

"GENEL SOSYOLOJİ VE SOSYOLOJİNİN KANUNLARI,, ndan

Yazan: Gaston Richard

Çeviren: Turgut Korcan

"CONSENSUS SOCIAL,, TEORİSİNİN İNCELENMESİ

"Consensus sosyal,, denilen faraziye (ki sosyal hadiselerin müte-karrip (*convergent*) ve bir birine bağlı olduklarını gösteren faraziyedir), ayrı ayrı sosyal ilimlerin (iktisat bilgisi, hukuk, ahlâk, Devlet, cinayet, teorilerinin) sosyal bilginin muvaffak olan ve sosyolojinin onu geçmesi lâzım gelen bir durumuna karşılık olduğunu kabul eder. Derler ki sosyal bilgilerin her biri, anlamağa veya anlatmağa kalkıştığı her şeyi sakatlar, zira kanunları değil, ancak kavram fikirleri açıklayabilir. Demek oluyor ki Sosyolog, iktisatcının, hukukcunun, kriminologun çalışmasından faydalanamaz, zira bunların görüşü tamamen gayri fen-nidir. Bunların parçaladığı şeyi tekrar vücuda getirmesi, ve bu itibarla, cemiyeti, muhtelif kısımlarının faaliyetini belli eden ve kendisi de hayat kanun veya şartları tarafından belirtilen bir bütün olarak addetmesi gerektir. Bu görüş (Auguste Comte) unki olup (Herbert Spencer) tarafından muhafaza edilmiştir. Sosyolojiyi bilen ve bu bilimi takdir edenlerin çoğu başka görüş tanımazlar. Birbirine hemen hemen muadil olan "Consensus sosyal,, (sosyal teşekkül, *organisme social*), sosyal tenasüt, *solidarite sociale*) fikirleri bu suretle kurulmuşlardır. Genel sosyolojiyi, bilgi bakımından kısır veya faaliyete zararlı sayan düşmanları bugün mevcuttur. Bunlar çoğu kere bahsi aşırı derecede basitleştirerek cemiyetin ferdî organismaya benzetilemeyeceğini ileri dürmekle münakaşayı tüketmiş olduklarını zannederler. "Consensus,, faraziyesinin acele yapılmış sathi bir benzetmeden üstün olduğunu göstermeliyiz.

Bu sebeple "consensus sosyal,, fikrini Harbert Spencer den ziyade Auguste Comte'un eserlerinde incelememiz gerektir. Comte, cemiyetin organismaya benzerliğini ancak "Système de politique,, isimli ikinci büyük eserinde kabul etmiştir. "Cours de philosophie positive,, eserinde "Consensus,, fikrinde, yani parçaların bütün tarafından belirtilmesinde ısrar etmiştir. Aksine, Herbert Spencer ilk hamlede cemiyet

unsurlarının birbirine bağı olmasını organisma parçalarının birbirine bağılılığı ile aydınlatır.

“Consensus sosyal,, fikrini, Comte’un yaptığı gibi, tahlile tabi tutarsak, ayrı ayrı iki ciheti, daha doğrusu, eşit olmayan değerde iki tezi ayırırız.: Birincisi, büyük sosyal hadiseler sınıfları arasında ve bilhassa cemiyetin ekonomik hayatiyle manevî hayatı, politika ve fikir hayatları arasında *münasebet* (*correlation*) ve nedensellik (*causalite*) mevcut olduğudur. İkincisi, bu münasebetten, unsurların bütüne normal şekilde bağılılığından doğan bir tesanüt (*solidarite*) ve bir armoni meydana geldiğidir. Bu iki tez, ne birbirine bağıdır, ne de aynı delillerle ispatlanabilir.

Bunlar, bilimin ilerlemesi üzerinde de aynı derecede tesir edici olmamışlardır. Sosyal bilgiler birliği meselesine de aynı cevapları vermezler. Bu iki tezi kısaca isimlendirmek üzere birisine (*theorie de correlation*) “münasebet nazariyesi,, diğerine de *theorie de la solidarite sociale*) “sosyal tesanüt nazariyesi,, adlarını verelim. Diyebiliriz ki, biri, sosyolojik izahat meselesine tek bir hal yolu teklif ediyorsa, diğeri, en fazla, tatbikatın birliğine dairdir. Tarafsız bir sosyoloji münekkidi bunların her birini ayrı ayrı incelemelidir.

Münasebet veya sebeplerin karşılıklı olması faraziyesi XIX cu yüzyıl sosyolojisinden daha eskidir. Montesquieu’nün eserlerinde bunun açık surette söylenmiş olduğunu görürüz. Montesquieu, hükümet şekillerinin ayırımını kılavuz yapar, ki bugün bu ikinci derecede bir hadise sayılmaktadır. “Esprit des Lois,, adlı eserinin maksadı, asıl siyasâl kurumları, cezaî, ailevî, ekonomik, pedagojik, velhasıl ahalinin ihtiyaç ve işlerine ait kurumlara bağlayan bağı göstermektir. Bir milletin ahlâk kuralları, yani kuvvetle kurulmuş ortak itiyatlar ve manevî inançları var olduğu takdirde, aile düzeni ve en çok babanın otoritesi de çok kuvvetlidir; bu itibarla bir millete şiddetli ceza kanunu konulmasına hacet yoktur. Ceza kanunu hafif olduğu zaman, hükümetin otoritesi, muhafazası gerekli olan en az hadde kadar indirilebilir. Kanun gücü icra gücü ve hukuk gücü ayrılabilir; başka değerle siyasal serbestlik mümkündür. Aksine, ahlâk kaidelerinin zayıf ve değışken olması, Cemiyeti yıkıcı ihtiraslara karşı kendini korumak için -mücadele etmesine ve şiddetli bir ceza kanunu yapmağa zorlar. Bunun tatbiki için kuvvetli bir el, bütün münakaşanın üstünde ve öbür hükümet kuvvetlerine üstün olan bir icra gücü gereklidir. Demek oluyor ki, ahlâkın fena olduğu ve aile ve terbiye ile ilişik düzenlerin zayıf buldukları yerlerde mutlak hükümet usulü (*absolutisme*) cemiyetin vaz geçemeyeceğı bir korunma vasıtasıdır. Montesquieu şunu da belirtmiştir ki oto-

rite şekillerinin münasebeti,, kanununa göre, her hangi bir otorite şekli son bulduğu takdirde yerine hemen başka bir otorite şekli geçer ve bu böyle olmazsa cemiyet tam bir dağılışa düşer.

