

DÜŞÜNCE YOLUM, YA DA SÜRÜDEN KOVULAN ADAM*

Yazan
GEORGES GURVITCH

Çeviren
ÖMER BOZKURT

Elli yıl kadar önce lise sıralarında başladığına göre şimdiden uzun sayılabilecek sosyolojik ve felsefi düşünce hayatım, çoğu zaman nefes nefese bir uçtan öbür uca gidip gelerek, her seferinde kendi çulumu dokumaya yeniden başlamak üzere hiçbirini kabul etmediğim çelişkili dizgeler ormanı içinde geçmiştir.

Sosyolojik ve felsefi yapıtları okumaya ondört yaşındayken o sıralarda kök vatanım Rusya'da gözde olan marksistlerin yazılarıyla başladım : önce Kautsky, sonra Plekhanov, daha sonra Lenin. Bu yazarların, "tarihin şaşmaz kanunları"nın açığa çıkardığı katı determinizme inançları, —temeli, onların gözde teması, iktisadî materyalizm olan determinizm—, bende durmaksızın şüpheler uyandırmakla beraber düşüncelerimi kuvvetle etkiliyordu. Eğer, diyordum kendi kendime, ekonomi, "son noktada" tarihin ve toplumun yürüyüşünü belirliyorsa, kendi öz determinizmi nereden gelmektedir? Ekonomi insan faaliyeti değil midir, üretim değil midir, doğaya hâkim olmak ve dağıtımdan daha iyi bir pay almak için mücadele ve özellikle sınıf mücadelesi değil midir? Ve eğer bütün bu insan çabaları, enerjisi belirlenmiş olarak düşünülebiliyorsa, olayların gidişini hızlandırmak için devrimci iradeye devamlı çağrılar neden?

Onaltı yaşında Karl Marx'ın kendi yapıtlarını okumayı denedim, özellikle *Capital*'i. Bütün bir yıl uğraştım, vardığım tek sonuç ne Marx'ın fikirlerini tartıştığı iktisatçılardan her hangi birinin eserini, ne de yön-

* Bu yazı ilkin 1958 de "Lettres Nouvelles" de çıkmış, ikinci kez de 1966 yılı sonlarında "l'Homme et la Société" dergisinin birinci sayısında yeniden yayınlanmıştır. (Ç. n.)

temini ekspozite aracı olarak kabul etmekle birlikte eleştirdiği Hegel'in *Mantık*'ını (Logique) bildiğimi görmek oldu. Hemen, Adam Smith'i ve Hegel'i okumaya karar verdim. Fakat Marx'ın çözümlenmelerinden sonra, Smith'in *Milletlerin Zenginliği* bana yüzeysel gözüktü ve Hegel'in *Mantık*'ı da — niçin saklamalı? — beni korkuttu. Onda sanki bir büyütle bakarmışçasına marksizmde beni kaygılandıran her şeyin kaynağını bulduğumu sandım. Kendi kendini yalanlayan iktisadî determinizmin yerini Hegel'de gerçeği keyfî sentezlerle, hakiki tarihi Tanrının dünyada yabancılaşması ve öznel akıl, nesnel akıl, ve mutlak akıl yoluyla (esprit subjectif, esprit objectif, esprit absolu) kendine dönüşüyle değiştiren seçkilci bir söylevcilik (logonomie logomachique) alıyor gibi geldi; bütün, "yaşayan ebediyet"e yükseltilmekte ve gerçek zaman yerinde sayan bir zamana feda edilmekteydi, çünkü Hegel'in Mutlak Fikir'i dünyadaki tezahürleri kadar az bir özgürlüğe sahipti.

Hegelci olmaksızın marksist kalamıyacağımı söylüyorlardı bana, oysa Hegel'i öylesine bir cesaret kaynağı olarak duyuyordum ki, zekânın uyanışına yol açan bütün görüşlerin yıkılmak üzere olduklarını görüyordum. Boğulmak üzere olan bir insan gibi, son kurtuluş hareketini Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'ni okumakta aradım¹. Sonuç bir yıkım oldu. Duyduğum kızgınlık sınırsızdı: somut ahlâkın vücut bulduğu Prusya "Devlet (i) içinde toplumla (société civile) ailenin sentezi", determinist zorunluluk yolunun (nécessitarisme déterministe) pratik sonuçlarıyla ilgili en kötü örtülü korkularımı doğrulayıp, onyediy yaşında bilebileceğim ve anlayabileceğim kadarıyla hegelcilik ve marksizmle bütün bağlarımı koparmama yetti.

Bakalorya sınavlarına girmezden hemen önce benim için tam sırasında gelen bir kitap okumuştum: Max Stirner'in *L'Unique et sa Propriété* adlı eseri. Onun aforizmaları beni tedirgin etmekten vazgeçmeyen putları (idoles) yıkacak gibi geldi. Anti hegelci tepkinin bu ilk temsilcisi — diğer ikisi Kirkegaard ve Proudhon gibi henüz tanımadığım çok daha ünlü iki isimdi — bana öyle geliyor ki, devrim dâvasını bir kenara kümezsizin, toplumsalın sunî nesneleştirilmesini (chosification) yıkmış, ve ister mistik ister mantıkî olsun zorunlulukçuluğu (nécessitarisme) harap etmiştir. Max Stirner uzun süre baş ucu kitabım olmadı.

Çok çabuk onu Kant'la ve yeni kantçılığın çeşitli temsilcileriyle değiştirdim. Bağ nerede? Şu ki, Stirner, insan şahsının öncelikle toplumsal

1) O sıralarda henüz, *Phénoménologie de l'Esprit* adlı esere fazla ilgi gösterilmiyordu.

görüşünü bilmiyor gözüküyordu ve ben, Kant'ta ve yeni kantçılarda, insan, insanlık ve toplum arasındaki geçidi bulacağımı umuyordum. Ayrıca bazı yeni kantçılar, Kant ile Marx'ı bağdaştırdıklarını iddia ediyorlardı... Fakat bütün dogmatizmleri ortaya dökmeyi vad eden (bu arada demek ki Hegel'in spritualizmini ve Marx'ın materyalizmini) eleştirici yöntemin çekiciliği çok daha derin oldu.

