımız ve zaman zaman eğilimlerimize ve en temel itkilerimize aykırı olan eylem ve düşünme kurallarına teslim olmak zorunda kalırız” (Durkheim, 2018b, s. 204). Bireyler mutlu olmak için, “plana sadık kalmalı”, toplumsal değerler ve ahlaki öğelerle uyumlu bir davranış ve dayanışma örneği sergilemelidir. Zira Durkheim’a göre, “kolektif kendiliğin oluşabilmesi için”, bilinçlerin “belirli bir tarzda ilişkilmesi zorunludur” (Durkheim, 2004, s. 212). Zaman zaman bireyler kısa devre yapabilir ve anomik bir durum meydana gelebilir. Bu durumda normları yeniden hatırlatacak toplumsal örgütlenme pratikleri devreye sokulmalı ve yine belli bir tarzda ilişki içinde olmaları sağlanmalıdır.

Böylelikle Durkheim, hem sosyolojiye hem de toplumsal araştırmaya “kendiliğinden” mevcudiyet kazanmış ve “verili” bir toplumsallık analizi sunar. Bu perspektif, insanlığın bir “doğa durumu” varsayımıyla (Durkheim’in temel kabulleri açısından) sosyolojiye giden yolu tıkayan ve bireyden yola çıkarak kolektif gerçekliği inşa eden düşünürlerin tezleriyle taban tabana zıttır. Durkheim, birey karşısında toplumu baskın belirleyen statüsünde incelemesiyle, birey merkezli düşünce geleneklerinin niçin kısır işleyen ve kusur üreten bir sistematığe sahip olduklarını serimlemeye çalışır. Zira soru aynı, cevaplar farklıdır: Farklı bireyler arasındaki toplumsal örgütlenme nasıl olanaklıdır? Burada Durkheim’in eleştirel pozisyonu, birtakım düşünürlerin basitçe bireyi temele almaları veya bireysel bilinci savunmalarıyla değil, kurum, değer ve ahlaki kaideleriyle toplumsallığın inşasında sergiledikleri tavırla ilgili bir pozisyonudur. Bireyin kendisinin ürünü olan bir şeye nasıl bağlılık gösterdiği sorusu Durkheim için en belirleyici sorulardan biridir. Sözgelimi, bireylerin kendi tercihleri doğrultusunda yetke verdikleri üst mercinin,

kendisini var eden kaynağa karşı, onun üzerindeki dışsallığını nasıl meşrulaştırdığını açıklayamadığını düşünür. Hobbes üzerine olan bir değerlendirmesinde, sözleşmecî yaklaşımın bu çelişkisini şöyle aktarır: “Hobbes da bireyi başlangıç noktası olarak hareket ediyordu. Ortak gerçeklik genellikle bireyden türer. Ama bu durumda bu ortak gerçeklik bireyi aşip onu nasıl geride bırakır?” (Durkheim, 2012b, s. 57). Çünkü Durkheim’a göre, eğer toplumsal kurumlar bizim ürünümüz olsaydı, bizim bir araya gelip rıza göstermemizin bir eseri olsaydı, ona yönelik kendiliğinden bağlayıcılık kaybolurdu. Ancak ona göre, Hobbes (ve Rousseau) gibi sözleşmeciler, “temel görevi birey üzerinde egemen olup ona baskı uygulamak olan bir makinenin yaratıcısının bizzat bireyin kendisi olduğunu kabul etmekten doğan çelişkinin farkına varmış gözükmüyorlar. Belki de bu düşünürler, toplumsal sözleşme denilen aracı kullanarak bu çelişkiyi ustaca gözlerden uzak tutmanın bu çelişkiyi aşmak bakımından yeterli olduğunu düşünüyorlardır” (Durkheim, 2004, s. 238). Ancak gözden kaçırdıkları husus, “parçayı [yani bireyi] bütünün bir sonucu olarak açıklamadan – bütünü açıklamaya çalışma[nın] imkânsız” (Durkheim, 2016b, s. 161) olduğu gerçeğidir. Bu sayede Durkheim garip bir biçimde parçanın [yani bireyin] bütün karşısındaki itibarını koruduğu kanaatinde. Ne var ki, parçayı açıklamaktan kasıt, parçada hâkim olan bütüne ait nitelikleri kavramaktan ibarettir; parça parça ayrı tekilliklerin kendi içinde neye benzediğini, birbirinden nasıl ayrıştırılabildiğini, hangi yönlerden ayrıldıklarını araştırmak değildir. Durkheim’ın ellerinden çıkmış bir parçada okuyucunun görebileceği tek şey, bütünden çıkarılmış bir yansıtıcıdır. Bu nedenle, aynı sorun farklı bir okuma ile Durkheim’ın da peşinden gelir. Bu durumda, Hobbes için yönelttiği soruyu tersine çevirerek yönlendirecek olursak; bireyi aşan bu ortak gerçeklik nasıl oluyor da kendisine tekrar bağlanabilir? En azından Hobbes kendi iç çelişkilerini basitçe toplumsalın arzu edilebilirliğine bağlayıp geçiştirmez. İnsanların iradi olarak niçin bir toplumsal sözleşmenin ürünü olan mekanizmalara rıza göstermeyi kararlaştırdıklarını açıklamaya gayret eder. Ancak Durkheim, “toplumun bilinç üzerinde sahip olduğu saltanat”ını, totolojik bir biçimde onun “gerçek bir saygı nesnesi olması”na bağlar (Durkheim, 2018b, s. 204-205). Bunu yaparken, toplumun “kendinde varlık” statüsünü her türlü tekil görünüşten amade kılar, ancak yine de bireyselliğin erişilebilir olduğunu kabul etmemizi ister. Bireysellik, adanmışlığın kendisinden türetilir. Başka türlü bir kavrayış, gerçek anlamda dışsal gerçeklik olarak tanımlanmaya layık bir toplumsallığı elde etmeye uygun görülmez. Bireyin kendi kendinin egemenini inşa eden biri olmasının ya da (kendi eylemlerinin kurallarını tayin eden) otonom bir varlık haline gelmesinin, mevcudiyeti kendinden menkul, itibarını bireyi önceliyor olmaya, meşruiyetini yaygın olarak gözlemlenmeye borçlu olan toplumsallığın kendisi karşısında zayıf ya da gülünç bir pozisyonu olduğunu iddia etmek daha iyi bir seçenek sunmaz.

Durkheim, toplumsallığın zorlayıcılığını ve kendini bireye dayatan dışsallığını tarif ederken aynı temellendirmeden beslenir. Bu daha sonra ahlakın kökeni sorunu için de cevaplar sunacaktır. Ancak bu zorlayıcılık, kendi kabullerinde de varsayıldığı üzere, bir kaidenin kendini bireyde açığa vurması adına yeterli olmayıp, aynı zamanda arzu ediliyor olmayı gerektirir. Ne var ki bu zorlayıcılıktan arzu edilebilirliğe yapılan geçiş, neredeyse hiçbir tatmin edici ara süreçler izahını barındırmadan doğrudan kesin bir hüküm olarak önümüze serilir. Neden arzu edilebilir olsun? Toplumsal kökenli olduğu için. Neden itaat edelim? Toplumsal kökenli bir şeyi arzulamak iyiliğimize olduğu için. Durkheim için, toplumsal kanı ve kaideler tüm zorlayıcı karakterine rağmen, “bizim sevdiğimiz ve doğal biçimde arzu ettiğimiz şeylermiş gibi bize görünürler” (Durkheim, 2015, s. 101). Bu minvalde Durkheim, toplumsal olgu, kanaat, değer ve kaidelerin bireysel iradi bir hamleyle veya bireyler arası etkileşimlerle inşa edilebildiği her türlü yoruma gidebilecek tüm olasılıkları kapalı tutmaya oldukça özen gösterir. Ona göre, “toplumsal kanı, kendini bireye dayatan ahlaki bir otoritenin sonucu olarak kendi köklerinden türer. Onu bozma girişimlerine direnir ve dış dünyanın kendisine uymayana acı biçimde tepki verdiği gibi muhaliflere tepki gösterir” (Durkheim, 2015, s. 101). Ancak onların bu niteliği bizi onlardan uzaklaştırmak şöyle dursun, daha da bağlar.