“Esprit des Lois,, eserinin ikinci kısmında, Montesquieu, evvelce sosyal şekilleri maddî hayat şartlarından ayrı olarak hayalci bir şekilde incelemiş iken, bu defa bunları tekrar fizik muhite koyar. Montesquieu'nün fikri şöyle kısaltılabilir: Devlet fizik muhite uymalıdır (iklim ve toprak şartları). İklimin değişiklikleri ulusal karaktere derin bir etki yapar. Yani, halkın ihtiyaç ve ihtirasları ve toprağın cinsi, bir çok milletlerin ortak faaliyetlerini başka başka şekillerde harekete getirir. Karakterin yardımile, muhitin ahlâk kaideleri ve kurumlar (*institutions*) üzerindeki etkileri pek derindir - ençok medeniyetin başlangıcında. Çok sıcak memleketlerdeki ahaliye tatbik olunması gerek olan ceza kanunları ılık memleketler ahalisine tatbik olunandan farklı olmalıdır zira bunlarda ihtirasların kuvveti ve ihtiyaçların şiddeti aynı **değildir**. Ancak, tarihte, manevî sebep fizik sebebi zorlayabilir.

Kıyası, Montesquieu ye göre, ahlâksal sebepler kurumların birlik veya münasebetine üstündür. Ulusal ahlâk, en basit kurallar ile aile, ceza, şahıs mülkiyeti kurumlarla doğrudan doğruya ilgilidir. Sonunda, bu kurumların tabiati, siyasal düzenin tabiatını belli eder. Montesquieu, sosyal vakaların birbirile olan münasebetini, insanların tesanüt ve menfaatların armonisile bir an için olsun karıştırmayarak meydana koyabilmiştir. Bu yönden, Esprit des Lois eserinin okunması bu günlerde bir sosyoloğ'un yetişmesi için gerektir.

Sosyal vak'aların münasebeti fikri, XVIII inci yüzyıldan beri sosyoloğların tetkiklerine kılâvuz olmuştur. XIX uncu yüzyılın ortalarında, büyük bir demir endüstrisinde çalışan mühendis Frederic le Play, Fransada aynı zamanda deskriptif ve pratik bir sosyal bilim kurmuştur. Bunun konusu amele hayatı, şehir ve köy ahali hayatları idi. Maksudı, ekonomi ve ziraatin aile ocağında yarattığı şartların meydana çıkarılmasıydı. Araştırmalarını iki eserde hulâsa etti: Biri “Ouvriers européens,, ve diğeri “Reforme sociale,, ismindeki kitaplarıdır. Ailevi nizamlarile Hükûmet nizamları arasında bir ilgi olup olmadığını araştırdıktan sonra, birçok sosyal fenomenler arasında bir münasebet olduğuna hükmetti. Aile reisinin evvelce malik olduğu salâhiyeti parçalayan iş taksimatının Hükûmetin salâhiyetini genişlettiğini gördü. Terbiye kurumları bu temayülü azalttıkları yerlerde, meselâ Holanda'da, Skandinavya'da, İngilterede, Amerika birleşik devletlerinde siyasi hürriyet fikri yaşayabilir; aksine bu temayülün arttırıldığı yerlerde, meselâ Fransada, genel salâhiyetli bir Devletin salâhiyetlerle temsili rejim

(*regime reprérentatif*) gerçek şartları arasında anlaşmazlık vardır. Frederic le Play sosyal vakaların tefsirinde, ancak coğrafi kanunlardan başka, tabiat kanunları fikrini karıştırmak istemez.

Sosyal fenomenlerin sebepleri arasındaki münasebet prensipi, statistikcilerin çalışmasından da çıkarılabilir ve bunlar bu prensipi bilmeksizin tatbik etmişlerdir. Statistikcilerin müşahedelerine göre: halkın yalnız yenilenmeye değil, çoğalmaya da eğimi vardır. Bundan dolayı nüfusun çoğalması ile geçinme vasıtaları arasındaki münasebet meselesi ortaya çıkmıştır. XIX uncu yüzyılın başında, Belçika ve Almanya statistikcileri, evlenme hadiselerinin sayısı bir seneden diğer seneye göre bir hayli değiştiğini ve bu değişmelerin daima hububat fiatile münasebeti olduğunu görmüşlerdir. Başka deyimle, nüfusun yenilenmesi ve çoğalmasile en yakından ilgili olan sosyal hadisenin (evlenmenin) sıklaşması, geçinme vasıtalarının istihsaline bağlıdır. Ancak evlenme, kanun ve ahlâk kaidelerile münasebeti olan manevî bir fenomendir, ve ihtiyaridir. Statistikciler, bundan sonra, halkın hareketlerini, ekonomik faaliyeti kadar manevî hayatına nazaran incelemeğe başladılar. Ancak bu, yalnız menfi fenomenlerle kendini gösterir, yani, kanuna ve ahlâk kaidelerine uymayan hareketlerle ve en çok cinayet ve intihar vakaları ile. Cinayet ve intiharların statistiği de ortak manevî hayatla demografik statistik vasıtasile belli edilen fenomenler arasındaki münasebeti aydınlatır. Evlenme hadiselerinin çoğalmasına mani olan sebepler intihar ve cinayet vak'alarının çoğalmasına sebep olur. Quetelet züz'i iradeyi (*libre arbitre*) sosyal fenomenlerde kabul eder. Halbuki Comte tam bir "determinisme,, (sebeplerin etkisi) ne inanır ve bu sebeple statistiklerin kullanılmasına muhaliftir.

Nedensel tekâbülü (*reciprocité causale*) fikrinin tabiatını ve sosyolojik araştırmalara ne suretle faide verebileceğini inceleyelim.

Önce, toprağın ve insanın karşılıklı tesirlerini -bunlar her ne kadar önemli ise de- etüdümüzün dışında tutalım. Bu münasebeti terkib eden kısımlardan biri sosyal değildir. İnsanın astronomik, jeolojik ve meteorolojik âmilleri değiştiremeyeceğini isbata lüzum yoktur. Ancak bu âmillerin kendi hareketleri, ihtiyaçları ve faaliyeti üzerinde etkinin kuvvetini değiştirebilir. Nedensel tekabülün bazı gerçek görünüşleri kalıyor ki onların sayısını da dörde indirebiliriz: birincisi ferdin genel ve normal teşekkülünün cemiyet üzerindeki çifte etkisi, cemiyetin kişisel teşekkül üzerindeki etkisi. İkincisi: ekonomik faaliyetle estetik ve fikrî kültür arasında kurulan daha hudutlu karşılıklı tesir (*interaction*). Hukuk ve ahlâk kurallarının temsil ettiği sosyal disiplin ile ekonomik ve endüstriyel faaliyetin karşılıklı tesirleri. Dördüncüsü Ahlakî kuralları ile kurumların (*institutions*) arasındaki daha sıkı münasebet.