Yüksek öğreniminin kışları Rusya'da, yazları Almanya'da geçen, hukukî formasyona ve siyasî öğretilerin başlıca yaratıcılarını okumaya verdiğim ilk iki yılı (1912 - 1914), yeni kantçı felsefenin değişik eğilimleri, Cohen, Natorp, Cassirer, Rickert, Windelband, Volkelt, Renouvier, Hamelin... gibi, üzerine düşüncelerle zenginleşti. Sonunda bu bende her türlü yeni kantçılığa, onun saklanmış Platon vari idealizmine, oldukça ilkel anti - psychologisme'ine ve anti - sociologisme'ine karşı derin bir tepki yarattı. Ne Tarde ile Durkheim arasındaki tartışma, ne de Simmel'in birinci şekliyle sosyolojik formalizmi beni tatmin ettiği için Wilhem Wundt'a yöneldim. Kendisi *Halklar Psikolojisi*'ni (Völker Psychologie) daha iyi anlayabilmem için kendi laboratuvarında deneysel psikoloji çalışmamı tavsiye etti. Oldukça kısa süreli bu çalışmaların tek kazancı deneysel olarak, dolaysız "psycho - physiologique paralellik" in olanaksızlığını öğretmesi ve yaşayan zaman ile kavramlaştırılmış (conceptualisé) zaman ve giderek, ölçülen, nicelendirilen, alansallaştırılan zaman arasında uyuma olmadığını göstermesi olmuştur.

Henri Bergson'u okumaya ve incelemeye bu sıralarda başladım. *Bilincin Dolaysız Verileri* (Les données Immédiates de la Conscience), Wundt'un deneysel psikolojisinden beklediğim kurtuluşu getiriyordu, *Madde ve Bellek* (Matière et Mémoire) ve *Yaratıcı Evrim* (Evolution Créatrice) ise Kant idealizminin ve yeni kantçılığın üzerimde hâlâ sürdürdüğü nüfuzdan kurtararak, beni zorunlulukçuluktan arınmış bir gerçekçiliğe getiriyordu. Bununla beraber, Bergson gerçekçiliğinin *Yaratıcı Evrim*'deki belirli spritualist vurgusu ve gerçek toplumsal hayatın tek katılanı "yüzeysel ben"i "derin ben" den ayıran gizli bireyciliği beni bazan tedirgin ediyor ve genç heyecanımı biraz soğutuyordu. Birinci dünya savaşından hemen önceki aylarda Heidelberg'te, yeni kantçılığın kendi çerçevesi içinde, Fichte'den aldığı kuvvetli bir dialektikle idealizmi aşmaya çalışan Emil Lask'ın derslerini izledim. Fichte'ye duyduğum ilgiden başka ona Max Weber sosyolojisiyle ilk karşılaşmamı da borçluyum. O sıralarda, bu sosyolojide özellikle anlama (Verstehen) üzerine kurulmuş sosyolojiye özgü tipleştirici yöntemi unutarak, her bilimsel yöntemi

ya genelleştirmeye (généralisation) ya da bireyleştirmeye (individualisation) indirgeyen Rickert düşüncesine haklı bir tepki görülüyordu.

O sırada bir üniversite yarışması için yazdığım Rusça bir muhtırayı bitirmek üzereydim : “Théophan Prokopovitch’in siyasi öğretisi ve Avrupa’daki kaynakları : Gro^tius, Hobbes, ve Püfendorf”. 1915 te bu yarışmada kazandığım altın madalya bana akademik karyer yolunu açıyordu. Karışıklıkların başlamasından önce Rusya’ya döndüğümde, lisans diplomasını aldıktan sonra (1917) profesörlüğe hazırlanmak üzere Petrograd Üniversitesi’ne gittim, bu önce yüksek öğrenim “agrégation” unu gerektiriyordu.

1915 ten 1920 ye kadar demek ki, “agrégation”u bitirip Leningrad-Petrograd Üniversitesinde öğretim görevlisi olana kadar (önce Çekoslovakya’ya, sonra da 1925 te Fransa’ya göçmek üzere bir kaç ay sonra terk ettim bu üniversiteyi, 1929 yılında Fransız vatandaşlığına geçtim) geçen yıllarımda düşüncem yazılarımın birçoğunda izleri bulunabilecek dönüm noktalarıyla damgalandı.

a) Bugünkü düşüncemde önemli bir yer işgal eden gerçekçiliğe olan ilgim beni önce — geçici olarak — iki Rus filozofunun, Lossky ve Frank’ın sezgiciliğine (intuitionnisme) yaklaştırdı ve onların aracılığı ile Yunan - Ortodoks dini felsefesine yakın slavofillerin fikirlerine yaklaştırdı. Fakat mistisizm tehlikesi beni, sezgiyle *kavranan* (le saisi par intuition) ile (bir yargı gerektiren) *bilinen* arasında bir ayırım yapmaya götüren dialektikçi bir kritisizme, ve birçok’un bir’e her türlü monist indirgenmesine karşıt gerçeklerin çokluğu görüşüne gönderiyordu. Böylece son şekliyle Fichte’de mutlak bir gerçekçilik buldum, ki burada Fichte, dialektik ve sezgi arasındaki devamlı bir yarışma ve işbirliği ile sun’ilik (*Faktizität*) sorununa çıkmaktadır.

b) Sosyoloji ve sosyal felsefe tarihi çalışmalarım dikkatimi özellikle anti-individualiste (demek ki toplumsalın indirgenemiyen gerçekliğini kabul eden) ve anti-étatiste (demek ki toplumsal “bütünleri” kesimlerinden ve ifadelerinden biriyle : Devletle özleştirmeyi reddeden) bütün tutumlar üzerine yoğunlaştırdı. Saint-Simon’da ve Proudhon’da, Grotius’da, Fichte ve Krause’de nihayet çok uzakta geride Aristo’da bu daha geniş toplumsal görüşünü araştırdım. Bu araştırmaların sonuçları çok sonra edebiyat doktoramın (Doctorat ès Lettres) birinci tezinde ortaya konuldular : *Toplumsal Hukuk Fikri* (L’Idée du Droit Social) 1932, ona biraz sonra değineceğiz.