Gelgelelim, Durkheim için bireyselliğin yok edildiği bir toplumsal örgütlenme de patolojiktir; bireyselliğin aşırıya kaçtığı, dizginlenemez bir oluşla toplumu savurduğu düzey de. Pek çok yerde Durkheim'in hem bireyin “toplumsal”ın oluşumu üzerindeki etkisini, hem de toplumun birey üzerindeki etkisini belli sınırlarda tutmanın gerekliliğinden söz ettiğini görürüz. Durkheim bir yerde, “ortada bireysel bilinç diye bir şey yoksa, kolektif bir kendiliğin de üretilmesi[nin] olanaksız” (Durkheim, 2004, s. 212) olacağını yazar. Ancak nadiren ve gönülsüzce satır aralarında gezinmesine izin verdiği bu vurguyu temellendiren argümanlara oldukça az yer verir. Yine de Dini Hayatın İlk Biçimleri metninde bireysel etkilerin izdüşümlerine ilişkin güçlü bir savunuyla şu satırları yazar: “tabii ki, müşterek idealler, fertlerde tecessüt ettikleri gibi, aynı zamanda bireyselleşme eğilimindedirler. Her şahıs, onları kendisine göre anlar ve onlara kendi damgasını vurur; bazı şeyler çıkarılır ve bazı şeyler ilave edilir. Ferdi şahsiyet gelişirken ve bağımsız bir eylem kaynağı haline gelirken kişisel ideal toplumsal idealden ayrılır” (2018b, s. 400). Dolayısıyla, birey ve toplum ilişkisinde katkılar tek yönlü değildir. Durkheim bireyler olmadan hiçbir toplumun olmayacağını ve topluma özel zenginliğini kazandıran şeyin bireylerin etkileşimi olduğunu kabul eder (Tiryakian, 2017, s. 398). Ancak bilindik şerhlerini araya sıkıştırarak bu yöndeki yorumlamalarda ne ölçüde ileri gidilebileceğini hatırlatmaktan geri kalmaz: “Bireyselleştirilirlerken bile -ki böylece kişiliklerimizin ögesi haline gelirler-kolektif idealler kendi karakteristik özelliklerini -prestijlerini vb.- korurlar”

(Durkheim, 2016b, s. 174). Buna göre, bireysel idealin gelişimi, içinde yer aldığı kolektif idealleri benimsemesinin bir sonucudur. Bunu örneklendirmek için, Durkheim, bir karıncanın doğumundan önce var olan ve ölümünden sonra da varlığını sürdüreceği bir karınca kolonisinin içine doğmasından bahseder. Karınca tek başına hiçbir zaman karınca yuvasını yerinden oynatamayacaktır. Aksine, içine doğduğu şartlarda uyum sağlamaya ve yuvanın içindeki tüneller içerisinde hareket etmeye zorlanacaktır. Aynı zamanda, karınca yuvası da gittikçe değişen bir organizmadır. Varlığını sürdürmesini sağlayan yerleşik, sabit yapılara sahip olup varlığını kısmen karıncaların bu yapıların korunmasına katkıda bulunmalarına borçludur (Jensen, 2018, s. 41). Dolayısıyla bireyin görece “etkili” bilinç düzeyinin toplumsal bulunuşun tertiplenmesindeki katkılarına teması, Durkheim’in birey-toplum ilişkisindeki pozisyonunu değiştirmez; toplum her şeydir. Dahası, bireylere atfedilen “mümkün olan ve hoş görülen çeşitlilikler alanı her zaman ve her yerde çok sınırlıdır” (Durkheim, 2017a, s. 23). Bu bakımdan Durkheim’da, bireysel bilinci olumlamaktan ziyade, toplumsal olgunun müsaade ettiği yaygın niteliklerin bireyde ne ölçüde açığa çıkabildiğine göre zorlayıcılık ve caydırıcılık baskısının daha görünür biçimlerde kendisini somutlaştırdığı bir kavrayış hâkimdir. Durkheim’in bireysel bilinç (ve yorumlamalar) ölçeğinde, ortada yer alan kısa bir normallik aralığı, her iki ucundan uzadıkça uzayan “patoloji” dereceleri ile sıkıştırılmıştır. Bu yüzden olgunun bireysel tezahürlerindeki farklılığını, asla olumlayıcı bir tarzda korunması gereken bir çokluk olarak sunmak maksadında değildir, böyle bir amaç onun bu farklılığın içinden genel karakteristiklere sahip tanımlanabilir olgunun nasıl mevcut olduğu sorusunu, bir ölçüde bütünü parçalardan hareketle nasıl açıklanabileceği yönündeki o meşhur sorusunu, bir de kendisine daha ayırıcı bir biçimde yöneltmesini gerektirirdi. Bireysel bilinç, kısmen kolektif kendiliğin yasalarına benzer işleyişin konusu olarak incelenilebilmekle beraber, esas olarak kolektif kendilikten farklı ve başka türlü yasalara tabi olan bir kendiliktir. İkisi birlikte ilişkilendirilerek anlaşılır kılınmakla beraber, nedensel açıklama söz konusu olduğunda, bütünden parçayı anlamak belli ölçülerde mümkün ise de, parçadan bütüne ilişkin tekilliği açıklamak, onun nazarından pek çok örnekte bireysel toplumsal fantazmalar yaratmaktan öteye gidememiştir. Durkheim’in, “son kertede” toplumsal bütünü tekil parçalar üzerindeki biçimlendirici misyonuna daha çok müsamaha gösterdiği söylenebilir.

Yine de insan, toplumsal hayatın “reel” izdüşümlerini garanti altına almak için daha zorlayıcı bir yol izlenebilir miydi diye sormaktan kendini alıkoyamıyor. Ancak “bilim insanı” Durkheim’in öncelikleri, “reel olan”dan, “sosyolojik olan”a doğru kayıyor ve teorik ve metodolojik ön kabulleri bir “-meli, -malı” koleksiyonu sunmaya başlıyor: “sosyologun başlama noktasının toplum olması gerekir” (Durkheim, 2017b, s. 58), zira “sosyolojinin kendine ait özel bir alanı olması için,

kolektif fikirler ve eylemlerin bireysel bilincin kökeninde yatan fikirler ve eylemlerden farklı bir doğaya sahip olmaları gerekir” (Durkheim, 2017a, s. 20). Belli bir noktadan sonra, “sosyolojik düzenliliklerin sosyolojik açıklamaları gerektirdiği” (Baert, 2009, s. 14) vurgusu, kendi metodolojisinin kör penceresi haline dönüşüyor. Çünkü ironik biçimde, “sosyoloji, bir disiplin olarak kabul edilmek için, insan davranışının en önemli sebeplerinin toplumsal olduğunu kanıtlamak zorunda kalmıştır” (Trigg, 2005, s. 152). Bu anlamda, psikolojik veya bireyci açıklamalar aslında Durkheimci sosyolojik modeli sıkıntıya düşürdükleri gerekçesiyle dışarıda kalır. Ne var ki Durkheim, bu modellerin toplumsalı açıklamak söz konusu olduğunda, sadece “sosyolojik olan”la (kendi sosyolojisiyle) çeliştiğini savunmaz, aynı zamanda yanlış bir açıklama sunduklarını delillendirmeye teşebbüs eder. Görünürde mesele şahsi değil, ilmîdir. Ancak “yazar” Durkheim, satır aralarında daima kendini ele verir.