Ferdî teşekkül ile sosyal hayatın karşılıklı tesirleri hiç şüphesizdir ki, sosyolojik sebeplerin en fazla genelleşmiş olanıdır, ve bir milletin hayatında birbirini takip eden nesiller serisinde pek âşikârdır. Bunu, medeniyetten bahs ettiğimiz ve medeniyeti ilksel vahşetin zıddı olarak gördüğümüz zaman zımnen kabul ederiz. İnsan tabiatının ihtiyaçları (kendiliklerinden) en az bir cemiyet ve cemaat yaratmış olduklarını ve cemiyet hayatının daha sonra uzuvlarının istidatları üzerinde başlı başına bir sebep olarak nüfuz icra ettiğini kabul ederiz. Etnoğrafik araştırmalar tam vahşetin var olmadığını, her yerde en az bir kültür ve disiplin var bulunduğunu medeni insan vasıflarının hepsi vahşi insanda, çocukta da olduğu gibi, zaptedilen ve hayvansal arzuların şiddetle bastırılan bir istidat şeklinde var bulunduğunu gösterir. Fakat cemiyet, ne kadar zayıf bir şekilde kurulmuş olsa da kendi uzuvlarının yapısı üzerinde tesir yapar; bazı istidatları teşvik eder, kuvvetlendirir; bazılarını da tazyik eder ve azaltır. Meselâ, Herbart'ın bir düşüncesine göre, Devlet aynı zamanda hukukî kurumları ve idare kurumları vasıtasile ferdler üzerinde etki yapar, fakat birbirine zıd şekillerde. İnsanın kendi hakkı yerine getirmek istidadını azaltır ve bu suretle Devlet kanunlarına, gittikçe daha kolaylıkla boyun eğilir. Aksine, özel ve genel idare teşkilâtı, insanların rahata olan ihtiyaçlarını arttırır ve yeter derecede tatmin edilmemekten doğan memnuniyetsizliklerini arttırır. Manevî arzular ve kanunlara rağmen, ferdler her zaman Cemiyet tarafından değiştirilir. Ve kendileri de Cemiyete yeni değişiklikler yaparlar.

Bu ferdî inkişaf ile Cemiyetin kuruluşu arasındaki münasebetten daha iyi belli edilmiş bir bağ, ekonomik faaliyette fennî veya estetik kültür arasındaki münasebettir. Tamamile ferdî istihsal var değildir. Bazı önemsiz istisnalardan gayrı, insanlar muhtelif ihtiyaçları ile uygun olan serveti ancak işbirliği suretile elde edebilirler. Vahşet hali denilen halde işbirliği daha karışık ve daha gevşek değildir. Fikrî ve estetik kültürün daha ziyade kendiliğinden doğan fikrî istidattan ileri gelmesi gerektir, zira burada uygun olmayan tabii kuvvetlerle çarpışmağa yer yoktur. Ancak, maddî servet olmazsa fikrî kültür mevcut olamaz ve bu maddî serveti de ancak ekonomik işbirliği hasıl edebilir. Esasen, doğrudan doğruya bir bağın var olmamasına karşılık dolayısıyla meydana çıkan bir bağ vardır. Fikrî ve estetik istidatların faal ve güç beğenir olmaları ancak aşağı sınıftan olan ihtiyaçların yeter derecede giderilmelerine bağlıdır. Medeniyet tarihinin gösterdiği en emin delillerden biri, evlerin, en basit mağaralardan itibaren en konforlu modern evlere kadar, gittikçe mükemmelleşmiş olmasıdır. Fakat, evlerin mükemmelleşmesi ile estetik ihtiyaçların arasındaki münasebet dikkate değer. Bu hal, aynı memlekette yaşayan muhtelif halk kütlelerini

meselâ “Basse Bretagne,, köylülerile (Limousin) köylüleri ve büyük şehirlerle banliyöleri ahalisinin mukayesesile ispat edilir. Her yerde aile ocağının düzenlenmesi ile tahsil ve sanat sevgisi birbirleriyle oranlıdır. Estetik ve fikrî faaliyetin fennî ustalık üzerinde etki yaptığı, sonunda istihsal gücünü arttırdığı malumdur. Fikren hareketsiz olan bir millet maddî hayat şartlarını düzeltmeğe çalışmaz.

Daha açık olan bir münasebet de ekonomik faaliyet ile sosyal disiplin arasındakiidir. San’at, iyi tabiat ve fennî bilgi ile bir araya gelen maddî medeniyetten mükemmelleşmiş bir hal hasıl olur ki David Hume bunun önemini belirtmiş ve buna “incelme,, (*refinement*) ismini vermiştir. Bunun etkisi her ferdi Cemiyete daha ziyade bağlı kılmaştır. İhtiyaçların incelmeleri iş bölümü daha ileri götürülmüştür. Giderilecek ihtiyaçlar arttıkça muvaffak olmak için özel kabiliyetlerin ve fennî ustalığın artması gerektir. Aynı zamanda, bir mülkiyet rejimi, ve maddî malların düzenli şekilde dağıtım sistemi lâzımdır ve bundan dolayı iş bölümünde olacak en ufak karışıklık her ferdin durumuna tesir edebilir. Bundan, tamamen sosyal olan ve gittikçe artan yeni bir ihtiyaç hasıl olur; emniyet ihtiyacı, genel ve şahsi teminat ihtiyacı. Bu ihtiyacı Devlet otoritesi, her şekilde, gidermeğe yönelmiştir. İnsanlar incelidikçe, idare altında bulunmak ihtiyacını duyarlar ve gerçek istiklâl duyguları azalır. Modern insan, Ortaçağ tarihçilerinin kayd etmeğe bile lüzum görmeyecekleri en ufak bir karışıklıktan pek çok sarsılır. Buna karşılık, eskiden ulusal tarihimizi doldurmuş olan ihtilâller, iş muharebeler gibi karışıklıklar, ferdlerin birçok ihtiyaçlarına gerekli olan faaliyet sistemini baştan başa yıkarı. Emniyet ve rahatlık ihtiyaçlarını elde etmekle Hükümet ve idareler bu ihtiyaçları şiddetlendirirler. Her çeşit işlere ve ençok mal, para ve servisler ticaretine sağlam emniyet, organik ve fikrî ihtiyaçları daha ziyade incelestirmeğe yardım eder.

Sosyal tabiatı daha belli olan bir münasebet de anlık kaideleri düzenler (*institutions*) arasındaki ve muhtelif nizamlar sınıfları hatasında görülür. Meselâ geleneksel âdetlerin zayıf düşmüş oldukları yerlerde bunun yerine, daima, yazılı kanunlar geçer; aile kurumları önemlerini kaybederlerse, yerlerine siyasal ve idari kurumları geçer. İngilterede Sumner Maine ve Fransada Le Play, klâsik olmuş bir takım eserlerinde göstermişlerdir ki, Hükümetin salâhiyetleriyle aile reislerinin salâhiyetleri arasında tam bir münasebet vardır (Uzak Şarkda hali hazır ve Garpta mazi arasında yapılacak bir karşılaştırma buna bir delil teşkil eder). Çok geniş, çok disiplinli, ve birbirini kuvvetle tutan cemaatlara tekâbül eden Devlet, şekli nekadardır mutlak ve şiddetli olursa olsun, siyasal salâhiyetlerinin genişliği az olan bir Devlettir.