Bununla birlikte çalışmalarım önüme anlaşılmaz bir durum çıkarıyorlardı : Jean - Jacques Rousseau'nun durumu — bir kısmı için aşırı derecede devletçi, diğerleri için anarşist, bir kısmına göre bireyci, diğerleri için toplumsal varlığın gerçekliğini değerlendiren. Sadece çoğunluk iradesine değil fakat “herkes” in iradesine de karşıt olan ve “toplumsal mukavele” sayesinde toplum ve birey yeni bir hayata başladıklarında her bireyde aynı (identique) bulunan genel irade kavramı beni düşündürüyordu. Ayrıca Kant'ın Kesin Emir'inde, Rousseau'nun toplumsal felsefesinin zayıflamış bir taklidinden başka bir şey görmüyordum. *Rousseau ve Haklar Beyannamesi* (1917) (Rousseau et la Déclaration des Droits) adlı kitabımda aynı zamanda Rousseau'yu kendisine yüklenen çelişki ithamlarından savunmak ve dialektiğinin derinliğini ortaya çıkarmayı denemekle beraber, giriştiği çabanın başarısızlığını göstermek istiyordum : Toplumsal gerçeği bireysel aklın genelliği yoluyla bulmak.

Rousseau üzerindeki eleştirileri bana her zaman yeteri kadar derinleştirilmiş gözükmemekle beraber Proudhon, öğretisiyle beni daha fazla çekiyordu. Toplumsal yabancılaştırmadan, ne üstün özne (sujet supérieur) ne de dış nesne (objet extérieur) olarak katılanların dışına taşırılamaz (irtisam ettirilemez) şeklindeki görüşü, çok sayıda zümrenin dengesini sağlamaya yönelik temel toplumsal çokçuluğu (pluralisme), olumsuz dialektiği, her toplumsal öngörünün göreliliğini ispatlaması, önceden belirlenmiş ilerlemenin önüne geçen insanî yaratma kuramı beni rahatlatıyordu. Eğer, Proudhon'cu olduysam özellikle bilimsel kariyerimin bu başlangıç dönemlerindedir. Proudhon vasıtasıyla hiç bir zaman fazla bir yakınlık duymadığım Sorel dahil bütün Fransız devrimci sendikacılık teorisyenlerini incelemeye itildim. Toplumsal öğretiden açısından Şubat ve Kasım 1917 deki iki Rus devrimi benim (Fransa'ya nazaran on senelik bir gecikmeyle izlediğim) Proudhon'cu ve sendikacı devrime rastladı. Bu, fabrika kurultaylarının ortaya çıkışları ve onların sadece siyasi yetki sahibi merkezi kurultaylara değil, aynı zamanda işletmelerin idare kurultaylarına da temsilci seçmek eğilimiyle gayet iyi birleşebiliyordu. Birinci dünya savaşından sonra en hareketli devrini yaşayan İngiliz “Gilde - socialisme”i de beni kayıtsız bırakmadı.

c) Bütün bunlara Rus devriminin dolaysız deneyi katıldı. Değişik zümreler ve sınıflar, sendikalar, hücreler, kurultaylar, yeni ve eski örgütler gibi çeşitli çevrelerin değişik tepkilerini, eski topyekün toplumsal yapının, hemen hemen bütünüyle çatlamasını izleyerek daha sonra toplum-bilimsel çalışmalarında beni yöneten bir çok fikre sahip oldum : 1) Ken-

diliğinden, devletten ve onun hukukî düzeninden tamamiyle bağımsız olarak doğan, ve devlet hukukuyla çeşitli bağlaşımlara girebilecek toplumsal hukuk. 2) Birbirleriyle bazan içiçe giren, bazan çatışan ve, hiyerarşileri ve bağları tersine dönebilen, toplumsal gerçeğin derinlemesine katları. 3) Toplumsallık biçimlerinin (formes de sociabilité) mikrokozmosu olarak zümreler. 4) Zümrelerin makrokozmosu olarak topyekün toplum ve toplumsal sınıflar. 5) Federalist mülkiyet ve çokçu bir iktisadî demokrasi üzerine kurulmuş devletçi olmayan kollektivist bir planlamanın olasılığı. O kadar ki, Leningrad'a Karpovka'nın kıyılarında karımla yaptığım unutulmaz bir gezintiyi hatırlıyorum, o zaman, 1920 de bir ilkyaz gecesi boyunca, Rusya'yı terk etmemizden bir kaç ay önce, ona geliştireceğim sosyolojinin ilkelerini, toplumsal hukuk konusundaki tezlerimin ana çizgilerini, nihayet ademî merkezileştirilmiş kollektivist plânlama anlayışımı anlatmıştım.

Kök vatanımı 1920 Ekiminde terk ederken yanımda götürdüğüm bütün yük üç kitap tasarısıydı : biri *Fichte* üzerine, ötekisi *toplumsal hukuk fikri* üzerine ve üçüncüsü de *toplumsal gerçeğin katları ve ölçekleri* üzerine.

Çabalarım önce *Fichte*'ye yöneldiler. 1925 te *L'Ethique Concrète de Fichte* adlı Çekoslovakya da yazılmış bir kitap neşrettim. Uzun süreden beri, anahtarımı son şekliyle felsefesinin verdiği, dialektik gerçekçiliği beni çekiyordu, ayrıca — isteksizce — Husserl ve Scheler'in fenomenolojisini de incelemiştim. O sıralar Almanya'da çok gözde idi. Açık bilinç kuramına rağmen (Kasıtlılık—...e doğru yönelme) (intentionalité-direction vers...) Husserl bana hem fazla idealist, hem fazla mantıkçı geliyordu, oysa — baş başa uzun dialoglara giriştiğimiz — Scheler, aynı zamanda gerçekçi ve heyecanlı sezgiciliğinin, original değerler kuramının, bilgi sosyolojisine doğru ilk adımlarının bütün çekiciliğine rağmen, daha sonra Schelling'e dönüşle değiştirilen gelenekçi dogmatizme fazla bağlılığı yüzünden beni tatmin etmiyordu. *Fichte* — özellikle son *Fichte* — phénoméologie temsilcilerinin çarptıkları zorlukları çözebilmeye muktedir gibi geliyordu. Dialektik ile sezginin bir araya gelişi, bir kısmı mantık dizgesi olan ve, ya yaratıcı çabanın dalgalarına götüren "trans-subjectivité" ya da varlığın istikrarına götüren "transobjectivité" ile erişilen mutlak gerçekçilik beni coşturuyordu. Yaratıcı çaba dalgası *Fichte*'nin ahlâkının temeli, istikrarlı varlık mantığının temeli olduğu için bir *hiatus irrationalis* (akıl dışı boşluk) ile birbirinden ayrılan gerçek varlığın iki kesimi arasında : yaratma ve dizge arasında muhteşem bir çatışma başlıyordu. Bu hiatus üzerine kurulabilecek tek köprüler devamlı sa-

vaşların sonuçlarıydılar, bilinç, toplum, kültürel yapıtlar adını alan her zaman sun'iliğe bağlı sonuçlar.