DURKHEIM'DA AHLAKIN KÖKENİ SORUNU

Durkheim'in ahlak konusundaki görüşleri, neredeyse kaleme aldığı tüm metinler boyunca birbiriyle bağlantılı olarak inşa edilen belli başlı tezlerin bir birleşimi olarak karşımıza çıkar. Farklı biçim ve türlerde Durkheim, aslında ahlak felsefesinde ele alınan temel bazı sorulara sosyolojik stili içerisinde bir yanıt aramaya ve hem ahlakı kendi sosyolojik kabulleriyle temellendirmeye, hem de kendi sosyolojisini ahlakın kökenini araçsallaştırarak savunmaya mesai harcar. Ahlak ve irade ilişkisi, ahlaki kaidelerin zorlayıcılığının kökenleri, kişisel fayda ve ahlaki davranış bağıntısı gibi pek çok konuda, aslında ufuk açıcı açılımlarda bulunmuştur. Onun bu minvalde yazdığı metinler sadece felsefeye bir dipnot değil, ilgili düşünürleri farklı biçimlerde okumaya ve anlamaya teşvik eden yaratıcı bir şerhtir. Onun özellikle Kant ile ilgili değerlendirmeleri, sözgelimi kategorik buyruk, otonomi, a priori yargı ve kategoriler kavrayışı hakkındaki eleştirileri, Kant'ın ilk elden oldukça derinlikli bir sosyolojik analizini yansıtır. Bunun yanında, Durkheim'in ahlak ile ilgili mütalaaları onun bireyci felsefe veya sözleşmeci ekol olarak lanse ettiği düşünür grubuyla da açık ve şeffaf bir ayrımı daha anlaşılabilir ve deşifre edilebilir bir dille yansıtma olanağı bulduğu bir mecra olarak da görülebilir. Bu kapsamda, Durkheim'in Kant ve Rousseau ile olan daha yakın ilgisini sezinleme, Hobbes, Spencer ve Mill gibi (Durkheim nazarında bireyin “monadlaşmaya” daha elverişli olduğu) isimlerin ayırıcı niteliklerinin sosyolojik tezahürlerini daha keskin bir kavrayışla sunma imkânı elde eder.

Durkheim, ahlakın kökeni sorunsalı bağlamında, temelde, “ahlaki duygunun bağlayıcı veya zorunlu niteliği ile ahlakın, bireyin kişisel çıkarları için değil, toplumun yararına çalıştığını ortaya koyan niteliğine bir açıklama getirmek

istemmiştir” (Maxwell, 1989, s. 86). Ancak bunu bir ahlak metafiziğine dönüşecek bir varsayımsal tanıtılama konusu olarak değil, doğrudan olgulardan beslenen bir ilmin gölgesi altında irdelemek amacındaydı. Dolayısıyla, bilim ve ahlakı birleştirmek için, metafizik tartışmalardan temeller sağlamak yerine, onu “bilimsel” kılmanın daha doğru bir hamle olacağını düşünüyordu (Öztürk, 2020, s. 19). Olgusal bir ahlak bilimi için sosyolojiyi göreve çağırıyordu. Onun gözünde, mevcut ahlak kuramları karşısındaki en büyük avantaj, en sağlam liman ve bir ahlak bilimine giden en “emin yol” buydu. Bu anlamda, Durkheim, “ahlakiliği bilimsel bir temele dayalı olarak inşa etmek arzusuyla, ahlak ile ahlak sosyolojisini ilişkilendirmek maksadındaydı. Eğer ahlak bir bilimse -ve Durkheim’in gözünde, tek olmayı hedefliyorsa- olgulara dayanmalıydı” (Isambert, 2005, s. 188). Kendi sözcükleriyle aktarmak gerekirse, “ahlak olguları da, başkaları gibi, birer olgudur. Belli özellikleri dolayısıyla ayırt edilen davranış kurallarından oluşurlar. Öyleyse onları gözlemlemek, betimlemek, sınıflandırmak ve onları açıklayan yasaları araştırmak olanaklı olmalıdır” (Durkheim, 2018a, s. 55). Böyle bir kabulde birlikte ahlak, Durkheim nazarından, “dünyanın genel düzenine bağlı, gerçekleşmiş olgular düzeni” (2018a, s. 59) olarak görülür. İşte bu yüzden ahlakı çok genel, yalnızca ihtiyaçlara göre zaman içinde oluşup belirlenen bir şey gibi görmez. Tam tersine ahlaka önceden belirlenmiş bir kurallar bütünü olarak eğilir. Bu kurallar biçimsel kalıplara benzemektedirler. Biz de eylemlerimizi o kalıplara göre ayarlarız. Biz bu kuralları, eyleme geçtiğimiz anda daha üst düzeydeki ilkelere bakıp oluşturmak durumunda değiliz. Bu kurallar bizden önce mevcut olup, bizim için hazırlanmış gibidirler. Bizimle yaşar ve bize yardımcı olurlar. Onlar ahlaki gerçeklik denilen şeyin ta kendisidir (Durkheim, 2016a, s. 49). Bu nedenle Durkheim için, toplum veya grup hayatının dışında, bireyi tekil varlığı içinde bir ahlaklılık içinde tasarlamak, ona bu türden bir kudreti verebilen doğal bir yatkınlık veya meziyet içinde aktarmak, olguları yanlış tahlil etmek, bireye bu niteliğini atfeden yegâne nedeni göz ardı etmek anlamına gelir. Dahası, ahlakı, birey istemleri, fayda, arzu ve kişisel ideallerle ilişkilendirerek aktarmak, yahut bireyin yasa koyucu otonom bir varlık statüsünde kendini bağlı kıldığı buyruklar oluşturduğunu varsaymak Durkheim için ahlakın olgusal araştırmasını baltalayan kabul edilemez açıklamalardır. Zira ahlakın olgusal bir incelemesi ancak onun toplumsal niteliği kabul edildiği takdirde olanaklıdır. Durkheim’a göre, “toplum olmasa ahlakın ne olacağı sorusuyla uğraşmak, olgular alanının dışına çıkıp boş birtakım varsayımlara, doğrulaması yapılamayacak tasarımlara dalmak olur” (Durkheim, 2018a, s. 455). Durkheim, kimi zaman “içsel ahlaki yaşamı inkâr etmekten oldukça uzak” (Durkheim, 2015, s. 94) olduğunu belirtse de, gerçekte bu inceleme alanını araştırmalarının ötesinde bularak bir kenara iter. O, “müşterek standartları ile eylemi değerlendirdiğimiz, kişisel olmayan nesnel ahlakı” (Durkheim, 2015, s. 55) ele almayı daha doğru bulur.