Bizdeki gibi karı, koca ve çocuklara inhisar eden aileye (halk menfaatlarının idaresinde hürriyet şekli konmuş olsa bile) salâhiyetleri hemen hemen hudutsuz olan bir Devlet tekâbül eder.

Dört sınıfa ayrılan bu karşılıklı etkiler arasındaki farkı çok kısa bir şekilde tahlil ettik. Hakikatta, bunlar birbirinin içinden geçer ve bu suretle sonsuz etkileri olur. Stoisyenler derler ki evreni yerinden oynatmak için bir parmağı kaldırmak yeter. Cemiyette, her kanun veya idare tedbirleri, her sınaî keşif, her manevî özdeyiş, her pedagojik usul, bu günkü vaka ve zamandan çok ileri gider. Esasen bir cemiyet (veya cemaat) az devam eden bir şey değildir. Birbirine sıkı şekilde bağlı olan 3 nesilden meydana çıkar. Bu suretle sosyal fenomenler daima inceledikleri dairevi (*circulaire*) şekli gösterebilen (Dairevi) deyimini tıbda kullanıldığı anlamda kullanıyoruz. Meselâ beyin hastalığı sinir sistemile bulaşmak suretile kalbe dokunur, ve beynin durumunu tehlikeye koyan kan dolaşımı sakatlıklarına sebep olur. Bu suretle, hastalık dairevi bir şekil alır, yani fiil sebebe tesir eder. Sosyolojide de daima böyle fenomenler hesaba alınmalıdır. Nedensellik daima karşılıklıdır. Köy ahâlisinin şehirlere doğru akın etmesi, bu noktada fikirlerimizi ispatlar. Büyük bir şehrin varlığı daima endüstrisinin inkişafından veya muhtelif ticarî ve sınaî faaliyetlerin birleşmesinden ileri gelir. Burada ücretler köydekilerden daha yüksektir. Taşım araçlarının da yardımıyla, diğerlerinden daha maceracı olan ziraat işçisinin bir çoğu bu yüksek ücretlerden faydalanmağa çalışırlar. Köylerdeki ücretler de şehire göçten müteessir olurlar. Köylerde işçi sayısı azaldıkça geride kalan işçilerin ücretleri artar. Demek oluyor ki büyük şehirlerin kurulmasından dolayı köy işçilerinin durumu iyileşir ve ücretleri artar. Bundan iki çeşit yeni fenomen çıkar: Bir takım ziraat işletmeler bu ücret pahalılığına dayanamazlar; mülk sahiplerinden bir çoğu topraklarını satarlar, bu topraklar bölünür ve bir çok köy işçileri, ücretlerinin artması sayesinde biriktirmeğe muvaffak oldukları paradan faydelenerek mülk sahibi olurlar. Sermayeleri daha büyük olan diğer toprak sahipleri ise, ziraat makineler işletmek suretile ücret pahalılığı ile mücadele ederler. Geniş toprak sahipleri bulunan memleketlerde işçi sayısı azalabilir, fakat bunun sonucu olarak da şehir endüstrisine doğru yeni bir köy işçisi akını başlar. Bu suretle, esas fenomenin sonuçları her zaman, âmil olan sebepler üzerine etki yapar ve sebebin şiddetini artırır.

„Phénomène circulaire,“ ve karşılıklı nedensellik fikri sosyolojik araştırmaların öncü prensipini teşkil eder. Bu fikir başlı başına bu araştırmaların mucip sebebidir. Tecrübe ile meydana çıkan delil bu suretle sosyolojide mümkün olur. Bütün sosyal fenomenler arasında

münasebet vardır, ancak hepsi aynı suretle incelenmeğe bağlı tutulamaz. Bazen, en kolaylıkla kavranması mümkün olan fenomenler istihsal fenomenleridir (toprakla olan münasebetleri ve şiddetlerinin değişmesi ile birlikde); bazen de, gerek ilim ve felsefe, gerek şiir ve güzel san'atlar, ve gerekse sadece lisanla kendini gösteren fikri faaliyetler; bazen, ahlâk kuralları veya kurumlarıdır. Sosyoloğ bu vakalardan bazı sınıflarını tanıdıktan sonra, tetkik edemediği vakları da, fizisyen gibi değilse de, her halde jeoloğ ve lisancı gibi *induction* suretile yeniden kurabilir.

Sosyal fenomenlerin karşılıklı nedenseleri arasındaki mukabil münasebet sosyal fenomenlerin ayrı ayrı sosyal ilimler tarafından açıklanacağını anlatmağa yeter. Cemiyet hayatı, her birinin ayrı ayrı kanunları ve sebepleri olan ekonomik, politik, manevî hukukî, pedagojik vakalardan mürekkep değildir. Bütün bu fenomenler birbirinin içine geçer. Comte bunu devamlı bir şekilde tesbit etmiştir. Ancak, bu nedensel münasebetten dolayı, Cemiyet kısımlarının arasında gerçek bir tesanüd, ve sosyal faaliyetlerin şekilleri arasında bir ahenk var olduğuna mı delâlet eder? Fransada sasyolojinin kurucuları ve bilhassa Comte bu mesele ile diğeri arasındaki farkı yeter derecede belirtmediler. Birinin faaliyeti diğerrinin faaliyetine tesir etmesinden, tabii bir ahenk sonucunu çıkardılar ve bu ahenge tesanüd ismini verdiler.

Sosyal tesanüt (*solidarité sociale*) teorisi bir çok kimseler tarafından faaliyet doktrini gibi kabul edilir. Bunlar için, bu tesanüt, iyi niyetlerin itilâf etmesine ve insanlığın yaşama şartlarını islahâ hizmet eder. Bunu DARWIN in ırklar ve ferdlerin bütün dünyadaki rekabetleri nazariyesine, ve sınıf mücadeleleri hakkındaki ihtilâlcî teoriye karşı tutarlar.