Fichte'nin zorlukla okunabilen manuskriplerini görmek imkânına sahip olunca, posthume yapıtlarında bulunabilecek bazı çelişkilerin, — eğer imkânsız değilse de — bu manuskriplerdeki okunması güç yerlere rastladığına inandım. Bunlar çoğu zaman oğlu tarafından istenmiyerek yapılan eklerdi. Fichte'ye antinomisme'i, varlığın içinde gerçekleşen devamlı mücadeleyi ve aynı şekilde ne epistemolojinin, ne ahlâkın, bir ontolojiden, bir bilgi metafiziğinden, ve bir ahlâk metafiziğinden vazgeçmeyeceği tezini teslim ediyordum; aynı şekilde ne transobjectif'e, ne de transsubjectif'e dialektikle sezginin bir araya gelmiş çabası olmaksızın varılamıyacağımı da teslim ediyordum; bununla beraber Fichte'den üç noktada ayrılıyordum: 1) Mutlak'ın mistik şekilde Tanrı olarak ortaya çıkarılmasını hazırlayan, olumsuz dialektiğin Mutlak'ın olumsuz teolojisi haline dönüşmesini kabul etmiyordum. 2) Dualizmin, devamlı mücadeleleri ve indirgenemez antinomileri izah için çok yetersiz olduğu görüşündeydim ve şahsen ontolojik bir çokçuluğa varıyordum. 3) İnanmıştım ki, Fichte'nin gerçek varlık içindeki devasa mücadelenin sonucu saydığı, toplum, bilinç — kollektif ve bireysel—, ve nihayet kültürel yapıtlar Fichte'nin sarfettiğinden çok daha büyük ve çok daha ayrımlı bir dikkati haketmektedirler.

1925 te bir daha terketmemek üzere yerleştiğim Fransa'ya Çekoslovakya'dan bu fikirlerle geliyordum. *Toplumsal Hukuk fikri* üzerindeki tezlerimi hazırlamaya o zaman başladım. Hukuki sosyolojik, sosyalist ve sendikacı Fransız literatürüne dalarak, artık Marx'la değil, Comte ve takipçileri ile kıyasladığım Proudhon'u bir defa daha baştan aşağı okumuştum. Durkheim okuluna bağlı sosyologlar arasında Marcel Mauss, Lucien Lévy - Bruhl (Bağımsız), ve Maurice Halbwachs beni kuvvetle ilgilendirdiler ve etkilediler. Mauss, toplam toplumsal olay ve toplam insan fikrini bende yerleştirdi; Lévy - Bruhl, bütün felsefi art düşüncelerden kurtulmuş somut ve ampirik bir bilgi sosyolojisi örneği verdi. Bu iki düşünürle kişisel münasebetler kurdum, uzun ve baş başa tartışmalarımız benim için unutulmaz olmakta devam ediyorlar.

Felsefi açıdan Frédéric Rauh (ölümü 1909), Léon Brunschvicg ve Jean Wahl beni özellikle ilgilendirdiler. Rauh'da gerçekçiliğin ve dialektik ampirizmin bir Jean - Baptiste'mi görüyordum; fakat radikal ampirizmini pragmatizme bağlayışı, ve fikrin dialektik gerektirmesinin (implication) bilincine varmamış oluşu, fikirlerinin anlaşılmasına ve yayılmasına zararlı oluyordu. Léon Brunschvicg'te bana en fazla çarpan, bu

uyuşmaz akılcı idealistin, devamlı bir hareketlilik yüklediği aklın her türlü mummylaştırılmasına karşı sürdürdüğü savaş oldu. Aynı şekilde, somut ve gerçek dünyanın her zaman yeniden yapılacak deneyine varmayan, her katlaşmış idealizme karşı sürdürdüğü savaş da beni çekiyordu. Nihayet Jean Wahl'ın dialektik ve çokçu realizmi benim fikirlerime çok yakın gibi gözüküyor, fakat kendisini daima çeken mistisizm bana kabul edilmez geliyordu.

Bu sıralarda her zaman ki iyiliği ile Léon Brunschvicg Sorbonne'da *Alman felsefesinin bugünkü eğilimleri* üzerine serbest dersler vermeye tâlip olmamı ilham etti (1927-1928-1929). 1930 da neşredilen (ikinci baskısı 1949) ve, dinleyiciler ile okuyucuların ilgisini çeken bu dersler benim için, onlara uzun süre yüklenen niteliğe katıyken sahip değildiler. Beni *phénoménologie*'nin ve hattâ Heidegger *existentialisme*'nin sözcüsü olarak kabul ettiler. Oysa her düşünür için sivri eleştirilerle biten, gerçekten mümkün olabilecek en nesnel bir izah söz konusuydu. Açık olarak *phénoménologue*'lardan ziyade realistleri tercih ediyordum — Lask'ı, Nicholas Hartmann'ı — ve eleştirilerimi son şekliyle Fichte'ye dayıyordum.

Fakat bu kitap ve felsefe dersleri benim için *Toplumsal Hukuk Fikri* üzerindeki tezimin hazırlıkları arasında sadece ara nağmeler niteliğindedi. Bu tezlerimin ilk tasarısını kök vatanımdan getirmiştim. Hırsım büyüktü. Bu tezler iki hususu ispatlamayı hedef alıyorlardı, bir taraftan hukuk sosyolojisinin, özel bir rejime özgü hukukî tekniklere nazaran bir önceliğe sahip olduğu, öte yandan, çoğu zaman hukukçular tarafından bilinmeyen², devletsel olmayan toplumsal hukuk, bazan kendiliğinden, bazan eski örnekler, âdetler, kılığlar (*pratiques*) tarafından, her "Biz" de her zümrede, her sınıfta yaratıldığından, günümüzde özel bir patlayıcı ve itici gücü elinde bulundurmaktadır. Daha da ileri gidip,