Durkheim iki temel soru ile başlar: “Eğer her an kendimizi zorlamaya çağrılmayacak olursak, başka deyişle ahlak olmazsa, bu alışkanlığı nasıl edinebiliriz? Eğer hemen tüm zamanımızı alan işlerde kendi çıkarımızdan başka bir kural izlemeyecek olursak, başkasını düşünme, kendini unutma, özveri zevklerini nasıl edinebiliriz?” (Durkheim, 2018a, s. 24). Burada Durkheim’in pek çok alt soru yönelttiğini görürüz; bir kararı ilkeleştirmeyi ve her edimde dikkate almayı kendimize dikte edebilir miyiz? Tek tek her birey bunu nasıl başarabilir? Birey kendi hür iradesiyle çıkarlarının peşinden gitmeyip başkalarının faydasını gözetmeyi veya kolektif bir çıkar doğrultusunda eylemeyi niçin kabul eder? Bunu sağlayan ahlaki kaidenin dayanağı nedir? Bu soruların yanıtını bulmak için, Durkheim bizi toplum ve ahlak arasındaki bağlantıya daha yakından eğilmeye davet eder. Böylelikle o, aynı sorulara bireyden hareketle yanıt vermeye çalışan felsefe geleneğinin de dışına çıkan özgün bir sosyolojik kavrayışla yaklaştığını da göstermek ister.

Ahlaki anlamak, birey üzerindeki zorlayıcılığını açıklayabilmek ancak bireyleri ayırık varlıklar olarak değil, içinde yer aldıkları bütün dâhilinde yansıtmakla olanaklıdır. Durkheim’a göre tek tek bireyler değil, toplumlar vardır. Ahlak bireyin içinde doğduğu pek çok toplumsal olgu gibi, birey-üstü ve birey-dışındadır. Bu anlamda Durkheim için (2016a, s. 92), toplum, “... kesinlikle yan yana gelmiş bir insanlar topluluğu olamaz zira böyle bir toplulukta her bireyin çıkarları tek başına ele alındığında hiçbir ahlaki özelliğe sahip olamayacağından, tüm bireylerin çıkarları bir araya getirildiğinde durumda bir değişiklik olmayacaktır. Toplumun ahlaki açıdan bireyin oynayamayacağı bir rol oynayabilmesi için kendine özgü bir doğaya, üyelerinkinden farklı bir kişiliğe sahip olması gerekir.” Bu yönüyle, bireyden üstün olan ve ona meşru olarak sözünü geçirebilecek bir tek ahlaki, dolayısıyla ortak güç vardır, o da kolektif güçtür. Birey kendi başına bırakıldığı, her türlü toplumsal kısıtlamadan azat edildiği ölçüde aynı zamanda her türlü ahlaki kısıtlamadan da azat edilmiş olur (Durkheim, 2012a, s. 51). Bu bakımdan Durkheim için, ahlak bir tür özgürlük durumundan değil, “asıl olarak bir bağımlılık durumundan oluşur. Bireyi bağlardan kurtarmak, içinde bulunduğu çevreden bağımsızlaştırmak şöyle dursun, tersine asıl işlevi onu bütünü ayrılmaz bir parçası yapmak, dolayısıyla da hareket özgürlüğünün bir bölümünü kaldırmaktır” (Durkheim, 2018a, s. 453-454). Çünkü ona göre, “insan ancak bireysel amaçlardan üstün amaçlara, kendinden ve tüm diğer bireylerden daha üstün bir varlığa hizmet ettiği zaman ahlaki bir şekilde davranmaktadır” (Durkheim, 2016a, s. 86-87). Zira, “bireyin kendine karşı ödevleri, gerçekte topluma karşı ödevleridir; bunlar, bireyin çiğnemesine izin verilemeyecek kimi ortak duygulardır; çiğnenen ve çiğneyen ister bir ve aynı kişi olsun, ister ayrı varlıklar olsunlar” (Durkheim, 2018a, s. 455). Öyleyse kendimize karşı yerine getirmemiz gereken görevlerin neler olduğunu bile bize toplum söyler. Toplum bize belli bir ideal dayatır ve bu dayatma hayati bir öneme sahiptir. Çünkü toplum ancak

tüm bireyleri arasında yeterli bir benzerlik varsa, bir başka deyişle tüm bireylerin değişik düzeylerde aynı idealin temel özelliklerini yansıtmasıyla ayakta kalabilir, bunun adı kolektif idealden başka bir şey olamaz (Durkheim, 2016a, s. 115). Özetle, toplumsal hayat bireyi kuşatan ahlaki bir ortamdan başka bir şey değildir –veya daha uygun bir ifadeyle, bireyi kuşatan ahlaki ortamların özet toplamıdır (Durkheim, 2017a, s. 23). Yani, toplumsal hedefler ahlaki hedeflerle hemen hemen aynıdır ve bunlar zorlayıcıdır, kutsaldır (Maxwell, 1989, s. 86). Bu tanıtlamayla beraber Durkheim’ın “olgusal ahlak bilimi”, “bireysel etkinliğin, içinde devinmesi gereken çemberi sınırlandırmayı amaçlayan bir şey”e dönüşür (Durkheim, 2016a, s. 67). Böylelikle ahlak, bireye ait olmayan, birey iradesinin ötesinde bir nitelikte, buyurgan bir erk olmayı başarır. Ama nasıl? Bu noktada Durkheim, ahlak felsefesinin temel problemleriyle cebelleşmeye başlar.

Ahlak, irade özgürlüğünün eseri mi, yoksa zarureti ve sınırlandırıcılığı onun doğrudan bireyin iradesini aşan toplumsallığından mı kaynaklanır? Bir ahlak yasası, eylemler üzerindeki zorlayıcılığı ve yükümlülüğü nereden kazanır? Durkheim’a göre, Kant bu problemi en derinden hissetmiş olan kişidir. Her şeyden önce, Kant, ahlakı “sorgusuz sualsiz kabul edilmesi gereken bir emir gibi telakki etmektedir” (Durkheim, 2016a, s. 137). Durkheim bu bakımdan Kantçı “yükümlülük” tezini, yani ahlaki yasanın bireye uyma yükümlülüğü getiren bir yanı olduğunu kabul eder. Ona göre Kant, “... ahlak yasasının en gelişmiş akla bile bir tür dini bir duygu esinlettiğini herkesten daha iyi göstermiştir. Çünkü bizler birer insan olarak ancak gerçek ya da ideal, kendini tasarlayan yetenekten daha üstün gibi görünen bir varlığa karşı dini bir duygu besleyebiliriz. Gerçekten de mecburiyet ahlaki talimatın temel bir unsurudur” (Durkheim, 2016a, s. 138). Zira ahlak bu zorlayıcı karakteri ile varlık bulur. Ne var ki, bu zorlayıcılığın kaynağının bireyin özgür iradesine bağlı kılınmasına bir anlam veremez. Durkheim’ın anlatımıyla, Kant bize, “tüm ahlak kuralları ve bunlara uygun görevlerin kökeninde bulunan tek ilke irade özerklidir. Özerk olmayan bir irade, irade ahlakına ters bir şeydir demektir” (Durkheim, 2016a, s. 137). Durkheim ise, ahlak kurallarının zorlayıcı ve sınırlandırıcı karakterinin, birey iradesini aşan, ona tabi olmayı olanaklı kılan bir “kendiliğindenliğe” bağlanması gerektiğini savunur. Ahlakı bireyden bağımsız bir gerçeklikle var eden bu kaynak toplumdur. Ahlak toplumsallık dışında başka bir gerekçeye bağlanmakla, birey üzerindeki kudretini yitirir: “Toplum pek çok gücün bir araya gelmesiyle oluşur; biz bu gücün önemsiz bir parçası sayılırız. Bu güçler, onları üretmek ya da uygulamak bir yana, bizim bilmediğimiz yasa ve biçimlere uygun bir şekilde bir araya gelirler. Bunlar geçmişimizin ürünü olup onları, büyük ölçüde, hazır şekilde kucağımızda buluruz. Toplumsal doğamızın bir ifadesi olan ahlak da zorunlu olarak böyledir” (Durkheim, 2016a, s. 147). Eğer toplumun bireyleri bağlayan daha üst bir otorite duygusu olmasa, ahlakın bireylerin