Hülâsa, sosyal tesanüt veya consensus social teorisi sosyal bağı organik bağa benzeten faraziye sosyoloğu ancak yanlış yola sürükler. Kriminolojinin, statistikin, hukuk tarihinin yardımından mahrum eder. Bunun bulucusu ve en büyük mümessili olan Comte, sosyal fenomenlerin karşılık münasebetlerine dair olan doğru ve bereketli fikirden, iş bölümü vasıtasıyla hasıl olan tesanüd fikrine geçdi. Tesanüt ve "consensus," dediği zaman daima iş bölümü ve iş birliği anlamını çıkarmalıyız. Ancak Comte, insanlık iş birliğinin bir şartı olan hukuku atmaksızın bu fikirlerden birinin yerine değerini koyamaz. Halbuki, objektif hukuk olmazsa sosyal fenomenlerin dairevi ve karşılıklı vasfı düşünülemez. Comte tarihe baş vurur fakat bu hal aleyhine döner, tarih tesanüt prensibinin sınırlandırıldığını gösterir ve bu tesanüdün yerine, iş birliği daha çok fert ve gruplar arasında kuruldukça şahsi mesuliyet ve hizmetlerin tekabülü kaim olduğunu meydana çıkarır.

Tesanüt meselesinin hayalî ve sosyolojik araştırmalara yabancı olduğunu iddia etmek istemiyoruz. Her bir ferd, şahsi iş mesuliyetinden maada, aile, cemaat, Devlet gibi çok daha devamlı kolektif varlıkların mesuliyetine katıldığını kendi deneyi ile duyar. Vatandaşlık ödevini gördüğümüz, yarına kuvvetle tesir icra edecek mahiyette bir kanunun bir harb ilânının veya iç veya dış siyaset muahedesi ilânının kabulünü veya reddini dilediğimiz veya buna düşmanlık ettiğimiz zaman Devletin kolektif mesuliyetine katıldığımızı duyarız. Sosyoloji, bu duyguyu seçik bir fikre çevirmemize yardım etmelidir. Ancak bu meseleyi ortaya koymanın en fena yolu ferdin ve ferdi mesuliyetin varlığını realize etmekle başlamaktır. Bu suretle sosyal vak'anın kavramı, tatbikatta kısır olduğu kadar ilim için de karışık kalmış olur. Sosyal kuruluş teorisinin kusuru işte buradadır.

Esasen pratik ideal ile sosyal bilgilerin kaynaştırılması makul harekete daha mı müsaittir? Bundan daha şüpheli bir şey olamaz. Menfaatlerin ahengi ve sosyal itilâf pek değerli şeylerdir. Ancak bunları elde edebilmek için bunların cemiyet bölümlerinin ve sosyal vakaların karşılığı olmasile meydana geldiği zannedilmemelidir.. Nedensel tekâbül (*causalité reciproque*) ahenkle olduğu kadar mücadele ile de kendini gösterir.

Menfaatlar arasındaki ahengin cemiyette gizli bir şekilde var olduğu ve bunun ortaya çıkarılması için bazı engellerin kaldırılması yeter geleceği farz edilirse, Comte'un şiddetle tenkit ettiği liberal ekonomistlerin işlediği yanlışla düşülür. J. B. SAY mektebinin en meşhur siması olan BASTIAT'nın teorilerinde şiddetle tenkid edilen şey en çok iyimserliklerdir. Bunlara göre iş ve değişim serbestliği bir defa konulduktan sonra menfaatlar tesanütlü oldukları için aralarında ahenk kurulur. Bir sermayedarın endüstriyel işlerde parasını işletmekle elde ettiği menfaatlar, sermayesinden ve faaliyetinden en çok istifade sağlamağa çalışan müteahhidin menfaatları, çalışma kudretini kiralamak suretile son derecede refahlı bir hayat temin etmek isteyen içinin menfaatları, ve istihsal maddelerini en ucuz satın almak ve hizmetlere elden geldiği kadar az para vermek isteyen müstehlikin menfaatlarıyla telif eder.

Modern ekonomik hayatı parçalayan menfaat mücadeleleri karşısında bu iyimserlik olayı gerektirir. Ancak, Comte'un kabul ettiği en çok bu iyimserliktir. Comte, yeni başlayan sosyoloji ilmine menfaatların ahengi doktrinini getirmiştir.

Comte'un tezinin temeli, cemiyet ile ferdin kuruluşu arasındaki benzerliktir.

(*Fonction*) fikrini fizyoloji siyasetten almıştır. Sosyoloji ise yapı (*structure*) ve organ fikirlerini biolojiden almıştır. Aynı zamanda, ekonomik münasebetlere ve organik farklara varabilmek üzere lâyükile genelleştirilmiş olan iş bölümü fikri, bu iki sınıf bilginin birleşmesini mümkün kıldı, ve böylece fenomenler arasındaki bağılılığı bulmuş olduklarını zannettiler. Ancak, bu benzetme usulü münakaşa edilebilir olduğundan başka, sosyal hareketlerin organik hareketlere ve anatomik yapının cemiyetin kuruluşuna benzetilmesi, başlangıcından beri pek çok tereddütler uyandırdı. Sosyolog için, işleme, her şeyden evvel şuurlu ve mesul bir sebebin faaliyetidir. Biyolojik yapı, cihaz ve organ fikri seçiktir. Sosyolojide ise, seçik olan, işleme faaliyetidir. (*Activité fonctionnelle*). Sosyal hareketin, otomatik şekilde çalışan idarî bir mekanizma şekline girmesi ikinci derecede bir olaydır. Otomatik olması âmillerin mesuliyetini bertaraf etmez. Aksine, fizyolojistin nazarında, işleme otomatik olduğu nisbette normal olur. Demek oluyor ki, benzerlik sathî ve yanlıştır.

Bu keyfiyet sosyologların gözünden kaçmamıştır. Comte başlangıçta sosyal organismadan söz ederdi. Ancak, bu deyimle her şeyden önce, insanlığı, ve teşkilâtının ilk tohumları olan aile ve siteyi kastederdi. Sonraları, (*Statique sociale*) namındaki eserinde „canlı dokular,, ile „Sosyal dokular,, arasındaki benzerliğin şümulünü en az dereceye indirmeğe çalışmıştır.

ALBERT SCHOEFFLE, „La Structure et la Vie du Corps Social,, adlı eserinde eserinde bu benzerliği daha da ileri götürdü. Organ teorisi doku teorisine ve bu da hücre teorisine daha seçik bir şekilde bağlıdır. Sosyal hücre ailedir Bu şart var olmadığı takdirde, sosyal tesanüd, ferdin mesuliyetine dayanan hür bir işbirliği ile çözümlür.

Biolojik benzerlik dışında sosyal tesanüdün hizmeti nedir? Comte sosyal bilgi vekabülerine, anlamı o zamana kadar çok daha hudutlu olan huukfî bir deyim getirmiştir. Hukukda tesanüd (*solidarite*) deyimi ortak mesuliyeti tavsif eder. Montesquieu „Esprit des Lois“ nın bir fıkrasında bu deyimi o anlamda kullanır.