2) Bunun yanı sıra, hiyerarşik bir üst bireycilik (*surindividualisme*) olarak Hegel'in hukuk görüşlerine hücum ediyordum. Hegel'de Devlet toplum dışına yansıtılmış bir büyük bireyden başka bir şey olmadığından onda sadece Roma hukukunun **imperium** ve **dominium** terimlerinin felsefi dönüşümlerinin söz konusu olduğunu ifade ediyordum. Genç Marx'ın **Hegel'in Devlet Felsefesinin Eleştirisi** (*Critique de la Philosophie de l'Etat de Hegel*) adlı posthume eserinde aynı eleştiriyi bulunca ne kadar seviniştim. Tezimin çıkışından sonra yayımlanan bu eserde Marx şunu yazıyor: "Romalılar egemen mülkiyetin akılcıları (*rationaliste*) idiler, Germenler mistikler" (Bk. Molitor çevirisinin IV. cildi, s. 22). 1932 de yayımlanan bu metni ilk defa ancak 1946 da görebildim.

sosyolojik çözümlerim ile fabrika kurultayları ve onların temsilcilerinin yönettikleri, ademî merkezleştirilmiş ekonomik plânlamayı tasvip eden siyasî - toplumsal inançlarım arasında bir bağlantı kurmayı deniyordum. İşletmeler ve fabrikalardaki, patronların disiplin ve nizam-namelere ilişkin yetkilerinin "toplumsal hukukun saptırılmasına" dayandığı kanısındaydım. Bu (toplumsal hukukun saptırılması) sunî yoldan, kendi kendine hukukî olarak hiçbir toplumsal yetkiye temel teşkil edemeyecek şahsî mülkiyet hukukuna tâbi kınılıyordu. Fakat burada değer yargılarıyla gerçek yargılarını daha belirli bir şekilde birbirlerinden ayırmalıydım.

1944 te New York'da, IV. Cumhuriyet'in Anayasasına ilham vermek amacıyla, ne yazık ki boşuna (!) yazdığım, *Toplumsal Haklar Bildirisinde*, siyasî - toplumsal eylem programı şeklinde bu fikirlere yeniden döndüğümde yaptığım bu oldu. Bununla beraber bu programın gerçekleşmesinin bir başlangıcını son yıllar içinde Yugoslav Federal Halk Cumhuriyetinde görmek mümkün.

Toplumsal hukukla ilgili tezlerimde sadece öğretî ile ilgili ve sosyolojik sorular değil aynı zamanda, hukukun geçerlik kaynağı olarak normatif olguları ileri sürerek felsefî sorular da ortaya koyduğum için, tutumumu savunmak amacıyla bir de hukuk felsefesi kitabı yazmak gereğini duydum : *L'Expérience Juridique et la Philosophie Pluraliste du Droit* (1936).

Fakat düşüncelerim başka konular tarafından çekiliyordu. Tez savunmamdan ve Seigné Koleji'nin felsefe sınıfında felsefe hocalığından sonra Bordeaux Üniversitesinde vekâleten sosyoloji okuttum; 1935 te Strasbourg Üniversitesinde Maurice Halbwachs'ın yerine geçtim. Kendimi tamamiyle genel sosyolojiye verebilmek için, uzun süreden beri beni kalbimden bağliyan bir konudan kurtulmak kararımı aldım : Ahlâkî hayatın sosyolojisi ile ahlâk felsefesi arasındaki ilişki. Böylece 1937 yılında *Kuramsal Ahlâk ve Töre Bilim* (Morale Théorique et Science des Moeurs) adlı küçük kitabımı yayınladım. Bu eserde ikisinin de müşterek eşiklerinin aynı zamanda kollektif ve bireysel ahlâkî deney olduğunu, çeşitlemeler ve hesapta olmayanlarla dolu deney olduğunu ileri sürerek bu iki disiplin arasında karşılıklı güvene dayanan bir işbirliğine çağrıda bulunuyordum. Bu deney diyordum, amaçların (fins) görevlerle, görevlerin değerlerle, değerlerin transpersonnel yaratıcı özgürlükle aşılmasının deneyi, ahlâk felsefesi tarafından bu verilerin doğrulanması için incelenir, oysa sosyoloji, bu deneyin sonsuz çeşitlemelerini tasvir eder, kollektif ahlâkî dav-

ranışların tipolojisini kurar ve bunların her birinin açıklamasını yapabilmek için, toplam toplumsal olgular içinde bütünleştirir. 1948 de kitabımın yeni bir baskısını hazırlarken ahlâkî hayat sosyolojisinin kaderini farkında olmaksızın özel bir felsefî vaziyet alışı bağladığımı anladım : bir yandan dolaysız ahlâkî deneye varılabileceğini varsaymıştım; diğer yandan ahlâkiyet (moralité) türleri arasında yaratıcı özgürlük ahlâkiyetine daha bir yükseklik kazandıran istikrarlı bir hiyerarşi kabul etmiştim. Yeniden bu soruna dönmeye karar verdim...

1938 de *Sosyoloji Denemeleri*' mi (Essais de Sociologie) yayınladım. Bu eserde mikrososyoloji, zümreler sosyolojisi ve topyekün toplumlar tipolojisi arasındaki ayırımımı açıklıyor ve bireysel bilinçlerin kolektif bilinçlere, kolektif bilinçlerin bireysel bilinçlere karşılıklı içkinliğini (immanence) ifade ediyordum. Bunu Théodor Litt'ten aldığım, fakat ondan çok değişik bir anlamda kullandığım görüş noktalarımın karşılıklılığı (réciprocité des perspectives) terimiyle işaretliyordum. Ne var ki, ayrımlı olarak mikrososyolojik tipolojiyi işlemiş, (özellikle kitle —masse,— cemaat —communauté,— ve communion) zümreler tipolojisini ve topyekün toplumlar tipolojisini aynı genişlikte işlemek ihtiyatsızlığında bulunmuştum. Bu da bana tamamiyle yanlış bir fikrin, mikrososyolojinin önceliği fikrinin yüklenilmesine yol açtı, oysa gerçekte üç ölçek arasındaki dialektiğin üstünde ısrarla durarak topyekün toplum tiplerinin önceliğine eğiliyordum. *Hukuk Sosyolojisi Unsurları* (Eléments de Sociologie Juridique) adlı eserimde (1920) bu konudaki tutumum daha bir açıklıkla ortaya çıkar ve daha somutlanmıştır. Gittikçe daha fazla sosyolog ve sadece sosyolog olurken açıklamalarımı her türlü öğretisel eğilimden ve felsefî görüşten ayırmaya çalıştım ama her zaman başaramadım bunu, Fichte'den ziyade Proudhon'dan gelen ideal - realist vaziyet alma bende güçlü olarak devam ediyordu, bunu ancak daha sonra aşabildim:

