

# GURVITCH SOSYOLOJİSİ

*Nurettin Şazi Kösemihal*

## Bölüm III

### MİKROSOSYOLOJİ

#### GİRİŞ

Bu kitabın " Giriş "1 inde sosyal tipleri üç türe ayırmıştık :

- a) Mikrososyolojik tipler ya da Sosyal bağlaşma şekilleri (formes de socialité),
- b) Zümre tipleri (Les Types de groupements),
- c) Topyekûn toplum tipleri (Les Types de Société Globale).

Som bir zümreyi kesin bir şekilde incelemek istersek, onu bir taraftan icirde bulunduğu "topyekûn toplum" (société globale) da tamamlamak bir taraftan da kendisini karakterize eden mikrokozmos'daki sosyal bağları (liaisons sociales) tasvir etmek gerekir. Başka bir deyimle zümrelerin " différentielle " sosyolojisiyle, " topyekûn toplum " ların tipolojisi hesaba katılmadıkça bir mikrososyoloji yapmak mümkün olmadığı gibi; mikrososyolojiyi ihmal etmekle de bir makrososyoloji mümkün değildir. Sosyolojinin bu üç yatay (horizontale) görünüşü, birbirlerinden ayrılmıyacak şekilde iç içe girerek kenetlenmişlerdir. Derinliğine ya da düşey (verticale) liğine katlarda olduğu gibi, bu üç derece (échelle) de ancak metodoloji bakımından sırf araştırmalarda kolaylık elde etmek için birbirlerinden ayrı farzedilebilirler. Yoksa olgular bakımından bunları birbirlerinden ayırmak mümkün değildir. Çünkü bunlar sosyal hayatta birbirlerine girmişlerdir, aralarındaki münasebet de çatışkıtr.

Onun için, bu üçünden hiç birine, ne mikrososyolojiye, ne zümrelerin

---

1) Sosyoloji Dergisi Sayı 4 - 5, 1949, sahife 57 - 71.

“ différentielle ” sosyolojisine, ne de “ topyekûn toplum tipolojisi ” ne bir öncelik (primauté) vasfı kondurmak mümkün değildir. Analiz iyi yürütülürse mikrososyolojiden makrososyolojiye, makrososyolojiden de mikrososyolojiye varılır. Zümrelerin “ différentiel ” sosyolojisinden de başlandı mı, ister istemez bir taraftan mikrososyolojiye bir taraftan da makrososyolojiye varılacaktır. Yalnız şu noktaya işaret etmek faydalı olur : varlık, daha doğrusu sosyal varlık bakımından “ Topyekûn Toplum Tipolojisi ” nin üstünlüğünü kabul edersek metodoloji bakımından da Mikrososyolojik tiplerin üstünlüğünü kabul etmek doğru olur. Bu çelişme (contradiction), her şeyin birbirine girdiği bu alanda üstünlükten, öncelikten söz açmanın ne kadar tehlikeli olduğunu gösterir.

Kıyası bugün sosyolojide işe mikrososyolojiden başlamak daha sağlam görünüyorsa, bunun sebebi, zümreler içinde bulunan “ sosyal bağlaşma şekilleri ” (formes de sociabilité) nin en genel ve en yalın sosyal tipleri teşkil etmelerindedir. Onun için de “ Yalın - Som ” (abstrait - concret) tipler olan zümrelere ve sosyolojide en som (concret) tip olan topyekûn toplumlara göre çok daha sık olarak tekrarlanırlar. İşte çeşitli kombinezonlar içinde bu sık sık tekrarlanma kabiliyeti, mikrososyolojik tipleri ya da “sosyal bağlaşma şekilleri” ni, buldukları çeşitli sosyal yapıların nesnel (objectif) tasvirleri için çok faydalı ve elverişli kılar.

Şimdi mikrososyolojik tipten ya da “ sosyal bağlaşma şekillerinden ne anladığımızı belirtelim. Bunun için de ilkin yanlış görüşlerden sıyrılmaya çalışalım. Bizce sosyal gerçeklik (réalité) in en ilkel unsurları, — derinliğine bütün katlarda — bütüne çeşitli şekillerde bağlı olarak teşekkül ederler. Başka bir deyimle bu en ilkel unsurlar yani “ sosyal bağlaşma şekilleri ” her bir gerçek kolektif birlikte birbirleriyle çatışarak denkleşirler.

Bu anlamda “ sosyal bağlaşma şekilleri ” mikrofizik ile karşılaştırılabilir. Bugünkü fizik, ihtimaller hesabı temeline dayanan bir düzene bağlı “ makrofizik ” le; “ indéterminisme ” in çok daha fazla hâkim olduğu elektronlar, dalgalar, ve “ quanta ” lar mikrofiziğine ayrılır. Aynı şekilde sosyolojide de: bir taraftan topyekûn toplumlarla özel zümrelerin yapılarını ; bir taraftan da “ indéterminisme ” in, hareketli bir değişikliğin hattâ tesadüfün hâkim olduğu ve gerçek kolektif birliklerin terki edici unsurları bulunan “ sosyal bağlaşma şekilleri ” ni ayırabiliriz.

Hobbes’un yanlış, sosyal gerçekliğin (réalité) irca edilemez en basit mikroskopik unsurunu aramasında değil de, bunu sosyal’ın dışında bulunan ferde bağlamasındadır. Durkheim’in : “ aşağı, üstünü ; parçalar bütünü, anlatamaz, sosyal olgular ferdi şuur halleriyle anlatılamaz ; sosyal olayların sebepleri gene sosyal olaylarda aranmalıdır ” fikri kabul edilecek olursa ; sonra da bir tarih

safhasını belirten arkaik, ilkel gibi terimler, irca edilemez ilk veri anlamına gelen “basit” le karıştırılmazsa; sosyal gerçekliğin en basit unsurundan “sosyal bağlaşma şekilleri” nin anlaşılması gerekir.

“ Sosyal bağlaşma şekilleri ” (formes de Sociabilité) problemi mikrofizik sosyal’in daha doğrusu mikrososyolojinin temel konusu olduğuna göre ; makrofizik problemleriyle karıştırmamağa son derecede dikkat edilmelidir. Sosyal bağlaşma şekillerinin, “ topyekün toplum ” ya da özel zümre tipleriyle karıştırılmamaları — ki bunlar daima bir sürü Sosyal bağlaşma şekillerinden meydana gelmişlerdir — gerekir. Genel mikrososyoloji, ruh sosyolojisine tatbik edilirken de gene bu fark gözetilmeli. Meselâ mikrososyolojide sosyal bağlaşma şekilleriyle hukuk tür (espèce) leri arasındaki münasebetler incelenirken, zümreler tipini karşılayan hukuk tipleri işe karıştırılmamalı, hele hukuk gelişiminin tarih safhaları aslâ<sup>1</sup>. Bilgi ve Ahlâk sosyolojilerinde de bu noktayı dikkate almak gerekir<sup>2</sup>.

Bugüne kadar sosyal bağlaşma şekilleri üzerine ileri sürülen sınıflamalarda makrofizik ve mikrofizik sosyal arasındaki bu temelli farkı hiç kimse şuurlu bir şekilde ele almamıştır. Ama bu kusurlu sınıflamalar bile sosyoloji için hayırlı olmuştur. Gerçekten sosyal üzerinde konuşuldu mu ; bütün sosyologlar, bu ne türden bir sosyal olaydır sorusunu sormaktan kendilerini uzak tutmamalıydılar. Çünkü sosyal olay yeknesak bir şey değildir. Bundan ne kast ediliyor, Dürkheim’in mekanik ya da organik dayanışması mı ? Tönnies’in Gemeinschaft ya da gesellschaft’ı mı? Max Scheler’in “sürü hali”, hayati cemaat (communauté vitale) ı, “ toplum ” u ya da “ karmaşık kolektif kişilik ” i mi? Von Wiese’nin “ sosyal temasları”, “ sosyal münasebetleri”, “yığın”, “zümresi” ya da “yalın kolektif” (collectif abstrait) i mi? Sumner’in “in and out group ” u mu ? C. H. Coley’in ilk ya da ikinci zümreleri mi ? F. S. Chapin’in samimi, yüzen, yapma, kişisel olmayan temashı zümreleri mi? Sorokin’in dayanışmalı, çatışmalı, ya da her ikisini içine alan karşık karşıklı tesirleri mi ? misalleri uzatmakta mâna yok.

Sosyal bağlaşma şekilleri hakkında sosyologların ileri sürdükleri bu sınıflamalar dört bakımdan kritik edilebilir :

a) İlk sınıflamanın çeşitli ölçülerinden yalnız birini dikkate alarak, — Meselâ : dayanışma, çatışma ; çekim, itim ; içgüdü, düşünme v. s. gibi —

1) Bu konu hakkında bak : Gurvitch : Sociologie Juridique 1940, Paris, sahife 141 ve devamı adlı eseriyle “ Sociology of Law ”, 1942, New York, sah. 198 - 286

2) Bu konu hakkında da bak : Gurvitch : Initiation aux Recherches sur la Sociologie de la connaissance, fasc. I, 1948 (cours ronéographié) l’Année Sociologique, üçüncü seri, 1940 - 48, Cilt I, sah. 463 - 484.

problemin yalnız bir yönüsü görmenin aleyhindeyiz. Çoğu zaman bu basitleştirme eğilimiyle birlikte çeşitli sınıflama ölçüleri de birbirlerine karıştırılır. İşte o zaman iş büsbütün berbatlaşır. Buna özellikle Alman sosyologlarının analizlerinde rastlanır. Aynı zümre içinde, aynı türden olan sosyal bağlaşma şekilleri arasındaki çatışmanın açıkça bilinmemesi de önemli bir kusurdur. Bu büyük kusur kısmen de sosyal bağlaşma şekilleriyle zümrenin birbirlerine karıştırılmasından doğmaktadır. Biz bu analizlerdeki kusurlardan sıyrılmaya çalışarak gerçek bir kollektif birlik içinde sosyal bağlaşma şekillerinin sonsuz denebilecek kadar çok olan çeşitlerini, bunlar arasındaki çatışmaları, kombinezonları göstermeğe uğraşacağız.

b) Sosyal bağlaşma şekilleri arasında bir mertebeler zinciri kurmanın da aleyhinde olduğumuzu belirtelim. Bu şekiller ister gelişmenin tarih safhalarında birleştirilmek suretiyle, ister bir değerlendirme cetveline göre mertebelendirilsin, ikisinin de aleyhindeyiz. Çoğu zaman sosyal bağlaşma şekillerini mertebelendirmek için kullanılan bu iki tarz birbirine karşı olarak “ dogmatisme ” e yol açar. Zümrelerde, birlikte bulunan sosyal bağlaşma şekillerini ; gelişmenin tarih safhalarına geçirmek isteyenlerin başında Durkheim (özellikle sosyal iş bölümü adlı eserinde) ile Tönnies gelir. Sosyal bağlaşma şekillerini bir değerler cetveline göre mertebelendirenler de özellikle Scheler, Cooley, Moreno, Sorokin ve hattâ Von Wiese'dir. Sonuncusu gerçi bu eğilime şiddetle hücum eder ama bütün (ensembles) leri uydurma saymakla, “ Yalın kollektif ” (Collectifs abstraits) lere bağlı görmekle gene de kısmen aynı yanlış düşer.