“Büyük doğu İmparatorlarından tatbik olunan usulü, yani vergileri zarar görmüş olan ayaletlere vermeği, modern devletlere de tatbik etmelidir. Bu usulün tatbik edildiği devletler varsa da, faideden çok zararı görülüyor, çünkü hükümdar yine aynı derece vergiden faydalandığından, bütün devlet „mütesanid,, olur. Az vergi verebilen köyün yükünü hafifletmek için, vergiyi daha düzenli veren diğer bir köyden fazla vergi alınıyor; birincisi ihya edilmiyor, ikincisi ise, yok oluyor; halk vergiyi vermezse, ceza görmek, verirse fazla vergiye bağlanmak korkusu içinde ümitsiz bir duruma düşüyor... Aynı köyün

ahalisi arasında “müteselsil kefâlet,, kurulması, hile yapmalarına engel olmak bakımından faideli olduğu ileri sürülebilir. Ancak farazyyata dayanarak, aslında haksız olan ve devletin içinde yok edici olan bir metodu tatbik etmekte anlam var mı?

Görülüyor ki, iki şahıs arasındaki tesanüt, birinin diğeri tarafından işlenen bir kabahat için ceza görmesi veya borcunu ödemek zorunda olmasıdır. Halbuki, Comte’un eserlerinde tesanüt tabirinin bu seçik manası kayboluyor. Comte iki çeşit tesanüt kabul ediyor:

1) Ailede kalblerin birliği, hislerin ve menfaatların birleşmesi.

2) İş bölümüne dayanan iş birliği. Halbuki, tesanüt deyimini iksel anlamı manasına korumuş olsa, aile fertlerinin birbirine karşı “mütesanid,, olduklarını söylemekte tereddüt ederdi, ailevî kanunların ilerleyişi dolayısıyla babanın cinayetleri ve hatta borçları artık çocuklarına yükletilmiyor. Tesanüdü iş bölümünden doğan iş birliğinede benzetemez, çünkü bu iş birliğini korumanın normal çaresi, şahsi zorunlukları tesbit eden kontrotodur.

Comte yerinde olmayan bu tesanüt deyimini kullandığı zaman, cebren yükletilen ve hatta istekle kabul olunan ortak bir masuliyet değil, sosyal faaliyetlerin muhtelif şekilleri ve sonunda âmilleri arasında kurulan karşılıklı bağılılığı kasd eder. Geometri dilinde, fikrini daha doğru bir şekilde ifade eden bir deyim vardır: “Comulémentaire,, tamamlayıcı deyim: Bir Cemiyetin hayatını teşkil eden muhtelif faaliyetler birbirini tamamlar. Sosyal hadiselerin ortak münasebetleri fikrile yukarda açıklanan şekilde kabul edilen tesanüt fikri aynı mıdır değil midir? Bu fikirlerin birincisinden ikincisine geçmek için bir takım yanlış tezlerin kabul edilmesi gerektir. Bunların sayısını üçe indirelim: birincisi, Cemiyetin elemanter birliği, ikincisi sosyal unsurların irtibatı; üçüncüsü Cemiyetin inkişafıdır.

Cemiyetin değişmeyen elemanı nedir? Makul cevap, tereddütsüz şudur: Cemiyetin elemanter birimi irade sahibi ferttir, yani irade kabiliyetini taşıyan ferttir. Bir çok fertlerin bir araya gelmesi bazı iradeleri basınç altına almak suretile anlaşmazlıkları azaltabilir ve ortak bir irade meydana getirebilir. Ancak bu ortak irade, bir kombinezon olduğu için Cemiyetin bir elemanı gibi görülemez.

Esasen “Comsensus social,, olan tesanüt (kelimenin yeni ve değiştirilmiş anlamile) tamamlayıcı faaliyetlerden dokunmuş bir bütün ise bunun elemanı ancak irade olabilir. Halbuki ancak bir ferd irade sahibi olabilir. Cemaat ancak unsurlarının iradelerini idare, takviye veya azaltabilir, bunları ne yok edebilir ne de değiştirebilir,

Makul fikir budur. Hayali ferdiyeti kabul etmez. Cemiyetin elemanı her halde bazı idealist feylozofların “saf ben,,i (*moi pur*) değildir.

Bu eleman, cinsiyetin, yaşın, ailevi, milli veya mesleki vasıflarını haiz olan fakat, daima, irade sahibi ve ferdi hayatını kavramış olan âmildir.

“Consensus,” veya tesanüt teorikileri bu makul fikre karşı koyarlar. Comte ferdin var olmadığını ve Cemiyetin esas birimi aile olduğunu ileri sürer. Ferdi varlığı tamamen münferit ve müstakil bir hayatta karışdırır. Ferdin, varlığı şartlarına tekabül eden ve dünyaya gelmez kendisini grup halinde yaşamağa zorlayan, her zaman cemiyette yaşama ihtiyacına bağlı olduğunu addeder. Halbuki aile fertleri, mesele polip veya sifonoforlar gibi birbirine bağlı değildirler. Aralarında anlaşmazlık ve hatta çarpışma olamayacak kadar birleşik ve “mütesanit,” değildirler. Aile birliği maddi olmaktan çok resmidir. Ailede diğer iradelerin bağlı oldukları tek bir iradenin var olduğu farz olunur. Demek ki, aile birliğinin arkasında yine irade sahibi âmili buluyoruz.

Comte, ferdin bir hayal ve ailenin bir hakikat olduğunu iddia eder. Çünkü kendisi, aileyi ferdeleştirir ve uzuvlarını ayırmaz. Ancak bu suretle aileye de bir “mevhum,” vasfını verir.

Comte dan sonra Espinas “Sociétés animales,” eserinde aynı görüşü tarihe dayatarak kuvvetlendirmeğe çalışmıştır. Ona göre, gerçek ferd, anatomik hücrelerdir. Bunun üstünde daha büyük ve (komplike) bir ferdiyet bulmak için millete kadar çıkmalıyız. İnsan, arı kovunu gibi, bir kolonidir, çünkü karışık dokulardan yapılmıştır ve bu dokuları hücreler teşkil eder. Espinas, şuur ve iradeyi ortadan kaldırarak acaib bir sonuca varır. Halbuki ferdi kuruluş ne kadar karışık olsa da, ferd kendisinin tek olduğunu bilir. Sosyal terbiye ferdin üzerine ne kadar tesir etsede, ferd kişisel iradesini kullanır. Aksine, milletin iradesi, ancak ferdlar tarafından meydana getirildiği takdirde gösterilir ve diregetini (istikametini) bulmasına fertler yardım ederse icraatla kendini gösterir.