1940 da silâh bırakışması ve terhisten sonra, New York'taki *New School for Social Research*'in çağrılısı olarak Birleşik Devletlere hareket imkânını buldum. Bu kente 1940 yılının Ekim ayında geldiğimde biraz okuyabilmekle birlikte ingilizceyi konuşamıyordum. İlk iki yıl boyunca, fransız sosyoloji tarihine hasredilen derslerimi fransızca yaptım. 1941 yılında New York'da, Serbest Fransa Hükümetinin himayesi altında *Ecole Libre des Hautes Etudes*'ün kuruluşuna katıldım. Okulun ilk başkanı Focillon bu okuldaki *Fransız Sosyoloji Enstitüsü*'nün (*Institut Français de Sociologie*) yönetimini bana verdi. Fransız ve Amerikalı meslekdaşların katıldığı ateşli tartışmalar yapıyordu bu enstitüde. IV. Cumhuriyet'in toplumsal yapısı ve Fransa'nın geleceği, bu karışıklıklarla do-

lu devirde tartışmalarımızın merkezini teşkil ediyordu. Kendime özgü görüşümü, daha önce de sözünü ettiğim ve 1946 da Fransa'da yayınlanan *Déclaration des Droits Sociaux adlı* eserimde ortaya koydum (1944).

Yeni tanıdığım Amerikan hukukî sosyolojisinin etkisi altında kendi hukuk sosyolojimi çok daha realist bir yönde yeniden işledim. Bu çalışmadan Londra'da 1947 de ve 1953 de yeniden basılan bir kitabım ortaya çıktı : *Hukuk Sosyolojisi* (Sociology of Law) (New York 1942). Fakat düşüncelerim başka konulara dönüyorlardı : sosyolojide kuram ile ampirik araştırmalar arasındaki ilişki sorunu, bilgi sosyolojisi sorunu.

Belirtmek gerekir ki önce Amerikan sosyolojisindeki tasviri ve deneysel çabaların büyüklüğü ile bilimsel olarak kullanılabilir sonuçların fakirliği arasındaki oransızlık dikkatimi çekti; sonra, cevaplandırmak istedikleri sorunlar hakkında en küçük fikri olmayan, önemliyi tesadüfiden ayırma yeteneğinden yoksun, hiçbir açık kavramsal cihazı bulunmayan Amerikalı araştırmacıların kültür yokluğu dikkatimi çekti, nihayet şunu gördüm, statistik, hesap, ve sondajın teknik mekanizmaları içinde, sosyolojide baş sorun izah, önemsiz bazı tasvirlerle³ feda ediliyor ve bunlara *post factum* bir sosyolojik kuram uygulanıyordu. Yeni Amerikan kuramları da beni derinlik ve madde (substance) yoksulluklarıyla şaşırtılar⁴. Birleşik Devletler'de son yirmi yılda, sosyolojide ampirik araştırmaların sadece birinci dünya savaşı sonrasının klâsikleşmiş iki araştırmasının değil, — Thomas ve Znaniecki'nin *The Polish Peasant in Europe and America'sı* (1918-1921) ve Lyndt'in *The Middletown* (1929), ve *Middletown in Transition*'ı — hattâ F. Le Play ve Fransa'daki okulunun araştırmalarının tutturduğu düzeyin dahi çok altında bir düzeye düşmüş olduğu duygusu, **XX. Yüzyılda Sosyoloji** konusunda bir derleme tertiplemek fikrini verdi. İlkın 1946 da çıktı bu eser, 1947 de de Fransa'da neşredildi ve bir çok Amerikalı meslekdaşın işbirliğinden faydalandı. Fakat XIX. yüzyılda sosyolojiyi engelleyen yanlış sorunlara haklı muhalefetinin dışında bu derleme hiçbir zaman bibliyografik bilgi ve başvurma kaynağı olarak faydalı olmadı. Okuyucuları arasında en az tatmin olan şüphesiz, bu satırların yazarı olan yöneticisidir...

1945 Eylülünde Fransa'ya döndükten sonra 1946 da *Centre National de la Recherche Scientifique* çerçevesi içinde *Centre d'Etudes Socio-*

3) Bu konuda bk. "Sosyolojide İzah Bunalımı" na hasredilmiş olan **Cahiers Internationaux de Sociologie**'nin XXI. cildi 1956.

4) Bu kuramların bazılarının eleştirisi için bk. **La Vocation Actuelle de la Sociologie**, ikinci baskı 1957, I. cilt, *passim*.

logique'in örgütlenmesi için harekete geçtim, umudum Birleşik Devletler'e nazaran Fransa'da genel sosyoloji ile sosyolojide ampirik araştırmalar arasındaki bağın daha kolay kurulabileceği idi. Fransızların daha sistematik zekâlarına, gençliğimizin daha belirgin felsefi formasyonuna güveniyordum... Ne yazık ki fazla iyimserdim. Çok şeyler öğreten üç Sosyolojik hafta *Sanayileşme ve teknokrasi*, 1948, benim yönetimimde; *Şehirler ve Kırlar* 1952, G. Friedmann'ın yönetiminde; *Çağdaş Aile Sosyolojisi* 1955, M. Sorre'un yönetiminde) ile ilgi çekici açık tartışmalar sayılmazsa ve başarıyla bitirilip değerli neşriyata yol açan birçok anket dışında, Merkez, çevresinde bütün bir dizi ciddi çalışmacılar takımı toplamış olmakla beraber, sosyolojinin en fazla ihtiyacını duyduğu kuram ile ampirik araştırma arasındaki bağlantıyı kurmayı henüz başaramamıştır.

1949 yılında Merkezin yönetimini terkettim, sağlığım ve yükümlülüklerim, beni 1948 de kabul eden Sorbonne ve Ecole Pratique de Hautes Etudes'deki öğretimimle bu ağır görevi bir arada yürütmeme engel oluyorlardı. Fakat sosyolojik kuram ile ampirik araştırmalar arasındaki bağın kurulmasına kendi çalışmalarımı katkıda bulunmaya karar verdim. Bu amaçla 1946 de *Les Cahiers Internationaux de Sociologie*'yi kurdum. Ve gene bu amaçla 1950 yılında *La Vocation Actuelle de la Sociologie* (Sosyolojinin Bugünkü Eğilimi) adlı eserimi neşrettim, bu kitabın yeniden elden geçirilmiş ve iki cilde ayrılmış yeni baskısı çıkmak üzeredir. 1957 de çıkan birinci cildi, *Ayrımsal Sosyoloji* (*La sociologie Différentielle*), mikrososyolojik, zümresel ve topyekün tiplerin eşit oranda geliştirilmiş çözümlenmelerini ihtiva etmektedir.