Birkaç örnek verelim. Durkheim “ Sosyal işbölümü adlı eserinde : tarih evrimi bakımından, “ organik dayanışma ” nın gitgide “ mekanik dayanışma ” nın yerine geçmekte olduğunu ileri sürmüştür. Bir toplumda, üyelerin ferdi kişiliklerinin evrimi, “organik dayanışma” nın kuvvetlenmesine bağlı olduğunu belirttikten sonra da toplumların evriminde fert hukukunun dolayısıyla ahlâkın gittikçe geliştiğini iddia etmiştir. Kısası Durkheim'e göre “Organik dayanışma” (Solidarité organique) tarih evriminin üstün bir safhası, ahlâk ülküsünün de cisimlenmesidir.

Tönnies'e göre : Cemaat (Gemeinschaft), sosyal hayatın ilkel şekillerini, Cemiyet (Gesellschaft) de gelişmiş şekillerini temsil eder. Bütün Almanlar gibi, Tönnies de: Cemaat'î, Cemiyet'e tercih ettiğine göre sosyal evrim kendisine bir çeşit ahlâk gerilemesi şeklinde görünür.

Cooley yakın, samimi sıcak sosyal bağların, yerini gitgide uzak, teşrifath, kuru sosyal bağlara btraktığını bildirmekte, bundan da üzüntü duymaktadır.

Scheler, sosyal bağlaşma şekillerinin ancak birlikte varolabileceklerini, tarih safhaları olamayacaklarını savunmasına rağmen; “ karmaşık kollektif

kişilik ” i, “ sosyal bağlaşma şekilleri ” mertebelerinin en yüksek noktası, en üstün değerlerin cisimlenmesi gibi saymaktan kendini alamamıştır.

Sorokin hiç üzerinde tartışmadan “dayanışmalı bağlar” ı (liaisons solidaristes), “ çatışmalı bağlar ” la (liaisons antagonistes) katışık (mixtes) bağlara tercih ediyor.

Bütün bu iddialarda : değerlerin hiç değışmedikleri, nihayet bir “ sosyal bağlaşma şekli” nin tarihin başka başka çağlarında ve başka başka şartlarda daima aynı değerleri doğuracağı peşin fikri hâkimdir. Hele Ahlâktan sosyoloji alanına aktarıldılar mı büsbütün dogmatik olurlar. Çünkü, “ Sosyal bağlaşma şekilleri” ni bilim yoluyla inceleyenlerin, ancak gerçek yargıları” na (jugements de réalité) başvurmağa hakları vardır.

Kıyası Sosyolojide “ sosyal bağlaşma şekilleri ” nin, ne tarih evrimi, ne de değer bakımından mertebelendirilmeleri mümkün değildir. Meselâ mekanik dayanışmayla organik dayanışmayı tarih evriminin iki safhası sayan; ve ikincinin birincinin yerine geçtiğini iddia eden Durkheim’in fikri, gerçeklik (réalité) e uymaz. Çünkü bir topyekûn toplum içinde; zümrelerden bazılarında mekanik dayanışmanın, bazılarında da organik dayanışmanın üstün olması mümkündür. Durkheim’in kendisi bile “İntihar” adlı eserinde: bir yandan XIX uncu yüzyılda sosyal şekilsizlik (amorphisme Social) in arttığını, bu halin de intiharları çoğalttığını; bir yandan da ordu gibi zümrelerde mekanik dayanışmanın gittikçe kuvvetlendiğini söylemez mi? Durkheim’in eserinden alınan bu örnek, topyekûn bir toplumda türlü dayanışma şekillerinin tarih akışındaki evrimi tek yönlü bir hat üzerinde değil de, toplumdaki zümrelerin çeşitliliğine göre türlü yönlerde olabileceğini göstermez mi? Bu türlü misaller, zamandaş (simultané) olan “ Sosyal bağlaşma şekilleri” nin; tarih evriminin bir hat üzerinde gelişen çeşitli safhaları gibi ele alnamıyacağımı bunun ne kadar yanlış bir yol olacağını açıkça ortaya koymaktadır.

“ Sosyal bağlaşma şekilleri ” ni bir değerler cetveline göre mertebelendirmekle de bir yandan gerçek yargıları değer yargıları ile karıştırılmış; bir yandan da değerlerin dereceleri birci (moniste) ve değışmez bir temele bağlanmış olur ki bu da değerlerin sonsuz çeşitliliğine, çokcu (pluralisme) luğuna, ve dinamizmine tamamiyle aykırıdır.

Kıyası “ Sosyal bağlaşma şekilleri ” nin bilimsel bir sınıflamasını yapmak isteyenler bu şekilleri mertebelendirmekten sakınmalıdırlar ; sonra da Sosyolojide “hyper - empirisme” ve “sur - relativisme” şeklinde beliren; tutarlı (conséquent) bir çokculuk temeline dayanmalıdırlar.

c) Bugüne kadar “ Sosyal bağlaşma şekilleri ” yle uğraşanlar, bu şe-

illerin bağılı bulunduğu mikrofizik alanla, gerçek kollektif birliklerin bağılı bulunduğu makrofizik alanı birbirine karıştırmaktan da kurtulamamışlardır. Sosyal mikrofizikle, makrofizik alanlarının birbirlerine karıştırılması özellikle “sosyal bağlaşma” (sociabilité) ve “sosyal yapı” kavramlarının birleştirilmelerinden doğmaktadır. Onun için bu son kavram üzerinde biraz duralım.

“Sosyal kadro” ile “sosyal yapı” kavramlarını iyice birbirinden ayırmak gerekir. Mikrososyolojik tipler, zümre tipleri, topyekûn toplum tipleri birer “sosyal kadro” durlar. Bunlar arasında zümrelerle topyekûn toplumlar yapılaşmış ya da hiç olmazsa yapılaşmaya elverişli sosyal kadrolar oldukları halde; mikrososyolojik tipler yapılaşmayan, yapılaşmamış (non structurés) sosyal kadrolardır.

Gerçekten Tönnies, Cooley, Scheler, Von Wiese, Sorokin gibi bir çok sosyolog’lar “sosyal bağlaşma şekilleri” ne örnek olarak, sosyal sınıf, politik parti, aileyi v.s. yi göstermek yanlısına düşmüşlerdir. Günümüz Amerikan Sosyolojisinde de “community” teriminin bulanıklığı yüzünden bu yanlış klâsik bir şekil almıştır. Özellikle R. M. Mac Iver’in eserlerinde bu yanlış dikkati çeker.

Durkheim’in yaptığı gibi, sosyal bağlaşma şekillerini ; topyekûn toplum yapılarına bağlamak da tehlikeli bir yoldur. Bilindiği gibi Durkheim mekanik dayanışmaya örnek olarak : “Horde” dediği tek parçalı toplumları ; “organik dayanışma” ya örnek olarak da : “farklılaşmış organize toplumları” göstermiştir. Burada Durkheim hem “sosyal bağlaşma şekilleri” ni, gelişmenin tarih safhalarıyla karıştırmak ; hem de daima karmaşık (complexe) ve yapılaşmış (structuré) bir karakter taşıyan topyekûn toplumlarla ; basit ve yapılaşmamış (non structurés) bir karakter taşıyan “sosyal bağlaşma şekilleri” ni birleştirmek yanlısına düşmüştür.

d. Nihayet bizce önemli görülen bir yanlış daha vardır. O da : “sosyal bağlaşma şekilleri” nin sınırını daraltarak onu psişik hayatın sadede ufak bir parçasıyla ilgili görmektir. Meselâ son zamanlarda Moreno “sosyal bağlaşma şekilleri” ni: sadece fertler ve zümreler arasındaki çekime, itime, sempatiye, antipatiye bağlamış, böylece mikrososyolojiyi tamamiyle psikolojik bir yöne sürüklemiştir. Halbuki hem “Biz” i, hem “Ben” i, hem “Başkası” ni içinde bulundurduğu için daima hem ferdi hem de kollektif bir karakter taşıyan psişik hayat, bizce sosyal gerçeklik (réalité) in türlü katlarından biridir. Halbuki mikrososyolojik unsurlar sosyal gerçekliğin bütün katlarını sarar. Her zaman söylediğimiz gibi : “sosyal bağlaşma şekilleri” topyekûn sosyal olaylar (phénomènes Sociaux Totaux) dır. Bunlar yalnız zihniyetlerde değil ; sos-

yal fikir ve değerlerde, yenileştirici (novatrice) kollektif gidişlerde, sosyal senbollerde, duruş (attitudes) larda, sosyal rollerde, pratiklerde, törenlerde, örnek ve işaretlerde ; hattâ organize olmuş üstyapılarda, morfolojik temelde bulunurlar. Kısası bu “ sosyal bağlaşma şekilleri ” son derece akıcı ve eğilebilir oldukları için gerçekliğin (réalité) düşey (vertical) liğine, ve yatay (horizontal) liğine bütün katlarına ve yönlerine sızabileceğini hiç bir zaman gözden uzak tutmamamız gerekir.