René Worms, ulusal ferdiyeti Şef de ve daha çok büyük adam da arar. Bu tez daha akla yakın ise de, bunun kabul edilmesi için şefin ve büyük adamın tek başına cemiyeti temsil ettiğinin belirtilmesi gerektir ki buna da imkân yoktur.

Sosyal psikoloji şeflerin cemaatdaki rolünü inkâr edemez. Bunu tarih ispat eder. Degey görülmüştür ki ortaklaşa (maşerî) irade dar bir gurupta merkezleşmezse kurulamaz. Bu küçük gurupun iradesi de bir şefe verilir. Fakat, Cemaat, birliğini ve hüviyetini, ancak cemaatin iradesini kendinde toplayan şefini kavramakla mı tasavvur eder?

Burada iki faraziye yürütülebilir: ya Şef Cemaattan önce var olmuş ve cemaat kısımlarını etrafına toplamıştır; veya cemaat şeften önce gelmiştir ve bu şefin otoritesi, kendisine itaat eden gru-

pun isteği olmadıkça, var olamaz.

Cemaatin şeften önce gelmesi genel olarak vaki olmuş olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü, dinî veya siyasal bir şefin cemaattan önce var olduğu takdirde müşahede edildiği zaman, bu klavuzun, bu din veya devlet kurucusunun hareket hattı sosyal hayattaki uzun tecrübesile tavzih edilebilir. Bu şef, insanları etrafında toplamak, bunları sosyal maksatlarına bağlı tutmak mümkün olduğunu biliyordu. Bu sosyal hayat deneyi de kendiliğinden kurulmuş cemaatların varlığını farzettirir. Şimdi, bu cemaatin, kendisine bir şef tayin edmedikçe ancak şuuraltı bir varlığı olacağını mi zannetmeliyiz? Başsız bir cemaat birliğini ve hüviyetini kavrayamaz mı? Böyle değildir. Tatbikî sosyolojide başsız bir çok cemaatler tanıılır. Şefi olan cemaatlara gelince, bu cemaatlerin şeflerine verdikleri otoritenin tabiati dolayısıyla, Şef cemaatin ortaklaşa şuurunun yaratıcısı değildir, aksine bunun birinci hizmetkârıdır. Bir karar verdiğimiz zaman şuurumuz daha ziyade vuzuh kesb eder. Karar verdiğimiz anda, yapılacak fiilin tasavvuru ile, deneyimizin bir parçasının bilgisini birleştiririz. Bergson'un dediği gibi: Fiili aydınlatmayan bütün hatıraları şuurumuzun arka plânına atıyoruz. Bu vaziyette, hüviyetimizi ve geçmişimiz ile halimiz arasındaki münasebeti tamamiyle kavramıyoruz. Şef için de böyledir: Ortak iradeyi kendi iradesinin aynı olarak görür. Enerjisini sosyal kanunların ve cemaat maksatlarının hizmetine bağlar. Grupun, kararlarını gerçekleştirdiği ve kararlarını yaptırdığı vasıta olur. Fakat cemaati kendi benliği ile aynı görmcz. Şef, grup namına düşündüğü ve hareket ettiği sırada müşterek şuurun ancak bir kısmı veya bir usulüdür. Gurup şefine karşı sıkı bir tesanüt duygusu besler. Şefin şahsında, kendini gücendirilmiş veya yükseltilmiş duyar. Fakat ortaklaşa şuur, çok parlak bir nokta etrafında az çok aydınlanmış bir daireye benzetilebilir.

Şefe itaatın şartı; her ferdin şuurunda bir dereceye kadar kurulmuş olmasa grupun bütününde de kurulamayacak olan manevî bir muvafakattır. Bu muvafakat var olmazsa şefin otoritesi ortadan kalkar. Siyasal ihtilâller bundan başka bir şey değildir. Şefin otoritesi, kısaca, halkın idare kuvveti hakkında beslediği ideale bağlıdır. Ancak, bu ideal, parçalarda vücuda gelmese, bütünde de meydana gelmezdi. Her şahsiyet müşterek hayatın etkisine aynı derecede katılmaz. Yol göstericilerin rolü inkâr edilmez ve her şey cemaatlara atfedilemez. Fakat büyük adamın faaliyetini hasrettiği şeyler sosyaldır. Ve sosyal ihtiyaçlara karşıt olur. Bütün cemiyet doğrudan doğruya olsun olmasın, sosyal esere iştirâk eder. Büyük adamın rolü, her normal insanın taşıdığı sosyal şuru daha seçik bir şekilde kavramaktan ibarettir.

Ferdin milliyete karşı kendini pasif hissettiği doğru değildir. Ferdin şuuru ve grupun şuuru normal vaziyette ayırt edilemez. Fer şahsi hüviyetini ve aynı zamanda milletin tarih hayatına katılmasını kavrar. Lazarus der ki: Halk sosyal varlığı devamlı bir cehd ile meydana getirir. Ancak ferdin cehd kabiliyeti vardır. Şuurlu irade sahibi sebep cemiyetin esas birimidir. Şahsi şuurun sosyal olduğu nisbette zenginleştiği de doğrudur,

Ferdin cemiyetle olan münasebeti hakkında Comte, Schoeffler ve Espinas'ın yaptıkları gibi fikir yürütülürken, biyoloji ve sosyal ilimlerin sınırları karıştırılabilir. Ancak genel sosyolojiyi kurmak imkânı bulunamaz. Bu suretle, en iyi tesbit edilen ve deneye uygun olan sosyal ilimlerden biri olan kriminoloji ile yakınlaşma hasıl olur. Kriminoloji, menfî olayların incelenmesi suretile sosyal niteliklerin bilgisini aydınlatır. Bu ilim hem hukuki statistikleri kullanır, hem hapis-hanelerde ve mücrimin meydana geldiği muhitlerde yapılan incelemelerden faydalanır. Aklî ve organik vaziyetini tedkik edebildiği mücrimlerin müşahedesinden istifade eder. Ancak Cemiyetin elemanı ferdi ve iradeli bir ajan değilse, kriminolojinin maksadı kalmaz.

Hukukda suç veya cezayı gerekli hareket tabir edilen şey, iradeli bir sebebin yasak bir fiil işlemesidir. Cemiyet, suçu belirsiz gruplara değil, ferdlere dayandırır. Nizamlarını ferdi iradelere çevirir ve buna karşı kendini müdafaa eder. Comte, Schoeffler ve Espinas'ın teorisinde kriminolojiye imkân kalmaz. Comte ve Schoeffle'nin teorisinde Devlet ancak aileler aleyhine tatbikat icra eder. Espinas'a göre de bir suçlunun suç işlemesile bütün millet günahkâr olur.