davranışlarında vücut bulan kurallar sisteminin devamlılık göstermesi de düşünülemezdi. Benzer bir minvalde Kant da bir eylemin çıkar güdüsünden bağışık olarak, sırf kendi içinde iyi olduğu düşüncesinden kaynaklanmasını salık veriyordu. Diğer türlü, farklı bireyselliklerin ürünü olan iyilerin toplamının bir genel mutluluk yaratması beklentisi, faydacıların fazlaca iyimser mutlu çoğunluk idealine düşülmesine yol açmaktadır. Ya da daha kötüsü, Kant'ın diliyle aktarmak gerekirse, “uyumun düpedüz karşısı korkunç bir çatışma ortaya çıkar[maktadır]” (Kant, 2004, s. 52). Durkheim'in argümanları (kayıları bire bir örtüşmese de), faydacılardan kaçınma tarzında Kant'ınkilerle örtüşen gerekçeler barındırır. Bireylerin kendi arzularını karşılama idealinin, toplumsal farklı atomların bir ortaklığı haline dönüştüren yaklaşımı, Durkheim nazarında da gerçekçi olmadığı gibi, beklenen dayanışmayı sergilemek bir yana, daima parçalanmışlığı ve çatışmayı körükler. Dayanışma, farklı bireylerin bir araya gelip iradi olarak inşa ettiği bir şey olmaktan öte, zaten bireyleri bağlayan, önceleyen bir mevcudiyete sahip olmalıdır. Doğru kavranılmış bir özgürlük bu güçlü “zorlayıcılığın” varlığı ile olanaklıdır. Kant bu zorlayıcılığı kategorik imperatifle, Durkheim kutsal toplumsallık aracılığıyla gerçekleştirir. Bencillik ve salt kişisel fayda güdüsünün ürünü olan bir eylem, iki isim nazarında da tasvip edilmez. Bu nedenledir ki, Durkheim nazarında, “özel çıkarın her türlü ortak çıkarın gerisine konulması, her zaman bir ahlaki nitelik taşır” (Durkheim, 2018a, s. 34). Bu yönüyle Durkheim, “salt empirik bir analizin sonucunda, Kant tarafından çoktan ortaya konan anlamına oldukça yakın bir şekilde ödev kavramını ve tanımını” (Durkheim, 2015, s. 50) teyit ettiğini açıklıkla dile getirir. Yine de, ödev kavramının tek başına ahlak anlayışını bütünüyle tüketmediğini düşünerek Kantçı bakışa bir müdahalede bulunur. Ona göre, “içeriğini göz önünde tutmadan, yalnızca o yöne yönelttiğimiz için bir eylemi uyguluyor olmak bizim için imkânsızdır” (Durkheim, 2015, s. 50). İnsanın uyduğu kaideyi arzu edilir buluyor olması da gerekir. Eş deyişle Durkheim, ahlakın bir yerde bireyler tarafında bilinçli bir şekilde uygulanan, istenilerek uyulan bir yönü olması gerektiğini de hatırd tutar. Çünkü ona göre, “ahlaklı olmak, belli davranışları, bilinçli bir şekilde bile olsa, yerine getirmekten ibaret bir şey değildir. İnsan bu talimatlara uygun bir şekilde davranmayı bizzat kendisi istemelidir. Bir başka deyişle bu kurallara uyma bilinçli bir seçim olmalıdır” (Durkheim, 2016a, s. 148). Ödev ve yükümlülük ahlaki tabiiyetin belirleyici özellikleridir, ancak tek başlarına bireylerin uyma davranışını açıklamaya yetmez. Zira “ödev duygusunun bizde güçlü bir biçimde yerleşebilmesi için, içinde yaşadığımız durum ve koşulların bu duyguyu sürekli uyanık tutması gereklidir. Kendimizi sıkmaya ve zorlamaya doğal olarak eğilimli değiliz” (Durkheim, 2018a, s. 24). Bunun sonucunda yükümlülük istenirlikle şöyle birleştirilir; birey daha üst bir kolektiviteye olan bağlılığı vesilesiyle uyar, uymayı talep eder ve bunu isteyerek yapar. Bu durumda ödev ahlaki eylemlerin birinci niteliği, arzu edilebilirlik de ikinci niteliğidir. Bu nedenle, Durkheim nazarında

(2015, s. 59), “Kant’ın ahlaki eylemlere dair yaptığı analiz doğru olsa da, bize ahlaki gerçekliğin tek bir yönünü gösterdiğinden yine de eksik ve yetersizdir. Bize bir şekilde anlamlı gelmeyen bir eylemi yalnızca bize buyrulduğu için gerçekleştirmeyiz. Bize iyi görünmeyen ve duyarlılığımıza etki etmeyen, yani umursamadığımız bir sonucun peşinden gitmek psikolojik olarak olanaksızdır. O halde ahlak yalnızca zorunlu değil, aynı zamanda arzu edilir ve arzu edilen olmalıdır. Bu arzu edilirlilik tüm ahlaki eylemlerin ikincil niteliğidir.” Bununla birlikte, Durkheim, “insan için herhangi bir çıkar gözetmeksizin eylemde bulunmanın açıkça imkânsız olduğu” itirazını dile getirir ve şöyle devam eder: “Bizde herhangi bir saikten dolayı işlemeyen bir eylem düsturu ister istemez etkisiz olacaktır. Kant’a göre ahlak yasasına yalnızca yasa olduğu için itibar etmemiz gerektiğini söylemek yararsızdır. Bu neden tek başına asla yeterli değildir. Yasayı ihlal etmekten kaçınmak için mevzubahis bir çıkara sahip olmak gereklidir. Kant’ın istediği biçimde davranmak nedensizce davranmaktır. Dolayısıyla mutlak suretle koşulsuz olan bir buyruk mümkün değil” (Durkheim, 2018c, s. 280). Zira Durkheim için, bizi bir eylemin yürütücüsü kılacak şey, belli bir oranda hassasiyetlerimize temas etmeli ve bir yanıyla bize arzu edilir görünmelidir. Zorunluluk ve görev yalnızca ahlakın tek bir unsurunu açığa vurur. Arzu edilirlilik bir ölçüde ilkinden daha az önem taşımayan bir başka niteliktir (Mestrovic, 2015, s. 142). Bu sayede Durkheim entelektüel hayatı süresince, ahlaki eylemin “istenirliğine” giderek daha fazla önem atfeder (Coenen-Huther, 2013, s. 125). Bu da ödev vurgusunu kabul etmesine rağmen, Kantçı ahlak yaklaşımından ayrılmaya iter. İyi de birey neyi arzu eder? Ahlaki kaideye uymanın arzu edilebilirliği nereden gelir? Yükümlülükle arzuyu Durkheim birey temelinde değil, toplum temelinde uzlaştırır. Birey toplumsal kaideye uyarken aynı zamanda onu benimseyerek bunu yapar. Nasıl? Çünkü toplumsal güç saygındır. Her toplumsal kümeden, “üyelerinin yüreklerini ısıtan ya da canlandıran, onları birbirine yaklaştıran, bencillikleri eriten bir sıcaklık yayılır” (Durkheim, 2018a, s. 48). Zira ona göre, birbirine benzeyen, iletişim halinde, ilişki içindeki bireylerden oluşmuş grup, “... bir kez oluştuktan sonra, ona ait, onun doğmasına neden olan özel koşulların damgasını taşıyan bir ahlaki yaşamın ortaya çıkmaması olanaksızdır. Çünkü insanların hem birlikte yaşayıp, sıkı temas içinde olup bu birleşme yoluyla oluşturdukları bütünü hissetmemeleri, bu bütüne bağlanmamaları, onunla uğraşmamaları, hal ve tavırlarında onu dikkate almamaları olanaksızdır” (Durkheim, 2012a, s. 69-70). Buradaki sorun, varsayım niteliğindeki öncülün varsayım niteliğindeki sonuçla açıklanmasıdır. Durkheim’in olgusal ahlak bilimi, olgusal tanıtlamalarla değil, olması arzu edilir olan değerlendirmelerle ilerliyor; (1) Ahlaki yaşamın ortaya çıkmaması olanaksızdır. Neden? Çünkü bir grup oluşmuştur. (2) Bireylerin bu ahlaki dikkate almaması olanaksızdır. Neden? Çünkü insanlar birlikte kendilerini oluşturan bütüne bağlanmışlardır. Bunun yanında Durkheim ahlaki