\*\*

Gurwitch bundan sonra “ Sosyal bağlaşma ” şekillerinin ya da mikrososyolojik tiplerin sistematik bir analizine girişirken yukarıda ileri sürülen yanlışları gözönünde tutarak bunlardan sakınacağını ileri sürmektedir. Gurwitch eserinde bu konuyu iki kısımda inceleyecektir. Birinci kısım : “ Sosyal bağlaşma şekillerinin çokcu (pluraliste) bir sınıflama denemesi ”, ikinci kısım da : “ Sosyal bağlaşma şekilleri üzerine yapılan bazı sınıflamaların kritik bir analizi ” adını taşıyacaktır.

Birinci kısımda ileri sürülecek sosyal bağlaşma şekilleri sınıflaması, kesin bir değer taşımaz. Sadece bunların ne kadar çok olabileceği hakkında bize bir fikir verir.

İkinci kısımda da Gurwitch kendisinden önce bu konu üzerinde ileri sürülen bazı sınıflamaların kritik bir analizini yaparak kendi görüşünü kuvvetlendirmeye çalışacaktır. Gurwitch kendisinden önce ileri sürülen bu sınıflamalar-daki aksaklıkları ortaya koymakla kendisini böyle bir görüşe sürükleyen âmillerin daha açık bir şekilde anlaşılacağını ummaktadır.

#### I. — SOSYAL BAĞLAŞMA ŞEKİLLERİNİN ÇOKCU (PLURALISTE) BİR SINIFLAMA DENEMESİ

1. *Sınıflamanın ölçüleri ve genel şema.* — Bütün sınıflamaların ancak pratik, pragmatik bir değeri olabilir, değerleri de ancak araştırma sırasında anlaşılabilir. Böyle olmakla beraber bu sınıflamalar ne kendince (arbitraire) ne de bağlantısız (incohérent) olmalıdır. Hele ne tümevarımlı (inductive) gözleme ne de ispat (vérification) a elverişli olmayan mikrososyolojik tipler bahis konusu olunca bu iş büsbütün zorlaşır. Ama “ Sosyometri ” nin ortaya attığı yeni deneyleme (expérimentation) metodlarıyla belki bu güçlüğü ieri yenmek mümkün olacaktır. Gerçekten bu metodla gözlemci, “ aktif istirâkçı ” durumuna geçtiği ve nitel (qualitatif) unsurun canlılığını yok etmeden ölçmeğe çalıştığı için belki son derecede nitel dalgalı, akıcı beklenmedik unsurlarla dolu mikrososyolojik tipleri kavramadaki güçlük biraz hafifleyecektir. Yalnız Sosyometri'nin her şeyden önce sağlam ve açık bir görüş aykıt (cihaz)

ma ihtiyacı vardır. İşte “ sosyal bağlaşma şekilleri ” nin derinliğine yapılmış bir sınıflaması Sosyometri'nin bu eksikliğini doldurabilir.<sup>1</sup> Bu şartlar altında “ Sosyal bağlaşma şekilleri ” nin bir sınıflamasına girişirken nasıl bir yol tutmalı ? İşte girişiceği bu sınıflamada Gurvitch karşılaşacağı tehlikeleri önlemek için ; şu ilke (principe) lere uymanın zorunlu olduğunu söyler :

a) Her alanda kendini gösteren ve önüne geçilmesi mümkün olmayan bir takım karşıtlık (opposition) lar bu sınıflamıza temel olmalıdır. Çünkü bu karşıtlıklar her çeşit sosyolojik analizde ilk veri (donnée) olarak belirirler, yapma bir takım kuruluşlara başvurulmadıkça da bunların gerçekliği (réalité) inkâr edilemez. Meselâ “Biz” ve “Başkası” (yani Ben, Sen, O) yla münasebet karşıtlığı ; ya da “ Organize sosyal bağlaşma ” yle “ kendiliğinden sosyal bağlaşma ” karşıtlığı gibi.

b) Sosyal bağlaşma şekilleri (formes de Sociabilité) nin çeşitli şiddet dereceleri dikkate alınmalıdır. Meselâ “ Biz ” in çeşitli şiddet dereceleri olan : Yığın (Masse), Cemaat (Communauté), Komünion (Communion) ; ya da “ Başkalarıyla münasebet ” in türlü şiddet dereceleri olan : Yaklaşma, uzaklaşma, ve katışık (mixte) münasebetleri gibi.

c) Tatbikatta ilkin mikrososyolojik alana bağhyken sonradan bu alanı aşarak makrososyolojik alana kadar çıkan sosyal bağlaşma şekillerini, mikrososyolojik alana bağlı olanlardan ayırmak gerekir. Meselâ pasif sosyal bağlaşmalarla aktif sosyal bağlaşmalar ; tek fonksiyonlu (Uni-fonctionnelle) çok fonksiyonlu (multi-fonctionnelle), aşırı fonksiyonlu (Supra - fonctionnelle) sosyal bağlaşmalar; özel çıkar (intérêt particulier) la genel çıkar (intérêt général) sosyal bağlaşmaları arasındaki karşıtlıklarda olduğu gibi.

d) sınıflama ölçüleri açıkça belirtilmelidir. Bunların çoğu birbirine karışır. Bu da sınıflamanın çokcu (pluraliste) karakterini gösterir.

Bu çeşitli sınıflama ölçülerinden her birinin analizine geçmeden önce ele alacağımız bu çeşitli ölçüleri sistematik olarak birer birer saymak; böylece varacağımız mikrososyolojik sınıflamanın genel bir şemasını vermek faydalı olacaktır.

I. — Kendiliğinden Sosyal bağlaşma (Sociabilité spontanée) ve Organize Sosyal bağlaşma (Sociabilité organisée) Mikrososyolojik unsurlara tatbik edilen bu ayırma bunda bir tutarsızlık (inconséquence) varmış gibi bir duygu uyandırabilir. Gerçekten bu ayırma, derinliğine analizlerden yani düşey-

---

1) Bu nokta üzerinde daha açık bilgi edinmek isteyenler bu eserin : IV üncü bölümüne başvurabilirler.



liğine katlardan çıkar, yataylığına derecelerde de bulunmaz gibi görünür ; üstelik bundan önceki bölümde Sosyal gerçekliğin (réalité) tam anlamıyla kendiliğinden (spontanée) olan katlan (meselâ ; duruşlar, yaratıcı gidişler kollektif değer ve fikirler, zihni haller ve zihni fiiller) ile organize üstyapılar arasında, aracı katlar (meselâ : eğilebilir örnekler, pratikler, sosyal roller) bulunduğunu belirtmiştik. Ama bu ayırma, geniş anlamıyla ele alınrsa ; yani sosyal gerçeklikte donmuş, katılaşmış, önceden kurulmuş, törensel, sıkı şekilde kurullaşmış ne varsa hepsi bir tarafa, olmayanlar da öbür tarafa konursa ; yataylığına görünüşte de aynı şekilde bir anlam taşıdığı kabul edilebilir. Gerçekten sosyal bağlaşma şekilleri arasındaki başlıca ayrımlıklar ilkin “ kendiliğinden sosyal bağlaşmalar ” arasında kendini gösterir ; sonra da doğrudan doğruya değil de ancak araçlı olarak “ organize sosyal bağlaşmalar ” a tesir eder. (Aşağıda 7 numaraya bakınız).

II. — Karşılıklı girme (interpénétration) ye, katılma (participation) ya, ve “Biz” de kısmi kaynaşmaya dayanan “kendiliğinden sosyal bağlaşma” ile kısmi karşıtlık (opposition) a ve “Başkalarıyla münasebet” i teşkil eden “Ben”, “Sen”, “O” arasındaki karşılıklı bağa dayanan “Sosyal bağlaşma”. (Aşağıda : 2 numaraya bakınız)

III. — Karşılıklı girmenin (interpénétration), bütünlüğün, kısmi kaynaşmanın şiddet ve derecelerine göre “ Biz ” ler ; yığın (Masse), cemaat (communauté), ve komünion (communion) diye üç zümreye ayrılır : (3 numaraya bakınız).

IV. — Kısmi Karşıtlık (opposition) a ve karşılıklı bağa dayanan sosyal bağlaşmalarda “ Başkalarıyla münasebet ” in şiddetine göre yaklaşma, uzaklaşma ve katışık (mixte) münasebetler arasında bir takım ayrımlıklar kurmak mümkündür. (Bu “başkası” bir fert, bir “ Biz ”, ya da bir zümre olabilir; 4 numaraya bakınız).

V. — “ Biz ” de kısmi kaynaşmaya dayanan sosyal bağlaşma ile “Ben”, “ Sen ”, “ O ” arasında kısmi karşıtlığa dayanan sosyal bağlaşma arasındaki ayrımlık ve aktif sosyal bağlaşma ile pasif sosyal bağlaşma arasındaki ayrımlık birbirine girer (s’entrecroisent) (5 numaraya bakınız).

VI. — Aktif “ Biz ” ler ; bir tek iş, bir çok iş, nihayet türlere ayrımlması mümkün olmayan bir sürü iş gördüğüne göre : bir fonksiyonlu (uni-fonctionnel), çok fonksiyonlu (multi-fonctionnels) ve aşırı fonksiyonlu (supra-fonctionnels) diye üç zümreye ayrılır (Bu bölümde 6 numaraya bakınız).

VII. — Organize sosyal bağlaşma, kendiliğinden sosyal bağlaşmanın girmesine elverişlilik derecesine göre türlere ayrılır. (7 numaraya bakınız).