Auguste Conte'un zamanında ferdin varlığını red etmek bir garibe addedilmeğe başlandı, fakat o zaman psikolojinin geri kalmış vaziyeti bu tezin fenni şekilde münakaşa edilmesine uygun değildi. Bu gün bu tezin bilimsel olduğu mübalağasız olarak söylenebilir. Comte, Gall'in frenolojisini aklî hizmetlerin metodik incelemeleriyle karıştırabilirdi. Fakat, psikoloji deneyleri laboratuvarlarında yapılan çağdaş tedkikat, ferdi psikolojinin gerçek ve çözümlenemez bir maksadı olduğu sonucuna varmıştır. Çünkü ferdlar yalnız zaman ve mesafedeki vaziyetlerinden dolayı birbirinden ayrılabilmişlerdir, aynı zamanda çocukluktan beri kendilerini gösteren ve şahısa ait olan fikrî istidatlar ve vasıflarla birbirinden ayrılırlar.

Auguste Comte, Cemiyetin işbirliğinden ibaret olduğunu iddia ettikten sonra, onun bir bağıllık münasebetleri sistemi olduğunu gösterir. Cemiyeti, eşit olan ve hukuki eşitliğe dayanarak hareket eden fertlerin aksettikleri bir mukavele sistemi olarak kabul edemiyor. Hukuk ile anarşiyi hiç bir zaman birbirinden ayırmıyor. Çünkü mo-

dern hukuk, mukavelede hudutlanan ve uzlaştırılan eşit ve karşılıklı serbestlikler sonucuna varıyor. Comte sosyal tesanüde lâzım olan bağılılığı hukuka karşı koyar. Kabiliyetin başka başka iki şeklini daima birbirine karıştırır. Hukuki kabiliyetle, teknik kabiliyet eşit olmaları mümkün olmıyan birçok fennî kabiliyetlerin yardımı olmaksızın iş bölümünün sonuç veremeyeceğini görüyor. Meselâ mimarın ve taş yontan işçinin ehliyeti, mühendisin ve kazmacının ehliyeti, doktor ile hasta bakıcının ehliyeti, gemi kaptanı ile tayfanın ehliyeti gibi. Comte, iş bölümünü teknik kabiliyetlerin bağılılığı gerektirdiğini ve bunsuz iş birliği olamayacağını haklı olarak ileri sürer. Ancak hakların veya hukuki kabiliyetlerin eşitliği anarşik olduğunu ve iş bölümünde itatsızlığa mucip olduğunu iddia eder. Bu fikrin yanlışlığını meydana koymak kolaydır. Kazmacı ile mühendisin ehliyeti arasındaki fark, normal adamın hukuki kabiliyetini çocuğun, delinin, muhkûmun kanunî kabiliyetsizliğinden ayıran farkın aynı değildir. Amele mühendis kadar ilim sahibi olduğunu iddia etse işbirliği tehlikeye düşer.

Kimsenin ödevini görmekten başka bir hakkı olmadığını ileri süren Comte ve sosyologlar, yapılması zorla istenilebilecek ödevler olduğunu inkâr etmeğe veya sosyal ödevlerin hepsinin aynı derecede icra edilebilir olduklarını telakki etmeğe sevkolunabilirlerdi. Hak fikrinin sosyal sonucu bazı ödevlerin manevi faile zorla yükletilebilmesi, halbuki diğerlerinin ihtiyarlarına bağlı olmasıdır. Comte adaletin ödevlerini inkâr eder, fakat insanlık rahibleri tarafından idare edilen fikirlerin basıncı, ferdlere ancak basit hayır ödevlerinin yapılmasına mecbur edebileceğini kabul etmeğe eğilimlidir. Comte'un tatbiki sosyolojisi anarşi ile teokrazi arasında sallanır. Burada ancak ilmî sonuçlarla meşgul olmamız gerektir ve bunlar daha da ciddî görünür. Hukuk muvakkat arızî ve karışıklık yapılan sosyal bir nitelik ise, hukuk tarihi lüzumsuz sayılarak sosyolojiden çıkartılmalıdır. Comte'un mektebi en emin ve bereketli olan bu malûmat menbaini hemen hemen sistematik bir şekilde ihmal etmiştir. Bu esas noktada, Montesquieu sosyoloji şartlarını Comte 'dan çok daha iyi görebilmiştir.

Nihayet, nedensel tekabül ve sosyal tesanüd fikirlerini birleştirmekle "consensus,, teorikleri cemiyetin inkişaf şekli olan esas nokta hakkında fenni incelemeleri daha ziyade şaşırtırlar. Bunu fertlerin hayatında olduğu gibi kuruluş buhranlarile beraber organik inkişafa benzetirler. Saint Simon mektebinin tarih felsefesi iki bölüm ayırırdı: organik safha ve kritik safha. Comte bu farkı büyülterek alakor. Hukuk eşitliğini istemek bağılılığa karşı bir isyan, ve sosyal tesanüdü kırılması olarak görülebilir. Hak için yapılan sosyal mücadeleler, düzenin inkişafına zararlı "istisnalar,, halini alır. Ancak bunlar tarihin bütün

devirlerinde olmuş şeyler olduklarından, Comte için tarih, ancak Cemiyetin eski beldenin değişmelerinden itibaren şimdiye kadar geçirdiği buhranların tablosudur; bize ancak cemiyetin patalojisini tanıtır. Bu suretle Sosyoloji ile tarih arasındaki münasebet yanlış bir cepheden görülmektedir. Gerçek tarih (etnoğrafik yapılardan tamamile ayrı olarak) gerek münferid bölümlerin birleşmesi suretile, gerek federasyon suretile, gerek yenilenen yenilen arasında muamele ve kontrat ile biten fetihler suretile kurulan cemiyetler gösterir. Aksine ferdi, organizmanın kuruluşu gerek "scissiparite,, (ikiye bölünme) suretile gerekse iki hücrenin birleşmesi ve sonra nesiclerin ayrılması suretile olur. İmdi tarihin verdiği bilginin organik tefsiri imkânsızdır. Tarihçi için sosyal ilerleme, normal surette münakaşa ve iddialarla dolu olduğundan sosyolojide buhranlı addedilen devirler görülür. Bu devirlerde (Renaissance, Reforme, ihtilâl) yeni fikirlerin doğduğunu, eskimiş düzenin yerine zamana daha uygun nizamlar kaim olduğunu tarih kayd etmiştir. Daha genel bir şekilde tarihçi mücadele ile sosyal tesanüdü birbirinden ayıramaz. Ulusal tesanüd ancak diğer milletlerle mücadele halinde bulunan bir sınıfta kuvvetli olur. Sosyal tesanüd ancak diğer bir sınıfla mücadele halinde bulunan bir sınıfta kuvvetli olur. Tesanüd duygusunu mücadeleye refakat eden ortak uğraşma yaratır. Bu duygu mücadele ile birlikte zayıflar.