Sosyolojide realizmim ve göreciliğim son sınıra kadar götürüldüğünde, sosyolojik yöntemim en iyi ifadesini *hyper-empirisme dialectique* teriminde bulmaktadır⁵. Mikrososyolojik tipler, zümre ve toplumsal sınıf tipleri, topyekün toplum tipleri arasındaki; toplumsal gerçeğin, hiyerarşileri her kısmı ya da topyekün yapı tipi içinde değişik olan derinlemesine katları arasındaki; toplam toplumsal olaylar, yapısız unsurlar, yapılar ve örgütler arasındaki; genel sosyoloji ve sosyolojinin özel dalları arasındaki; ve nihayet sosyoloji, tarih ve etnoloji arasındaki tamamlayıcılıklar (*complémentarité*), karşılıklı gerektirmeler (*implication mutuelle*), çok anlamlılıklar (*ambiguité*), görüş noktalarının karşılıklılıkları ve kutuplaşmaları (*polarisation et réciprocité de perspective*), bu

5) Bk. bu başlığı taşıyan yazım, *Cahiers Internationaux de Sociologie*'nin XV. cildi, 1953.

yöntem hakkında bir fikir verebilirler. Nihâî amacı sosyolojide izaha varmaktır, illî hâle gelince tarihî izaha bağlanan bir izah tarzı. Sosyolojide kuram ile ampirik araştırmalar arasındaki bağın kurulmasının sırlarından biri, dar anlamıyla deneylemede ve çalışma varsayımlarının devamlı yenilenmesinin yanında tarihin sosyolojiye sağladığı son derece kıymetli materyeldir. Zaten tarih de çıkış noktasında sosyolojik tipolojiye ve onun yapı incelemelerine muhtaçtır⁶. Uzun ayrılık yıllarımdan sonra Marx'la yeniden karşılaşmam burada olur...

Aynı hyper - empirisme dialectique, beni *Toplumsal Determinizmler ve İnsan Özgürlüğü* (Les Déterminismes Sociaux et la liberté Humaine, 1955) üzerindeki araştırmalarımda da yönetmiştir. Bu eserde determinizmler ile özgürlüğün nasıl içiçe girdiklerini göstermeyi denedim ve değişik toplumsal çerçeveler içinde özgürlüğün ilerleyişini sosyolojik olarak inceledim. Her zaman kısmî, toplumsal determinizmlerin çokluğu ve (sonsuz çabalar ve mücadelelerle) her topyekün toplum tipinde formül değiştiren sosyolojik determinizmlerle görelî birleşmeleri, toplumsal hayatta kollektif ve bireysel insan özgürlüğünün müdahalesine geniş yer bırakır. Aynı eserde bu 1957 - 1958 ders yılında Sorbonne'daki açık dersimi hasrettiğim toplumsal zamanların çokluğu sorununu da ortaya koydum⁷.

Çok önceden Birleşik Devletlerdeki ikametim sırasında dikkatim, bilgi sosyolojisinin ortaya çıkardığı sorunlar tarafından çekilmişti. Uzun zamandan beri ne ahlâkî hayatın sosyolojisini, ne de hukuk sosyolojisini, bilgi sosyolojisinden başlamaksızın yeteri kadar gerçekçi ve görelî şekilde incelemenin olanaksızlığını görmüştüm. Bir taraftan Scheler'in öbür taraftan Lévy - Bruhl'ün bu sorunu ortaya koyuş biçimleri beni çok çekti. İfade ve yayılma aracı olarak simgeler ve alâmetler sorununun incelenmesi ilgimi daha da arttırdı. Marx'tan sonra Mannheim'in çalışmalarına kadar yeterince aydınlatılmamış gözüken ideoloji sorunu da beni aynı yola itiyordu. 1944 - 45 yılında Harvard Üniversitesinde, bilgi sosyoloji-

6) Bk. 1957 de *Annales*'de neşredilen "Tarihte ve Sosyolojide Devamlılık ve Kesiklik" (Continuité et Discontinuité en Sociologie et en Histoire), ve "Sosyolojide İzah Bunalımı" başlıklı yazım, *Cahiers Internationaux de Sociologie*, cilt XXI, 1956. Bu konu daha belirli bir şekilde, *Toplumsal zamanların çokluğu* (La Multiplicité des Temps Sociaux) adlı dersimde ele alınmıştır, 1958 (Teksir edilmiş dersler, C. D. U.).

7) Orada, toplumsal zamanların topyekün toplumların yapılarına ve tiplerine göre, değişken hiyerarşiler içinde birleştiklerini ve içiçe girdiklerini gösteriyorum.

sinde o güne kadar ileri sürülmüş bütün görüşleri sıkı bir eleştiriden geçirdiğim bir ders vermiştim. Daha sonraları bu sorunu sık sık Sorbonne'daki açık derslerimde, Ecole Pratique des Hautes Etudes'deki tatbikî çalışmalarımında, yayımlarımdan birçoğunda ele aldım. Bilginin değişik türlerini ayırmak gereğini duydum (Dış dünyanın algısal bilgisi — connaissance perceptive du monde extérieur—, siyasî bilgi — connaissance politique—, teknik bilgi — connaissance technique—, bilimsel bilgi — connaissance scientifique—, felsefi bilgi — connaissance philosophique—); bu bilgi türlerinin toplumsal çerçevelerle fonksiyonel bağlaşımları (corrélation fonctionnelle) *değişik yoğunlukta* ve *bilgi dizgesi* halinde hiyerarşileşmeleri kısmî ve topyekün yapı tiplerine göre değişir. Her bilgi türü içinde sosyal yapının fonksiyonu olarak farklı vurgulanmış bilgi biçimleri ayırarak (:mistik biçim ve ussal — rationnel — biçim, sezgisel — intuitif — biçim ve yansımali — reflexif — biçim, kavramsal biçim ve ampirik biçim, kurgusal — spéculatif — biçim ve olumlu biçim, simgesel biçim ve uyumlu — adéquat — biçim, bireysel biçim ve kolektif biçim), bilgi sosyolojisi sorunları üzerinde ampirik ve somut araştırmalar için bir çizelgeye varıyordum. O andan başlayarak bilgi sosyolojisi epistemoloji ile en küçük bir rekabete girişmiyecektir, (bilgi sosyolojisi epistemolojiye ancak çözmeye muktedir olmadığı yeni sorular yöneltebilir), aynı şekilde işin sonundan başlamaktan, ve içinde doğdukları toplumsal yapılardan daha uzun süre yaşayan, birkaç yüzyıl fasıladan sonra yeniden fışkırabilen felsefi öğretilerin son derece ince olan sosyolojik görüşe uygulanması sorununu artık eskisi gibi cüretle ele almaktan vazgeçecektir.