VIII. — Organize üst yapıya bürünmüş ya da bürünmemiş “ Biz ” ler ; genel çıkar (intérêt général) ya da özel çıkar (intérêt particulier) a hizmet ettiklerine göre farklılaşırlar<sup>1</sup>. (114 üncü sahifedeki sınıflama şemasına bakınız).

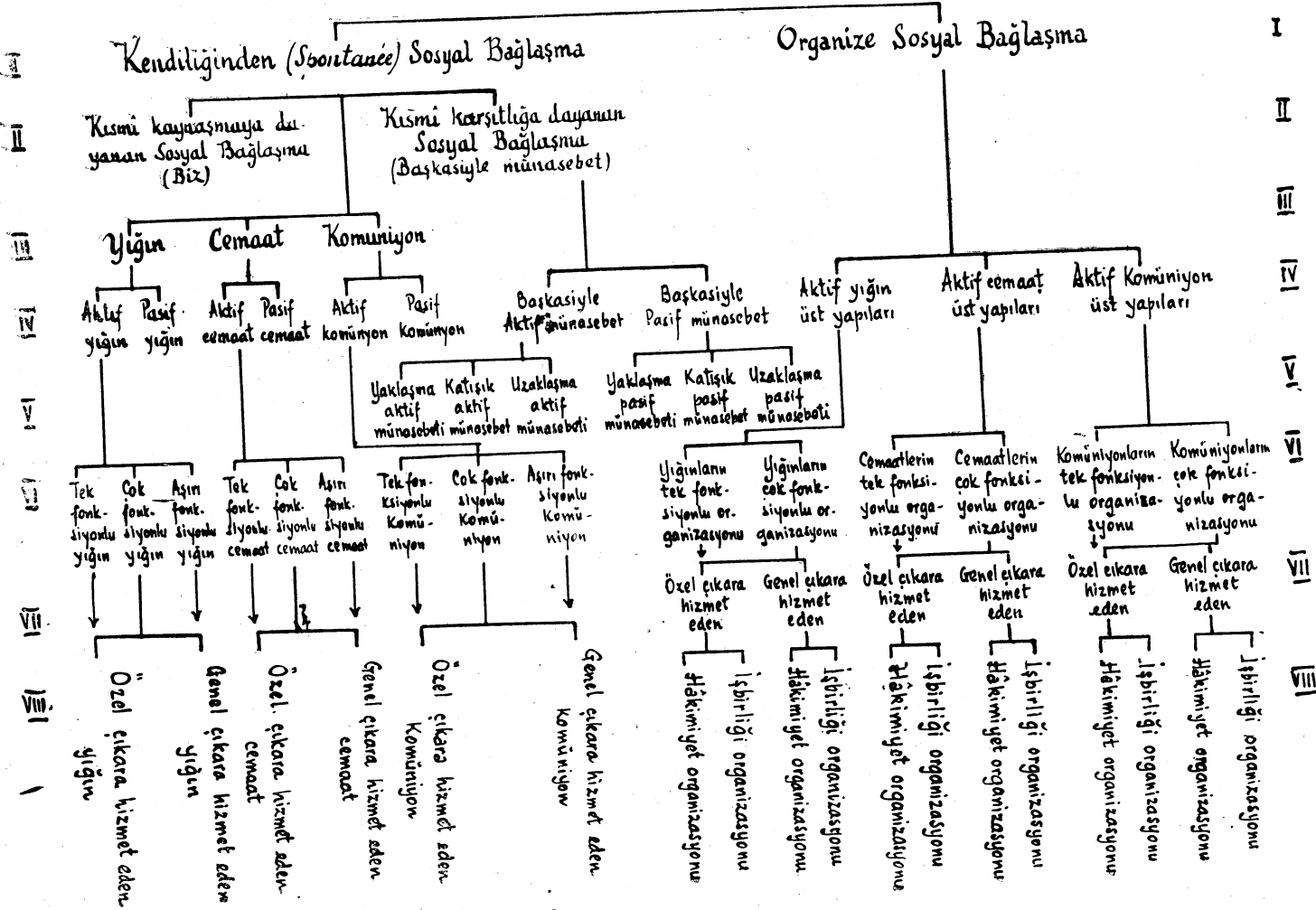
2. “ Biz ” lerde kısmî kaynaşmaya (fusion partielle) dayanan sosyal bağlaşma ve “ Ben ”, “ Sen ”, “ O ” arasındaki (Başkalarıyla münasebet) kısmî karşıtığa (opposition partielle) dayanan sosyal bağlaşma. — “ Kendiliğinden sosyal bağlaşma (sociabilité spontanée) dan çıkan bu iki sosyal bağlaşma (sociabilité) şekli arasındaki karşıtlık (opposition) önce de bildirdiğimiz gibi yalnız kollektif duruşlarda, fikir ve sembollerde, yenileştirici ve yaratıcı kollektif gidişlerde, kollektif fikir ve değerlerde, zihni kollektif hal ve fiillerde bulunmakla kalmaz, sosyal gerçekliğin diğer bütün katlarını da sarar.

Sosyal roller, pratikler, örnekler nihayet organize üstyapılar bile, “Biz” lei, “Başkasiyle münasebet” leri ve bunların çeşitli kombinezonlarını dışlaşırlar. Kısmî kaynaşma ve kısmî karşıtlık (opposition) a dayanan sosyal sosyal bağlaşmalar tam anlamıyla topyekûn sosyal olaylardır.

Bir “ Biz ” (“ Biz Fransızlar ” “ Biz Sendika savaşıları ”, “ Biz öğrenciler ”, “ Biz anababalar ” gibi) üyelerine çevrilmesi mümkün olmayan bir bütün teşkil eder. Bu “ Biz ” öyle parçalanamaz bir birliktir ki : bütün, parçalarında, parçaları da bütün de içkin (immanent) olmağa eğilir. Bu karşılıklı içkinlik — ki bu, birlikten çokluğa, çokluktan birliğe karşılıklı bir iştirak gibi de tanımlanabilir — çeşitli “ Biz ” lerde türlü şekillere bürünebilir. Meselâ “ Biz ” : yarı - şuurulu ya da şuurulu, pasif ya da aktif, çatışma ya da uyuşma halinde olduğuna göre bu karşılıklı içkinlik de değişir; sonra aile, sendika, politik parti, din cemaati v.s. gibi bir zümreye bağlı bütünle parçaları arasındaki içkinliğin çeşitli derecelerini gösterir. “Biz” in katılan “Ben” ler üzerine olan çekici kuvveti, bu “ Biz ” i teşkil eden kaynaşma şiddetiyle doğru orantılıdır. “ Biz ” in, üyeleri üzerine olan baskı gücü de, tam tersine olarak, kaynaşma şiddetiyle ters orantılıdır. Başka bir deyimle, kaynaşma şiddet ve derinlik bakımından çok zayıf oldu mu; baskı en üstün çekim de en aşağı derecesindedir: Yığın (Masse) larda olduğu gibi. Kaynaşma çok şiddetli ve çok derin olunca çekim en üstün derecesinde, baskı da en aşağı derecesindedir : Komünionlarda olduğu gibi... Görülüyor ki : “ Biz ” le buna katılanlar arasındaki karşılıklı içkinlik (immanence) derecesi “ Biz ” in şiddet derecesine, yani “Ben” ve “Başkasi” nin derinliklerine girme kuvvetine bağlıdır. “Biz” deki kısmî kaynaşma, “Ben” ve “Başkasi” nda en kişisel

1) VI, VII ve VIII inci ölçüler sosyal bağlaşma şekillerine olduğu kadar, zümre tiplerine de tatbik edilir. Kitabın V inci bölümünde zümrelerin “ différentielle ” tipolojisinde bu ölçüler ele alınacaktır.

# Sosyal Bağlaşma (Sociabilité)



ve en içli tarafının az çok önemli bir parçasını tamamlamağa ulaşırsa ; o zaman bütün, hem az çok içkin, hem de az çok gerçek olarak kendini gösterir. Kısası nerede ki bir “ Biz ” vardır, orada daima bir sıcaklık ve samimiyet yuvası vardır. Ama bunun dereceleri son derecede değişiktir; bazan bu sıcaklık derecesi o kadar düşük olur ki “Biz” kuvve (virtualité) halini alır, üyelerin katılmaları da tam bir pasiflik içinde kalır. Kaynaşma bile şuursuz ya da ancak üstünkörü bir şekilde gerçekleşebilir.

“ Biz ” lerin derinlik ve şiddet dereceleri ne kadar güçlü olsun hiç bir zaman birliğe katılan üyeleri tıpa tıp birbirlerine eş kılamaz. Gerçekten karşılıklı girme (interpénétration), ya da kısmi kaynaşma için her bir benzerlik hem de bir aynılık lâzımdır. Gerçekten “ Biz ” e katılan “ Ben ” ler birbirlerinin eşi olsaydılar bunların bir sosyal kadro, ya da som (concret) bir bütün teşkil etmeleri mümkün olmazdı. Belki sadece, aralarında hiç bir bağlantı bulunmayan, birbirine benzer şeylerin, bir toplamı olurdu. Beri taraftan her çeşit farklılık, aynı bütüne katılan üyeler arasında bir çeşit ilgi, yakınlık (affinité) ister. Bu ilgi ve yakınlık da, farklılık arttığı ve bütüne katılma şiddetlendiği oranda artar. Görülüyor ki “ Biz ” lerde kısmi kaynaşmaların derinlik ve şiddet bakımından üstün bir dereceye ulaşmaları ancak bütüne katılan “ Ben ” lerin hem ferdiliklerinin hem de yakınlık (affinité) larının artmasıyla mümkündür. Ayrıca, benzerlikler farklılıklar da türlü şekillere bürünebilir.<sup>1</sup> Biz burada sadece : bir “ Biz ” deki, kısmi kaynaşmaya dayanan sosyal bağlaşmanın ; Durkheim’in ortaya atmış olduğu “ mekanik dayanışma ” ve “ organik dayanışma ” karşılığını tamamiyle aştığını, sonsuz dereceler ve ince farklar taşıdığını belirtmek istedik.