kuralları topluluğa bağlayarak zorunluluk ve arzu edilebilirliği birleştirmeyi amaçlarken, bu durumda “evrensellikten” ödün verir. Kant’ta “kategorik buyruk” akıl sahibi her “özne” için geçerlilik iddiası taşır. Ancak Durkheim, “Kantçı ahlaki yalnızca içerik açısından göreceleştirerek ‘sosyolojileştirmeye’ girişir. Tamamen genel bir kapsamı olan ahlaki ilkeler vardır (Kant’ın düşüncesindeki insan kişiliğine saygı şartı gibi), fakat bunlar değişmez, her devir ve her kültür için geçerli bir ahlaki niteliğe sahip değildir” (Coenen-Huther, 2013, s. 127). Bu hamleyle Durkheim, “ahlakın doğasına vefalı bir analiz veren; ancak açıkladığından daha fazlasını betimleyen Kantçı a priorizmden” (Durkheim, 2015, s. 77) kaçınma imkânı doğduğunu belirtir. Ne var ki, bu durumda birden çok topluluk ve birden çok ahlak olduğu gerçeğiyle yüzleşiriz. Ve tek bir soru, kendi içinde birden çok soruya bölünür: Farklı ahlaklar, farklı grup veya topluluklarda nasıl oluşurlar? Buraya kadar felsefe tarihinden yer yer esinlerle beslenerek yer yer kesitlerle çarpışarak ilerleyen Durkheim, bu etapta kendi çıkarımları ve varsayımlarına daha çok müracaat ederek ilerlemek zorunda olduğu yeni bir evreye geçiş yapar; a priori geçerlilik yerine toplumsal uzlaşısı.

Durkheim, ahlaki kuralları belirleyen “otonom” bir özne tasarımını kabul etmez. Durkheim için ahlaki kuralların meşru ve zorunlu bir geçerlilikle bireyler üzerinde etki göstermesi bireyin “buyruk koyucu” niteliğiyle sağlanamaz. Bunun yerine, “genelleştirilmiş bir uzlaşısı kavramı elzemdir” (Ceri, 2005, s. 153). Eğer koşulsuz kesin bir buyruk varsa, o bireye değil, kolektif bilince, yani topluluğa aittir. Aksi takdirde Durkheim için saygınlık, zorunluluk ve meşruiyet kaybolmaya mahkûmdur. Bir anlamda Kant’ın kendi düşüncesinde “Kopernik Devrimi” diye tarif ettiği yeniliği, yani “bir kez de nesnelere kendilerini bilgimize uydurmaları gerektiği varsayımı”nı (Kant, 2008, s. 29) tersine çevirir. Zira Durkheim’in müdahalesinde, (Kantçı terimlerle) “özne” yeniden “nesne”ye, (Durkheimci terimlerle) “birey” yeniden “dışsal” olana bağlanır. Durkheim’a göre, “ahlak kurallarının kolektif çabanın ürünü ve bireyin de bu kuralları koymaktan çok uymak zorunda olduğunu bilmek durumundayız. Genelde aktiften çok pasif bir tutum sergileriz. Etkilemekten çok etkileniriz” (Durkheim, 2016a, s. 135). Durkheim akıllı bir emredici otorite olarak görme eğiliminin, eylem üzerinde kurduğu hâkimiyet düşünülürken, irade özgürlüğü temelinde bir tür zorunluluk yaratarak kendi içinde bir çelişkiye düştüğü imasında da bulunur. Bu nedenle Durkheim açısından, benim dışımda, kendimi içinde ona uyarken bulduğum ve bilinçli olarak ona uymayı istediğim bir şey, Kant’ın akılsal buyruklarının yarattığı iradi itaat tezinden daha güçlüdür. Zira insanın kendisini tabi kılması için, o kaynağın bireyin dışında ve kendisini bireye dayatan, mevcudiyetinde bireysel bilincin müdahaleciliğinin olmadığı ya da düşük olduğu bir erk olmalıdır. İnsanın kendi elleriyle yarattığı erk ve bu erke bağlı toplumsal örgütlenme biçimleri anomi üretmeye yazgılıdır. İşte bu