Halen yazmakta olduğum *Bilgi Sosyolojisine Giriş* (Introduction à la Sociologie de la Connaissance) kitabıma geldiğimde⁸, *toplumsal sınıflar* — zümrelerin supra — fonksiyonel makrokozmları — sorununu yeniden ele almak gereğini duydum. Sonradan teksir edilen bir açık derste incelediğim bu sorun da bir kitaba konü teşkil edecektir.

8) Bunu beklerken bu konudaki yayınlarımı belirtiyorum: **Bilgi Sosyolojisine Giriş** (Introduction à la Sociologie de la Connaissance) 1947 (Teksir edilmiş ders notları); "Bilgi Sosyolojisi" (Sociologie de la Connaissance) in *L'Année Sociologique* 1940-1948, 1949; "Toplumsal Yapı ve Bilgi Dizgeleri" (Structures Sociales et Systèmes de Connaissance), in *Semaine sur la Structure*, Centre de Synthèse, 1957; nihayet "Bilgi Sosyolojisi Sorunu" (Le Problème de la Sociologie de la connaissance) *La Revue Philosophique*'de çıkmak üzere olan makaleler dizisi, 1958-1959.

Bilgi sosyolojisi sorunlarının incelenmesine uyguladığım yöntem, ahlâkî hayat sosyolojisi alanındaki araştırmalarıma dönmeye sevketti beni, 1956-1957 yılında Sorbonne'da verdiğim bir açık derste, 1948 de ele almış olduğum bir konuyu ayrıntılı olarak geliştirmek suretiyle *Ahlâkî Hayatın Sosyolojisine Giriş*'imin (Introduction à la Sociologie de la Vie Morale) anahatlarını çizdim. Birbirinden ayırdığım bütün ahlâkî hayat türleri (geleneksel ahlâkiyet, soncu ahlâkiyet — moralité finaliste —, erdemler ahlâkiyeti, geriden gelen yargılar ahlâkiyeti — moralité des jugements après coup —, âmir ahlâkiyet — moralité impérative —, ideal simgesel görüntüler ahlâkiyeti — moralité des images symboliques idéales —, özlem ahlâkiyeti, yaratma ahlâkiyeti), bütün bunların toplumsal gerçekle, bilgi türlerine kıyasla çok daha yoğun ilişkiler içinde oldukları ortaya çıktı. Giderek ahlâkî hayat sosyolojisi, bilgi sosyolojisine nazaran toplumsal çerçeveler ve ahlâkiyet türleri arasında çok daha geniş bir ölçekte fonksiyonel bağlaşımlar kurabilir; ayrıca mikrososyolojik öğeler ve yapılaşmamış zümreler burada da toplumsal çerçeve vazifesini görebilirler. Fakat açıktır ki, en somut ve en tamam sonuçlara ahlâkî hayatı, toplumsal sınıflar ve bilhassa topyekün yapı tipleriyle karşılaştırarak, ahlâkî hayat türlerinin hiyerarşileşmiş dizgelerinin değişimlerini, ve bunlar içindeki ahlâkiyet biçimlerini vurgulama değişimlerini, gözleyerek varmak mümkündür (:ussal, ya da mistik biçim, sezgisel, ya da yansımali biçim, katı ya da “doğal veriler” biçimi, daralan, ya da genişleyen biçim, kuvvetle takip edilen, ya da bozuk biçim, kolektif, ya da bireysel biçim). Burada da bu ahlâkî hayat sosyolojisi ampirik araştırmalara çağrıda bulunarak, ahlâk felsefesi ile rekabete girişmemekte, fakat ona yeni sorular yöneltmektedir⁹.

En yenilerine kadar beni başlıca çalışmalarına ulaştıran yolları mümkün olan nesnellikle aydınlığa çıkartmış bulunuyorum. Bitirmek için, talihin beni, çabalarımda ve düşüncelerimde çoğunlukla “akıntının tersine” ittiğini belirtmeme izin verilsin. Düşüncemin ritmi hemen her zaman, gözde olan düşüncelerin gerisindeydi. Demek ki ben doğal eğitim olarak “sürünün (hord'un) dışındaki adamım”. Bugünün Fransız ve Amerikalı sosyologlarından çoğu beni yanlış kapı çalan bir filozof olarak görürler, filozoflar ise uzun süre önce karşı safa geçmiş bir hain gözüyle bakarlar.

9) Bk. “Ahlâkî hayat sosyolojisi üzerine düşünceler” (Réflexions sur la sociologie de la vie morale), *Cahiers Internationaux de Sociologie*, cilt 24, 1958.

Bununla beraber, zaman zaman acı veren bu tek başına olma durumu bana sadece son derece doğal geliyor : tutumum sadece kuram ile ampirik araştırma arasında değil aynı zamanda, ikisi de dogmacılıklarına ve emperyalizmlerine sırt çevirmiş felsefe ile sosyoloji arasında yakın işbirliğinin zorunluluğunu gerektirir. Karşılıklı birbirlerini gözetleyerek, birbirlerini eleştirerek tüm özelliklerini muhafaza etmekle beraber, sadece endişe verici yüzyüzeliklerinin cevaplandırmaya muktedir olduğu temel sorular koyabilirler... *Fransız Ansiklopedisi* (cilt XIX, 1957) için yazdığım *Sosyoloji ve Felsefe* makalemde belirtmekte ısrar ettiğim bu görüş biçimi kabul edildiği zaman ancak iki klan tarafından sürgünlüğümün sona ereceği umudunu taşıyorum.