“ Biz ” lerin alabileceği bu sonsuz şekiller hiç bir zaman zihinden uzak tutulmamalıdır. Bu sayede “Biz” leri fiili kolektif sezgi (intuition collective actuelle) lere bağlamak gibi yanlış bir eğilime kapılmaktan kendimizi korumuş oluruz. Bu satırların yazarı daha önceki kitaplarında bu fikri savunduğu halde, burada kesin olarak vazgeçtiğini belirtmek ister<sup>2</sup>. Açık ve muhtevassız (non contenante) şuur teorisi kabul edilmedikçe “Biz” in ne olduğunu iyice kavramak mümkün değildir. Gerçekten bir çok açık şuurların karşılıklı girme (interpénétration) ve kısmi kaynaşma tasavvurudur ki bir “ Biz ” in öznel (subjectif) yönünü en iyi bir şekilde kavramamıza yardım eder. Ama şuurların karşılıklı açıklığı sonsuz derecede mertebeler kabul ettiğine göre; “Biz” lerde kuvve (virtuel) halinde bulunan kolektif sezgiler ancak bazı belli hal-

1) Bu konuda fikir edinmek isteyenler bu kitabın aynı bölümünün ikinci kısmına başvurabilirler (La vocation, sahife 198 ve devamı).

2) Meselâ : Essais de Sociologie, 1938 sah. 33 ve devamı.

erde gerçekleşebilirler. Hattâ bunun için “ communions ” larda olduğu gibi “ Biz ” in, (katılanlar için) kaynaşma ve çekim bakımından en yüksek derecede olması da yetmez. Ayrıca kaynaşma ve taşkınlık halinde bulunan bu “communions” lar ya kendi kendilerini kavramaları, kuvvetlendirmeleri; ya da yeni bir takım fikir ve değerler, veya yepyeni kollektif eserler yaratmalıdırlar. Birinci halde kollektif sezginin gerçekleşmesi “ Biz ” in kendisine doğru yönelmiştir. İkinci halde : kavranmış ya da yaratılmış muhtevalara, fiilin öznel merkezi olan “ Biz ” e yönelmiştir. Bazı “ communions ” larda beliren kollektif sezgi gerçekleşmesi, işaret ve senbollerin oynadıkları ikinci derecede ve silik rollerle gösterilebilir. Katılış (participation) son haddini buldu mu işaret ve senboller aşılmış olur. “ Biz ” lerdeki kaynaşmanın şiddetlenmesine yardım ettikten ve hazırlayıcı safhadaki rollerini oynadıktan sonra işaret ve senboller kendilerini aşan fiili kollektif sezgiler önünde silinmeye yüz tutarlar.

Şunu da kabul etmek gerektir ki bazı “ Biz ” lerde bulunan kollektif sezgilerin bu gerçekleşmesi pek nadir görülür. Kendi kendini kavrayan ve kuvvetlendiren kaynaşma ve taşkınlık halindeki “ Biz ” lerle yeni fikir ve değerleri kavrayan veya yaratan; ya da yepyeni durumlar doğuran “Biz” ler her zaman görünür şeylerden değildir. Devrim, savaş, göç, grev, sosyal sınıflar arasında şiddetli çatışmalar v.s. gibi belirli makrososyolojik şartların, fiili kollektif sezgilere yataklık edebilecek şiddette “Biz” lerin kurulmasına büyük yardımı dokunacağına şüphe yoktur. Aynı zamanda işaret ve senbollerin rolleri, bahis konusu sezgilerin karakterine göre çok değişik olur. Senboller, zihni sezgilere yataklık eden “Biz” lerden ziyade, fiili heyecanlı sezgilere yataklık etmeğe yarayan “ Biz ” ler için lüzumludur ; yenileştirici ve yaratıcı fiillere, irade sezgilerine yataklık eden “ Biz ” ler, senbolizme en az bağlı olanlardır.

“ Biz ” lerin çoğu, gerçekleşmiş değil de sadece kuvve (virtuel) halinde bulunan kollektif sezgileri, içinde bulundurur. Bir kere “Biz” lerin büyük bir kısmı şursuz bir haldedir, uykudadır ; şuur kazandıktan sonra bile pasifliklerini devam ettirebilirler. Sonra “ Biz ” deki öznel ya da zihni unsur, sezgi ve yargıların fiillerinde değil de, psişik hallerde bulunabilir. Meselâ “ Biz ” er sadece algı (perception), ya da kollektif tasavvurlara, kollektif hafızaya v.s. ye kadro ödevini görür ; ıstırap ya da tatmin yuvaları, çekim ya da itim, kollektif haz ya da elem, nihayet kollektif çaba ve heves yuvaları olabilir. Bu hallerin hepsinde : “ Biz ” lerin işleyişinde, senbolik âlemin oynadığı rol önemlidir ; onun için bunun önemini azaltmağa kalkışmak tedbirsizce bir hareket olur. Buna şunu da katmak lâzımdır : “ Biz ” lerde kısmi kaynaşmaya dayanan sosyal bağlaşımlarla marazi olaylar (hétéropathique ve idéopathique özdeşleşme (identification) lerde olduğu gibi) arasındaki ayrılığı kabul etmekle

beraber bazı toplum ve zümrelerde: “Biz” ile özdeşleşme (identification) olayları arasındaki ayrılığın açıkça belirmediği ikisi arası haller görünür. Meselâ mistik vecit halindeki tarikat üyelerinden, eski devrin esrarlı mezhep mensuplarından, politik bir şefin gönüllülerinden, heyecanlı bir kalabalığın akıntısına kapılmış olanlardan meydana gelen “ Biz ” ler ; az çok Tanrısıyla, şefiyle, kahramaniyle, babasıyla v.s. ile marazî bir şekilde birleşme, özdeşleşme (identification) olayına yaklaşıp. Heyecanlı hallerin hüküm sürdüğü “Biz” ler, zihni ve iradi hallerin hüküm sürdüğü “Biz” lere göre bu özdeşleşme (identification) olayına kaymağa daha elverişlidir. Şüphe yok ki zihni fiillere yuvalık eden “Biz” ler, zihni hallere sadece kadroluk eden “Biz” lere göre özdeşleşme (identification) ye kaymaya daha az elverişlidir.

Unutmamak lâzımdır ki : bütün ‘ ‘Biz ’ ’ ler, kuvve (virtuel) halinde kolektif sezgiler üzerine kurulmuşlardır. Bunlar olmadıkça “ Biz ” lerin varlığı mümkün olamayacağı gibi, onların işleyişini kolaylaştıran ve üyelerini “Biz” e katılmağa sürükleyen senbollerin iş görmesi de mümkün olmaz. Gerçekten “ Ben ” lerin “ Biz ” e, “ Biz ” in de “ Ben ,, lere içkinlik (immanence) i, ancak kuvve halindeki sezgili (intuitive) bir temele dayanabilir. Ayrıca bütün “ Biz ” ler, bunların sonradan tutunmalarına, sağlamlaşmalarına kuvvetlenmelerine yardım etmesi mümkün olan işaret ve senbol gibi her çeşit anlaşma araçlarından önce işler. Meselâ dili ele alalım : Ferdî ya da kolektif varlıkların bütüne yaklaşmalarında, bağlanmalarında, karşılıklı girmelerinde, katılmalarında dilin oynadığı önemli rolü kimse inkâr edemez (Millî birliğin kurulmasında dilin oynadığı rolü bilmeyen yoktur). Ama bir dili teşkil eden senbollerin, bu dili konuşanların hepsi üzerinde aynı tesiri doğurması, başka bir deyimle dilin kendisinin kurulması için, önceden kurulmuş bir birliğe, önceden var olan bir “Biz” e dayanması lâzımdır. Öyleyse dil bir bütüne katılmayı, karşılıklı girme (interpénétration) yi kuvvetlendiren bir araçtan başka bir şey değildir. “ Biz ” deki kısmi kaynaşmanın temeli dil olamaz, çünkü işleyebilmesi için önceden var olan bir “Biz” e ihtiyaç gösterir. Onun içindir ki : “ Biz ” e katılmağa dayanan, sosyal bağlaşma ; işaret ve senbol gibi her çeşit araçtan faydalanır, ama asıl temelini önce de işaret ettiğimiz gibi ancak bazı hallerde gerçekleştirilen kuvve (virtuel) halindeki kolektif sezgiler teşkil eder.

\*

\*\*

“ Başkalarıyla münasebetler ” de beliren Ben, Sen, O arasındaki kısmî karşıtlığa dayanan sosyal bağlaşma ; “ Biz ” lerde, kısmî kaynaşmaya dayanan sosyal bağlaşmadan büsbütün ayırılır. Anglo - Saksonlar bunlara “ in

terpersonal relations”, “kişiler arası münasebetler” adını takmışlardır ve “Biz” lerin varlığını yok farzederek ya da inkâr ederek ; sosyal gerçeği, sadece bu merteler arası ve zümreler arası münasebetlere bağlamağa eğilirler.<sup>1</sup> “ Ben ” ile “ Başkası ” arasındaki tecanüssüzlüğü ilk plâna alan bu görüş ; bu türlü sosyal bağlaşma şekilleri (forme de sociabilité) nin nisbeten fertçi karakterini belirtmesi bakımından öğretici bir değer taşır. Böyle olmakla beraber bütün içinde, bütün tarafından birbirlerine bağlanmadıkça ve önceden var olan bir “ Biz ” kabul edilmedikçe “ Ben ” “ Sen ”, “ O ”, arasında kısmi karşıtlığa dayanan bir münasebet mümkün değildir. Unutmamak lâzımdır ki : “ Ben ” “ Sen ” “ O ” arasındaki münasebetler, birbirlerinden uzaklaşma şeklinde de olsa, gene de onlar arasındaki bu münasebeti kuracak bir “ Biz ” e ihtiyaç vardır. “ Biz ” olmadıkça “ Ben ” “ Sen ”, “ O ”, arasında herhangi bir münasebet kurulamaz. Kısası “ Ben ” “ Başkası ” “ Biz ”, arasında “ perspektif karşılıklılığı ” (Réciprocité de perspectives) kabul edilmeyecek olursa hiç bir şuur münasebetini kavramak mümkün olmadığı gibi “ Ben ” ve “ Başkası ” arasında herhangi bir münasebet de kurmak mümkün değildir.