nedenledir ki, Durkheim nazarında, Kant'taki otonom özne ya da sözgelimi Rousseau'daki genel iradeyi inşa eden yurttaş tasarımı, insan elinden çıkma toplumsal aidiyetler yaratmayı düşledikleri için, gerçekçi ve tutarlı sayılmazlar. Çünkü her iki koşulda insan kendisini tabi kıldığı erkin (aklın ve genel iradenin) yaratıcısı olup zorunluluk ve yükümlülük tutarsızdır. Ancak, din ya da toplum veya sosyolojinin kutsal Tanrısı bunu sağlar. Peki ya otonomi? Özgür irade? Ona göre, “eğer düşüncenin amacı ve nedeni eyleme rehberlik etmekse, eylemin köleleştiği bir yerde düşüncenin özgür olup olmamasının bir önemi yoktur” (Durkheim, 2016a, s. 136). Ancak söz konusu eleştiri silahı kendisine yöneltildiğinde, Durkheim'ın nihai odağı kurallara bağlılık ve dayanışma olduğu için, bu dayanışmayı yaratan iradenin bağımlılığı veya hürriyeti tali bir mesele olarak kalır. Kendi konumunu savunmak adına, bireysel seçim söyleminin toplumsal bütünüün bağlı parçalarını ayırıştırarak bir potansiyel tehlikesine dikkat çeken bir cephe açar. Bu cephede, bazen aralarında ayırım gözetmeye özen gösterse de, çatışmanın yoğunlaştığı belli kavramsal bayırlarda düşmanlarına hedef gözetmeksizin indirgemeci bir dille saldırdığı da olur. Örneğin Durkheim, “Kant ve Rousseau'nun bireyselleşmesi”ni, “sıkı faydacılık ve Spencer'in ve ekonomistlerin çıkarıcı egoizmiyle” (Durkheim, 2016b, s. 50) bir tutmaz. Çünkü bireyselleşmenin bu formu, “son derece farklıdır ve biri için geçerli olan eleştiriler diğere neredeyse hiç uymaz” (Durkheim, 2016b, s. 51). Durkheim için, her iki isimde de “ahlaki davranmanın tek yolu ayırım gözetmeksizin tüm insanlar için geçerli olan, yani genel olarak ‘insan’ kavramına atfedilen davranışlardır” (Durkheim, 2016b, s. 51). Bu anlamda, faydacı ahlak, “toplumsal ihtiyaçlarla çelişkili” (Durkheim, 2016b, s. 53) bir görünüm sunar. Durkheim kimi zaman Rousseau ve Kant'ı bu çelişkinin farkında olan bireyciler statüsünde değerlendirir. Bu sayede “bireyci düşünürler” hakkında oluşturduğu uzun listede bazı alt ayrımlarla nüansları gözden kaçırmama hüneri gösterir. Bu incelik özellikle faydacıların karşısında “diğerleri” kategorisinde ele alabileceği kaynakların tespitine yarar. Bu anlamda, Rousseau ve Kant daha kabul edilebilir simalar olarak öne çıkarlar. Ancak bu nüanslara her metninde sadık kaldığını da söylemek zordur. Bazen “bireyciler” çok kalabalık bir grup oluşturarak Durkheim'ın eleştirilerine konu olurlar. Bir metinde birbirinden incelikte ayırıştırılan isimler, bir başka metinde Durkheim'ın bireycilik eleştirisine birlikte hedef olurlar. Faydacılık ve “diğerleri” kurgusu, yerini “faydacı veya Kantçı bireycilik” (Durkheim, 2012a, s. 117) ifadesine terk edebilir. Bu yeni kurguda Durkheim her iki yaklaşıma birlikte hitap eder. Durkheim bu evreye her geçiş yaptığında, “iki kan davalı okulun benzerlikleri farklılıklarından daha ağır basar ve kendini her birinden eşit mesafede konumlandırır” (Joas, 2005, s. 228). İncelikleri keşfe yarayan merdivenler atılır ve Durkheim kendi zihninde kodladığı bireyci grubu homojenleştirmeye meyleder.

Neticede, Durkheim'in ahlakın kökenine ilişkin mütalaasından iki önemli özet sonuç önermesi çıkıyor; (1) ahlak birey iradesini aşan bir yöne sahiptir, (2) ahlaki kurallar bireyin rızası ile isteyerek uyduğu kurallardır. Bu durumda, yanıt vermemiz gereken önemli bir soru doğar; beni önceleyen ve içine doğduğum bir mevcudiyete sahip, benim tarafımdan yaratılmamış bir şeye nasıl oluyor da isteyerek tabi olabilmekteyim? Bunu istemenin doğamıza uygun olduğunu kabul ederek: “Dışsal güçlerin bizi sınırlandırmasının doğamıza uygun bir çözüm olduğunu kabul ettiğimiz takdirde, bu doğal ve iyiliğimizi isteyen gerçek sınırlandırmalara bilinçli olarak uyabiliriz” (Durkheim, 2016a, s. 146). Durkheim, ahlakın kökeni tartışmasına dâhil olduğu tüm düzeylerde daire çizerek yerinde kalır. Çünkü pek çok yerde, “ortaya çıkarmak istediği şey, ister istemez, ortaya çıkmasını gerektiğini düşündüğü şey hakkındaki önermeleriyle karışır” (Turner, Beeghley & Powers, 2013, s. 389). Başka bir metninde, ahlaka “bir itibar atfedilmiş olması”nı, bireyin “kendisi dışındaki üstün bir kaynaktan geldiğini gösteren kanıt” olarak sunar (Durkheim, 2016b, s. 22). Bu fasit daireye ısrarla başvurmasının sebebine gelince, ona göre, “insan tutkuları, ancak saygı duyulup uyulan bir ahlaki güç önünde durur. Eğer böyle herhangi bir güç yoksa, güçlü olanın yasası egemen olur ve açık ya da örtük bir savaş durumu sürüp gider” (Durkheim, 2018a, s. 23). Bu nedenle, Durkheim için, “her türden toplumun” amacı, “güce dayalı doğa yasasını daha yüce bir yasaya bağımlı kılarak insanlar arasında savaşı önlemek, en azından hafifletmek” olmalıdır (Durkheim, 2018a, s. 23). Ne var ki, barış için bundan çok daha fazlası gerekmektedir. Güçlü olan, egemen yasasını saygı duyulan (din gibi) yüce yasalara dayandırarak da toplumları felaketlere ve telafisi mümkün olmayan anomilere sürükleyebilir. Bu nedenle insanlar çoğu durumda, eleştirilebilirliğe, düşünme hürriyetine ve şeffaflığa, yüce yasaların kutsiyetinden daha çok muhtaçtırlar. Rousseau ve Kant'tan, Tocquaville ve Mill'e kadar uzanan siyaset düşüncesinde bireyin egemen karşısındaki hak ve hürriyetleri konusunda Durkheim oldukça bilgili bir okuyucudur. “18. yüzyıl liberalizmi[nin] bir salon teorisinden, felsefi bir kurgudan ibaret” (Durkheim, 2016b, s. 52) olmadığını haykırması bunun en iyi delilidir. Lakin kendi sosyolojik kabulleri ile ele aldığı konunun kapsamı arasındaki gerilimli hat, bu defa reel politik dinamiklerin tarifine de sığmaz. Durkheim bu ikiliğin arasında son derece zorlu bir sosyolojik tahayyülle ilerlemek zorunda kalır. Kanımca onun en zorlandığı husus, en polemik argümanlarla ilerlemek mecburiyetinde görüldüğü tema bu nedenle ahlakın kökeni sorunudur. Zira toplum ve toplumsallığın neliğinde, birey-toplum ikiliğinden kaynaklanan polemik, sosyolojisinin kavramsal dinamizmi konusunda elinin daha güçlü olduğu bir mecrada gerçekleştiği için çok fazla yüzeye çıkmaz. Ancak ahlakın kökeni söz konusu olduğunda Durkheim, çarpışmak zorunda olduğu devasa ve derinlikli bir felsefi literatür ve tartışma bolluğuyla baş başa kalır. Onun için sonuç, sosyolojik önceleyenlerinden kendiliğinden çıktığı için, her düşünüre yeni bir olgunun kendisine özgü

önergelerini damıtmak göreviyle eğilmez. Elde bir şablon vardır. Bu, sırayla düşünürlere doğrultulur; çoktan çok, azdan az gider.