“ Başkalariyle münasebet ” yapısının genel bir tasvirini yapmak oldukça güçtür. Çünkü “ Başkalari ” nin sosyal gerçeklikteki gözüküşleri son derecede çeşitli olur. “ Başkası ” : baba, kardeş, oğul, yabancı, dost ya da düşman, efendi ya da köle, sığıntı ya da baş belâsı, sevimli ya da sevimsiz görünür. Çoğu zaman karşıt vasıfları birleştirerek “ ambivalent ” bir karakter taşır. Birçok hallerde “ Başkası ” yle, işaret ve senboller aracıyla münasebet kurulur. Jestler, kelimeler, dış alâmetler v.s. çoğu zaman “ Başkalariyle münasebetler ” de temel ödevini görür. “ Ben ” ile “ Başkası ”, arasında ilgisizlik ve uzaklaşma ne kadar şiddetli olursa, aralarındaki münasebet o nisbette işaret ve senbollerin doğrudan doğruya (directe) müdahalesinden doğabilir. Meselâ değişdokuşlarda kontratlarda, sözleşmelerde, “ Başkalariyle münasebet ” in temelini, jestler, sözlü ya da yazılı bildirge (déclaration) ler, bir şey üzerindeki dış işaretler teşkil eder. Bütün bu olaylarda, işaret ve senbollere yuvalık eden “ Bizler ” e olan tâbilik meydandadır. Böyle olmakla beraber “ Başkalariyle münasebetler ” i, işaret ve senbollerle anlaşma olayına bağlamak da yanlıştır. “ Başkalariyle münasebet ” şekillerinden bazıları dostluk, senpati, aşk temeline ya da müşterek bir çabanın doğurduğu çok yakın bir işbirliğine dayanır ; öyle ki bu münasebetlerde, işaret ve senboller âlemi, “ Biz ” lerde de olduğu gibi aşılmış olur. Onun içindir ki “ Baş-

1) Yalnız C. H. Cooley bir istisna teşkil eder. Social Organization, (1909) ve Social Process, (1917) adlı eserlerine bakınız. Ama Cooley'in yolunda yürütenler pek azdır.

kalarıyle münasebetler ” den bazıları tamamıyla sezgili (intuitive) bir şekil alır ; şunu da belirtelim ki bu yalnız şiddetli yaklaşımlar için değil, tam tersi olan şiddetli kin münasebetleri için de doğrudur.

Bütün bu söylediklerimiz, “Başkalarıyle münasebeti” n yalnız ve yalnız akılla anlatılabileceğini ileri sürenlerin ne kadar yanlış bir yol üzerinde bulunduklarını gösterir. Meselâ G. H. Mead “ Başkası ” nı sadece “ Ben ” le anlaşılabilen, ve onunla rol ve yer değiştirebilen bir kişi gibi ele alır. “ Başkası ” nı genelleştirirken de onda, toplumun ve aklın işleyişinin — ki Mead’e göre akıl ve toplum aynı şeydir — temelini görür.

J. - P. Sartre gibi vesileci (occasionaliste) bir görüşe kapılarak “ Başkası ” nı “ Ben ” için sadece bir rahatsızlık unsuru saymak da sakat bir yoldur. (L’Etre et le Néant, sahife 301 ve devamı)

Nihayet Max Scheler’in sezgici (intuitionniste) görüşüne kapılmak da yanlıştır. Gerçekten Scheler’e göre : “ Başkası ” bir yandan idrak’e bir yandan da senpati ve aşk yoluyla sezgiye, daima bilfiil (actuellement) veri olan bir nesnedir<sup>1</sup>. “ Başkaları ” ve “ Başkalarıyle münasebetler ” de bütün bu karakterlerin, bulunması da bulunmaması da mümkündür. Yalnız Max Scheler’in bu görüşünde bir doğru taraf varsa : o da “ Başkası ” daha doğrusu “ Başkaları ” gerçeğinin yalnız ve yalnız sezgi (intuition) yle kavranabileceği fikridir. Ancak bu fikri ihtiyatla karşılamak ve şu noktaları dikkate almak gerekir ; a) Başkalarıyle münasebetlerin çoğunda bilfiil değil bilkuvve (virtuel) sezgiler bahis konusudur. Bunlar da işaret ve sembollerin yorumlanmasına doğrudan doğruya değil de araçlı olarak temel olabilirler. b) “ Başkası gerçeği ” nin sezgisi kuvveden fiile çıktığı zaman da aktif bir “ şok ” ve engel gibi duyulur. c) Daha önce sözünü ettiğimiz, ancak samimi kaynaşma hallerindedir ki “ Başkalarıyle münasebetler ”, “ Ben ” ile “ Sen ”, arasındaki bağın sezgiyle kavranışını kabul eder. d) Zihinler arasındaki bu sezgilerin hiç biri, “Biz” in kollektif sezgisiyle karıştırılmaz. Gerçi zihinler arası sezgi, “Biz” in kollektif sezgisine dayanır ama, daima ondan ayrı kalır.

İşte Ben, Sen, O arasındaki münasebetler de ; bunların birbirlerine bağlı olmalarına, birbirlerine yaklaşımlarına, bazı hallerde birbirlerine geniş ölçüde açık olmalarına rağmen gene de esasta birbirlerinden ayrı kaldıklarını iyice belirtmek için, “ Başkalarıyle münasebet ” i, “ kısmi karşıtlığa dayanan sosyal bağlaşma ” diye vasıflandırdık. Çok farklı derecelerde beliren bu tecanüssüzlük, başkalarıyle münasebetin her şeklinde görünür. Bu tecanüs-

1) Max Scheler, Das Wesen und die Formen der Sympathie, 2 nci baskı, 1929 (Fransızca çevirisi, 1950).



süzlük, yalnız savaşla çatışmayla karşılıklı çıkarla hukukla ilgili, işaret ve sembollerin yardımına ihtiyaç gösteren “ başkalarıyla münasebetler ” de değil ; “ başkalarıyla münasebetler ” in fiili sezgiler üzerine kurulmuş en candan olanlarında bile kendini gösterir. Kısası Ben ve Başkası arasındaki “ kısmî karşıtlık ” unsuru, yani ikilik hiç bir zaman yok olamayacaktır. Birbirini seven iki insanın devir devir birbirlerine yaklaşmaları, uzaklaşmaları, mümkündür, bunu kimse inkâr edemez. Demek oluyor ki: aşkın en ateşli devrelerinde bile, iki insan tam anlamıyla kaynaşmıyor, genê de ayrılıklarını muhafaza ediyor.

Yalnız, bu çiftin bir “ Biz ” gibi davranacakları hallerin bulunduğu da inkâr edilemez. Meselâ aile içinde baba ve annenin teşkil ettiği “ Biz ”, çocukların “ Biz ” iyle ; ya da bir çiftin teşkil ettiği “ Biz ” bir başka çiftin teşkil ettiği “ Biz ” le çatışabilir. Bu ele aldığımız misaller gösteriyor ki başka bir takım çekim merkezlerine ya da istisnai durumlara karşı koymak için “ Başkalarıyla samimî olan münasebetler ” den bazıları, başka “ Biz ” lere karşı gelmek üzere geçici olarak “ Biz ” kılığına bürünür. Unutmamak gerekir ki, burada metafizik cevherlerin iki zıt kutbunda bulunan son derecede oynak eğilebilir mikrososyolojik unsurlar bahis konusudur. Yukarıda verdiğimiz misalde : bir çiftin bazan “ Başkasıyla münasebet ” bazan da “ Biz ” şekline büründüğünü belirtirken işi karıştırmak istediğimiz sanılmamalıdır. Tersine bu misaller bize “ sosyal bağlaşma şekilleri ” nin gerçek mahiyetini açıkça belirtmek imkânını verecektir. Bu açıklamadan sonra diyebiliriz ki “ Biz ” ler çoğu zaman en aşağı üç kişiye ihtiyaç gösterir (3 den  $n + 1$  e kadar), “ Başkalarıyla münasebet ” de özellikle iki kişi arasında olur. Ama kişilerin sayısı ne kadar önemli olursa olsun “ Biz ” ile “ Başkasıyla münasebet ” arasındaki nitelik (qualité) farkını daha doğrusu karşıtlığını anlatmamıza hiçbir suretle yardım edemez.

“ Kısmî kaynaşmaya dayanan sosyal bağlaşma ” (sociabilité par fusion partielle) ile “ kısmî karşıtlığa dayanan sosyal bağlaşma ” (Sociabilité par opposition partielle) arasındaki farkı, hukuk ahlâk ; bilgi v.s. alanlarındaki gözüküşlerini incelemekle daha iyi kavrayabiliriz. Meselâ “ kısmî kaynaşmaya dayanan sosyal bağlaşma ” tamamlılık (integration) hukukunu ya da sosyal hukuku doğurur ; “ kısmî karşıtlığa dayanan sosyal bağlaşma ” da fertler ya da zümrelerarası hukukun temelini teşkil eder. İşte hukuk hayatının türlü şiddet ve gerçekleşme derecelerinde sosyal hukukun, ferdi hukuka üstünlüğü ; Mikrososyolojik alanda “ Biz ” in “ Başkalarıyla münasebet ” e olan üstünlüğünden doğmaktadır.<sup>1</sup> Bunun gibi gerçek ahlâk hayatında “ Biz ” ler daha

1) Bu konu hakkında daha geniş bilgi edinmek isteyenler “ L'idée du droit Social”, 1932, sahife 15-95 ; ve “Eléments de Sociologie Juridique”, 1940, sahife 156 ve devamı.

ziyade “ ideal senbolik hayaller ahlâklılığı ” nı, “ özlem ahlâklılığı ” (moralité d’aspiration) nı, “ yaratıcı ahlâklılık ” ı doğurduğu halde ; “ Başkalarıyla münasebetler ” daha ziyade “ Ereklilik (finaliste) ahlâkı ” nı, ödevin buyruk (impératif) ahlâkını doğurur. Bilgi alanında “ Biz ” ler daha ziyade “ kolektif bilgi ” lerin, “ Başkalarıyla münasebetler ” de daha ziyade “ ferdi bilgi ” lerin gelişmesini sağlar ; gene bunlar gibi birinciler bilimsel bilgiyi, ikinciler felsefe bilgisini doğurur. Bütün bu açıklamalar, Hukukun, Ahlâkın, Bilginin, Sanatın v.s. nin türlü tür (espèces) ve şekilleriyle bunların ispat edilebilir nesnel (objectif) ifadeleri olan “ Biz ” ve “ Başkalarıyla münasebetler ” in fonksiyonel bağılıklarını araştıran bir “ Ruh Mikrososyolojisi ” nin mümkün olacağını göstermektedir.

Şunu da dikkate almak gerektir ki “ Biz ” ler sezgi ve kolektif yargı gibi zihni fiil (actes mentaux) şeklinde belirtiler mi, fikir, değer, ülkü taşıyıcı olduklarına göre “ Başkalarıyla münasebet ” den çok daha zengindirler. Gerçekten bu gibi hallerde “ Biz ” lerdeki “ kısmi kaynaşma ”, “ Biz „ birliğinin sadece şuurlu ve açık bir kavranışı değildir ; aynı zamanda bütün bir mâna dünyasının kavranmasıdır ; halbuki “ Başkalarıyla münasebetler ” in en içten en yaklaşmış olanları bile, bu bakımdan kişilerin çok dar ufukları içinde bütünlür, çoğu zaman da bir “Biz”, bir zümre, bir bütün yuvasına bağlı bulunur değerleri, fikirleri, sembolleri, kolektif işaretleri tekrarlamakla kalır.

“ Başkalarıyla münasebet ” lerin fertler arasında olduğu kadar zümreler arasında da mümkün olacağını göstermek kolaydır. Daha açık söylemek gerekirse münasebet halinde bulunulan bu “ Başkası ” bir fert bir “ Biz ” olduğu kadar bir zümre bir topyekûn toplum gibi gerçek kolektif bir birlik de olabilir. Tarih ve Genetik bakımdan zümrelerarası münasebetler fertlerarası münasebetlerden daha üstün göründükleri gibi; zümre içinde de birbirlerine “ Başkası ” gibi görünen çeşitli “ Biz ” ler arasındaki münasebetler “ Ben „ “ Sen „ “ O „ arasındaki münasebetlerden daha üstün görülmüştür. Bu bakımdan denebilir ki, “ kısmi kaynaşmaya dayanan sosyal bağlaşma şekilleri ” zümrelerin az çok dar sınırları dışında belirilmiş ve özellikle dış işlere ayrılmıştır. “Kısmi kaynaşma” nın, özellikle mistik karakterde olan arkaik kavimlerde, zekâ bakımından zayıf zümrelerin iç hayatında, geliştiği dikkate alınırsa yukarıdaki olgunun açıklamasını yapmak kolaylaşır. Kısası hiç bir zümre, az çok gelişmiş hiç bir kolektif birlik yoktur ki onda varlığının her anında, “ Biz “ ya da “ Başkalarıyla münasebet ” mikrokozmosu kuvve veya fiil halinde bir arada bulunmamış olsun. Bunları, tarih bakımından birbiri arkasına gelen iki safha gibi görmek yanlıştır. “ Biz ” ve “ Başkalarıyla münasebet ” zamandaşdırlar, birbirleriyle çatışarak, birleşerek türlü şekilde denge kurarak daima ikisi birlikte görünürler.

3. “Biz” de kısmi kaynaşmaya dayanan sosyal bağlaşmanın şiddet dereceleri : Yığın (Masse), cemaat (Communauté), Komünion (Communion). — Daha önce de belirtildiği gibi, bir “ Biz ” deki kısmi kaynaşma az veya çok şiddette ya da derinlikte olabilir. Ben ve Başkası arasındaki kaynaşma derecesi çok zayıf ve yüzen olur da Ben ve Başkası az çok derin olan kişiliklerini muhafaza ederlerse bu türlü sosyal bağlaşmaya yığın (masse) denir. Ben ve Başkalarının birbirlerine açılmaları yaklaşmaları kaynaşmaları daha candan, kişiliklerinin “ Biz ” e olan katılışları da oldukça derin olur, ama kişiliklerin “ Biz ” le kaynaşması hiç bir zaman son haddini bulmazsa böyle olan sosyal bağlaşmaya cemaat (Communauté) denir. Nihayet Ben ve Başkası birbirlerine iyice açılır, mümkün olan kaynaşmanın ve tamamlanmanın son mertebesine ulaşır, kişiliklerinin en derin köşeleriyle “ Biz ” e katılırlarsa “ Communion ” denen bir sosyal bağlaşmayla karşılaşmış oluruz.

Böylece yığın, cemaat, “communion”, “Biz” in üç derecesi olmuş oluyor. Bugüne kadar bunlar ancak makrososyolojik alanda görülebilen gerçek kollektif birlikler gibi ele alınmışlardır ; halbuki bunlar her bir “ Biz ” de kuvve halinde için (immanente) dirler, ve hayatlarının her anında türlü tarzlarda belirlirler. Yığın, cemaat ve “communion” kısmi kaynaşmaya dayanan sosyal bağlaşmanın çeşitli dereceleridir, ve her biri mikrososyolojik karakterini muhafaza eder. Bu üç had arasındaki dalgalanma devamlıdır ; birinden ötekine bir sürü aracı hadler yardımıyla geçilir. Ayrıca bunlardan her birinin karakteri ; ya heyecan zihin ve iradenin hâkim nitel (qualitatif) renkliliğine, ya muhtevasına ya da aktifliğine pasifliğine göre değişir. Cemaatin bir “Biz” de kısmi kaynaşmanın orta terimini temsil etmesi, cemaatin normal sosyal şartlar içindeki “ Biz ” lerde ve bunların aracıyla zümrelerde daha kolaylıkla tutunmağa eğilimli olduğunu gösterir. İşte “cemaat” ı bazı zümrelerle daha genel olarak da bazı makrososyolojik bütünlerle karıştırmak yanlış da buradan gelmektedir.

Yığın, Cemaat ve “Communion” un daha ince bir analizine geçmeden önce, teşkil ettikleri “ bütün ” lerin baskı, hacim, çekim meselelerine doku- nan genel vasıflarını belirtmek gerekir. “ Biz ” in, üç derecesi birbirleriyle mukayese edilirse şunlar tesbit edilir :

a) “Biz” lerdeki kaynaşmanın şiddetiyle üyelerin duydukları baskı birbirleriyle ters orantılıdır. Gerçekten “ Biz ” lerdeki kaynaşma yüzde kahr da “Ben” ve “Başkası” nın derinliklerini sarmazsa — yığınlarda olduğu gibi — o zaman bütünün üyelerine olan baskısı son haddini bulur. Bunun tersine olarak “ Biz ” lerdeki kaynaşma “ Ben ” ve “ Başka ” nın kişiliklerini ne

derecede derinden sararsa, kişilerin özellikleri ne derecede “Biz” e katılırsa bütünü “ Ben ” ve “ Başka ” larına olan baskısı o nisbette azalır. Onun içindir ki baskı “cemaat” ta “yığın” a göre daha az ; “communion” da da cemaata göre çok daha azdır. Öyle ki “ communion ” da baskı hemen hemen hiç duyulmaz. Kısası “ Biz ” kaynaşma derecesini arttırarak “ Communion ” a yaklaştıkça Ben ve Başkalarını saran baskı gittikçe hafifler ; aynı “Biz” kaynaşma derecesini gevşeterek “yığın” a doğru yaklaşırsa, üyeler baskının gittikçe arttığını duyarlar.

b) “ Biz ” lerdeki kısmi kaynaşmanın şiddet ve hacmi de daima birbirleriyle ters orantılıdır. Gerçekten bu kaynaşmalar ne kadar şiddetliyse o kadar darlaşır, ne kadar genişlerse şiddeti o kadar azalır. Onun içindir ki “ communions ” lar çok küçük bir zümre içinde gerçekleşmeğe eğildikleri halde, “yığın” lar tersine geniş bütünler halinde yayılmağa elverişlidir. Gene bu yüzden : kısmi kaynaşmalar “ communauté ” lerde olduğu gibi, kuvvet ve derinlik bakımından orta derecede buldukları hallerdedir ki; birlikte genişlik yani “Biz” lerin şiddetiyle hacmi arasındaki dengenin kolaylıkla kurulduğu görülür. Başka bir deyimle bir “ Biz ” in kaynaşma derecesi şiddetlenip de “ communion ” halini aldı mı hacminden ve genişliğinden kaybeder, kaynaşma derecesini azalttığı, yani kitleye yaklaştığı nisbette de genişleme imkânı artar. “ Communion ” lar “ Communautés ” lerden daha küçük ; “ Communauté ” ler de yığınlardan daha küçük olmağa eğilirler. Tersine olarak da yığınlar cemaatlara ; cemaatler de “ communion ” lara göre daha büyük olmağa eğilirler. Ama başka bir takım âmiller “ Biz ” deki bu şiddet ve hacim arasındaki ters orantılığı altüst edebilir.

c) “Biz” deki kaynaşmanın şiddetiyle, üyeleri üzerine olan çekim derecesi birbiriyle düz orantılıdır. Gerçekten “ Biz ” in çekim gücü, bu “ Biz ” in “Ben” ve “Başkası”nın derinliklerine girdiği, kaynaşmanın şiddetini çoğalttığı nisbette artar.<sup>1</sup> Böylece bütün diğer şartlar bir tarafa bırakılırsa, bir “ communion ” nun üyeleri üzerine olan çekim gücü cemaata göre daha fazladır. Beri taraftan “cemaat” da üyelerini “Yığın” a göre daha çok çeker. Tersine olarak da yığın üyelerini cemaata göre daha büyük bir güçle iter.