Sonuç olarak, Durkheim'ın ahlak konusundaki polemiği dikkatlice incelendiğinde, onun metodolojik önceliklerle “ahlakçı” incelikler arasında gezindiği görülür. Bir yanı, (sosyolojik kabullerin gerekliliği adı altında) toplum ya da grupların yaygın ahlaki ideallerinin “normalliğini” tanıtlamaya meylederken, bir yanı genel olarak ahlakı olgusal bir disiplin olarak incelemeye yönelir. İlkinde Durkheim kısır döngü içinde kendi sosyolojik ilkelerine bağlı kalırken, ikincisinde felsefe tarihiyle yüzleşmeye yeltenir. Felsefe tarihinden (Rousseau ve Kant gibi) bazı kısmi tasvip ve “doğrulamalar”la birlikte, ahlakın kökenini açıklama söz konusu olduğunda kazanan her halükârda ahlakın kendiliğindenliği kabulüne yaklaşan tezdır. Doğal olarak kendi sosyolojik tahayyülü en güçlü ve tutarlı açıklamayı sunan tez olarak savunulur. Amaçlar ve araçlar pek çok defa yer değiştirir. Sosyolojik bir olgu olarak ahlak, ahlakı temellendirmek için sosyoloji arayışıyla yarışır. Nihayetinde, Durkheim'ın olgusal ahlak bilimi kurma teşebbüslerine karşın, tümdengelsel tüm bu “önergeler” mantığının sonucu şudur: Ahlakı birey tesis etmez, kolektif bir olgunun eseridir. Bu durumda bu arzu edilen ahlak nasıl tesis edilir? Cevap: Gruplara istikrar, bütünlük ve örgütlenme kazandırarak. Davy'nin yerinde tespitiyle, bir ölçüde Durkheim'ın bize öğütlediği şudur: “Örgütleyin, örgütleyin ve örgütledikçe ahlak da vermiş olacaksınız” (Davy, 2012, s. 36).

Yazar Katkı Oranı ve Çıkar Çatışması Beyanı: Çalışma tek yazarlı olup katkı oranı %100'dür ve herhangi bir çıkar çatışması bulunmamaktadır.

KAYNAKÇA

Alexander, J. C. (1989). Structure and Meaning: Relinking Classical Sociology. New York: Columbia University Press.

Baert, P. (2009). Sosyal Bilimler Felsefesi: Pragmatizme Doğru. (Çev. Ü.Tatlıcan). İstanbul: Küre Yayınları.

Ceri, P. (2005). Durkheim on social action. S. P. Turner (Ed.). Emile Durkheim: Sociologist and Moralistic içinde (135-162. ss.). London: Routledge.

Coenen-Huther, J. (2013). Durkheim'ı Anlamak. (Çev. S. Akyüz). İstanbul: İletişim Yayınları.

Collins, R. (1988). The Durkheimian tradition in conflict sociology. J. C. Alexander (Ed.). Durkheimian Sociology: Cultural Studies içinde (107-128. ss.). Cambridge: Cambridge University Press.

Davy, G. (2012). Giriş. (Çev. A. Berkay). É. Durkheim (2012) Sosyoloji Dersleri içinde (11-44. ss.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Durkheim, É. (1973). The dualism of human nature and its social conditions. (İng. Çev. M. Traugott). R. N. Bellah (Ed.). Emile Durkheim: on Morality and Society içinde (149-163. ss.). Chicago: The University of Chicago Press.

Durkheim, É. (2004). Sosyolojik Yöntemin Kuralları. (Çev. C. Saraçoğlu). İstanbul: Bordo Siyah Klasik Yayınlar.

Durkheim, É. (2012a). Sosyoloji Dersleri. (Çev. A. Berkay). İstanbul: İletişim Yayınları.

Durkheim, É. (2012b). Hobbes Üzerine. (Çev. M. Odabaş). İstanbul: Alfa Basım Yayım.

Durkheim, É. (2015). Sosyoloji ve Felsefe. (Çev. M. Elma). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Durkheim, É. (2016a). Ahlak Eğitimi. (Çev. O. Adanır). İstanbul: Say Yayınları.

Durkheim, É. (2016b). Ahlak ve Toplum. (Çev. D. Çenesiz). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Durkheim, É. (2017a). Sosyoloji ve bilimsel alanı. (Çev. Ü. Tatlıcan). B. Balkız ve Ü. Tatlıcan (Ed.). Émile Durkheim'in Sosyolojisi ve Felsefi Düşüncesi içinde (13-28. ss.). İstanbul: Isık Yayınları.

Durkheim, É. (2017b). Sosyolojinin psikoloji ve felsefeye katkısı. (Çev. Ü. Tatlıcan). B. Balkız ve Ü. Tatlıcan (Ed.). Émile Durkheim'in Sosyolojisi ve Felsefi Düşüncesi içinde (57-60. ss.). İstanbul: Isık Yayınları.

Durkheim, É. (2018a). Toplumsal İşbölümü. (Çev. Ö. Ozankaya). İzmir: Cem Yayınevi.

Durkheim, É. (2018b). Dini Hayatın İlkel Biçimleri. (Çev. F. Aydın). Ankara: Eskiye Yayınları.

Durkheim, É. (2018c). Felsefe Dersleri. (Çev. D. Kartun, A. Beyaz). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Habermas, J. (2001). İletişimsel Eylem Kuramı. (Çev. M. Tüzel). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Isambert, F. A. (2005). Durkheim's sociology of moral facts. S. P. Turner (Ed.). Emile Durkheim: Sociologist and Moralist içinde (187-204. ss.). London: Routledge.

Jensen, H. (2018). Weber ve Durkheim: Metodolojik Bir Karşılaştırma. (Çev. D. Boyraz). İstanbul: Dergâh Yayınları.

Joas, H. (2005). Durkheim's intellectual development. S. P. Turner (Ed.). Emile Durkheim: Sociologist and Moralist içinde (223-238. ss.). London: Routledge.

Kant, I. (2004). Pratik Usun Eleştirisi. (Çev. İ. Z. Eyuboğlu). İstanbul: Say Yayınları.

Kant, I. (2008). Arı Usun Eleştirisi. (Çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi.

Kızılcık, S. (2023). Sosyoloji Tarihi 4: Hegel, Proudhon, Marx, Durkheim, Weber ve Veblen'in Sosyal Teorileri. Ankara: Anı Yayıncılık.

Maxwell, M. (1989). Morality, Durkheim, and sociobiology. International Review of Sociology Series. 3 (3), 85-106. <http://dx.doi.org/10.1080/03906701.1989.9971404>

Mestrovic, S. G. (2015). 21. Yüzyılda Durkheim. (Çev. S. Güldal, S. Güldal). İstanbul: Matbu Kitap.

Öztürk, E. (2020). Pragmatizm Bağlantıları: Felsefi ve Sosyolojik açılımlar. Konya: Eğitim Yayınevi.

Tiryakian, E. (2017). Sosyolojizm ve varoluşçuluk karşılaşması. (Çev. Ü. Tatlıcan). B. Balkız ve Ü. Tatlıcan (Ed.). Émile Durkheim'in Sosyolojisi ve Felsefi Düşüncesi içinde (397-417. ss.). İstanbul: Isık Yayınları.

Trigg, R. (2005). Sosyal Bilimleri Anlamak. (Çev. B. Sümer, F. Ülgüt). İstanbul: Babil Yayınları.

Turner, J. H., Beeghley, L. & Powers, C. H. (2013). Sosyolojik Teorinin Oluşumu. (Çev. Ü. Tatlıcan). Ankara: Sentez Yayıncılık.

Wilde, O. (2008). Sanatçı: Eleştirmen, Yalancı, Katil. (Çev. E. Soğancılar, K. Genç, F. Özgüven, T. Armaner). İstanbul: İletişim Yayınları.