Burada sosyoloji için çok tehlikeli olan ve zihinlerden çıkarılması gereken bir peşinyargı (préjugé) nin köklerini kavramak mümkündür : o da “Biz”

1) İşte Durkheim ve okulu işaret ettiğimiz bu üç kaynaşma derecesinden yalnız üçüncüsünü dikkate almıştır. Gerçekten Durkheim ve taraflarına göre : Toplum üyelerine ne derecede işlemişse o nisbette üyelerine arzu edilir bir şey olarak görünür. Bu konu hakkında Gurwitch'in : La Vocation adlı serinin VI ncı ve VIII inci bölümlerinden faydalanılabilir.

in bu üç derecesi arasında bir mertebeler zinciri kurarak “ communion ” u müspet, “yığın” ı da menfi değerlerle vasıflandırmaktadır. Gerçekten böyle bir düşünüş, hem özel bir “Biz” e katılan üyelerin öznel (subjectif) görüşüyle “ sosyolog gözlemci ” nin görüşlerini birbirine karıştırır hem de her bir sosyal bağlaşma şeklinin, her bir “Biz” in, ve bir “Biz” in herbir derecesinin aynı zamanda hem müspet hem de menfi değerlere yuva olabileceği fikrini kökünden yıkmış olur ( Meselâ cânilerin “ communion ’ uyle, barış taraflılarının yığını gibi).

“ Biz ” lerdeki kaynaşmanın şiddetiyle üyelerin duydukları baskının birleriyle ters orantılı olduklarını ileri süren ilk tesbitimiz “ Biz ” in çeşitli dereceleri arasındaki farkı anlatmakla kalmaz, bunu kat kat aşan bir önem taşır. Hiç olmazsa mikrososyolojik yönden “sosyal” ile “ferdi” arasındaki münasebet mes’elesini aydınlatmağa yarar. Bazı düşünürler ferdin iç hayatına karşıt olarak dışlık vasfını taşıyan “sosyal” ı koymakla, sonra da birinciye üstün bir değer vermekle ; sosyal baskıdan kurtulması için ferdin kendi içine çevrilmesini istemekle; kısıası “Sosyal Ben” i “sathi Ben” ferdi “Ben” i de “derin Ben” diye vasıflandırarak bunları birbirlerinin karşıtı gibi görmekle (ki Bergson “Gülme” ve “Yaratıcı evrim” adlı eserleri bir tarafa bırakılırsa bütün eeslerinde; son zamanlarda da Heidegger ile Sartre daha farklı bir şekilde bunu yapmışlardır) büyük bir yanlış düşmüşlerdir. Bu yanlış, sadece sosyal hayatın bütünü, türlü sosyal bağlaşma şekillerinden yalnız biri olan “yığın” la indi bir şekilde birleştirmekle kalmaz ; bundan başka “ Biz ” in şiddet ve gücü arttıkça bu “ Biz ” e katılan “ Ben ” ve “ Başkaları ” nın derinliklerine girme gücü de o nisbette arttığından baskı ve dışlık vasıflarının zayıflayacağı hakkındaki temel fikrin bilinmediğini de gösterir. Başka bir deyimle “ Biz ” lerin şiddet ve derinliklerinin çeşitli dereceleri, her türlü kendiliğinden (Spontanée) sosyal bağlaşmanın karakteristiği olan sosyal ile ferdi arasındaki “ perspektif karşılıklı” nı iyice belirtmektedir. “Biz” in en az şiddetli ve en yüzen bir gözüküşü olan yığını, kişiliğin en yüzen bir gözüküşü olan yığın adamının “ Ben ’ i karşılar ; “ Biz ” in daha şiddetli ve daha derin bir gözüküşü olan cemaat ve “ communion ” u da, kişiliğin daha derin gözüküşleri olan cemaat ve “ communion ” adamlarının “ Ben ” leri karşılar.

Baskı da aynı zamanda hem sosyal gerçekte hem de fertlerin iç âlemlerinde kendini gösterir. Onun için de görüş yanlışlarından sıyrılmak amacıyla Biz ve Ben’ler karşılaştırılırken daima aynı seviye ve plânlar dikkate alınmalıdır. Yoksa “Ben” ya da “Biz” in türlü seviyeleri arasındaki çatışma, “Biz” lerle “Ben” ler arasındaki çatışmaların gibi ele alınmış olur. Gerçekten sosyal baskı olayında fertle toplum arasındaki münasebet değil de çeşitli sosyal bağlaş-

ma şekilleri arasındaki münasebet bahis konusudur. Meselâ: cemaata baskı yapan yığın, “communion” a baskı yapan da cemaattir, bir yandan bu çeşitli sosyal bağlaşma şekillerinin birbirlerine olan baskıları devam ederken bir yandan da yığın yığın adamının yüzden “Ben” i, cemaat adamının daha derin olan “Ben” ine; o da communion adamının çok daha derin olan “Ben” ine baskı yapar.

Nihayet her zümre, kuvve ve fiil halindeki bir çok sosyal bağlaşmaların bir makrokozmosu olduğuna dolayısıyla kuvve halinde bir çok “Biz” leri taşıdığına göre mümkün olan çeşitli kitle, cemaat ve “communion” ları da içinde bulundurur. Öyleyse her zümre baskıyı kuvvetlendiren ve azaltan eğilimlerin her ikisini de birlikte taşır. Bir zümrenin tutunabilmesi için “ Biz ” lerden birinin bu zümre içinde ötekilere ön ayak olması lâzımdır; zümre, diğer şartlar bir tarafa bırakılırsa bir dereceye kadar üstün “ Biz ” in karakterini almak eğilimini gösterebilir. Onun için yalnız “ Biz ” lerde değil, bütün zümrelerde de bazan yığın bazan cemaat bazan da communion unsurunu hâkim kılan bir eğilim belirebilir. Ayrıca türlü zümre ve topyekûn toplum tipleri de bu üç unsurdan birinin üstünlüğünü kolaylaştırabilir. Böylece mikrososyolojiyle makrososyoloji arasında mümkün olabilecek işbirliğinin sınırına gelmiş bulunuyoruz. Ama bu kitabımızın başka bir bölümünün, “zümrelerin différentielle tipolojisi ” başlığını taşıyan V inci bölümün konusu olacaktır.

Şimdi tekrar mikrososyolojiye dönerek “Biz” in bahis konusu ettiğimiz üç derecesinin daha teferruatlı bir tasvirini vermeğe çalışalım.

\*  
\*\*

A. *Yığın (masse)* . — “ Biz ” in üç derecesi arasında, kaynaşmada en zayıf, baskıda en güçlü olan yığın, hepsinden fazla açıklanmağa değer durumdadır.

Gerçekten bu terime verilen türlü anlamlar bizim bu terime vermekte olduğumuz anlamdan farklıdır. Bazan yığın istatistik sayıların ortalaması gibi ele alınır ve büyük sayılarla bir tutulur ; hattâ yığının nicel (Quantitatif) karakteri üzerinde durularak, bunlarda niceliğin nitelik (Qualité) e hakim bulunduğu yığının otomatik kör olduğu ileri sürülür. Bazan yığın özel bir zümre tipi olan ve çok hor görülen kalabalık (foule) la karıştırılır. Bazan, daha ileri gidilerek yığın sürüyle bir tutulur v.s.. Bu türlü tanımlar ileri sürenler sosyal gerçekte, ya da özel bir toplum tipinde hoşça gitmeyen şeyleri bilerek veya bilmeyerek yığına bağlamak yetkisini kendilerinde görmektedirler ; böylece değer yargılarına dayanan bu tanımların hepsinde yığını eşitleştirme (nivellement) yle, ortalamayla, makineleştirmeye bir tutmak eğilimi vardır.

Yığıcı böyle kötüleyenler olduğu gibi savunanlar da vardır. Bunların “ halk yığıcıları ” na, “ işçi yığıcıları ” na “ proletarya yığıcıları ” na büyük güvenleri vardır ; bu yığıcıların kurtarıcı olduklarına, bir tarih ödevini yerine getirmeğe memur bulduklarına inanırlar. Yığın teriminin sosyolojik tanımına gelince : az çok yığıcıların lehinde olan yazarlardan bazıları yığıcıyı, azınlığa karşı dikilen çoğunluk karşılığı olarak ele alır; bazıları halk (public) denen yapılaşmamış bir zümre karşılığı olarak kullanır ; bazıları kalabalık sosyal sınıflarla özelikle proletarya sınıflarıyla bazıları da büyük halk kaynaşmalarıyla bir tutar.

Bu tanımların hepsinde mikrososyolojik unsurlarla, makrososyolojik unsurlar, gerçek yargıları ile değeri yargıları birbirlerine karıştırılmaktadır ; onun için son derecede bulanık olan bu tanımlardan şüphe yok ki hiç biri kabul edilemez.

Bir sosyal bağlaşma şekli, bir “ Biz ” in derecesi olarak ele alınan yığın (masse) ; intihar edenlerin, işsizlerin, seçmenlerin, sigortalıların ortalaması gibi herhangi bir istatistik hesabın bileşke (résultante) sinden kesin şekilde ayrılır. Yalın (abstrait), bir takım ortalamalar olan bu bileşke (résultante) lerin, gerçek sosyal kadro — ki yığın bunlardan biridir — lara uyması da mümkündür, uymaması da.... Zaten makrososyolojik görüste bile, istatistik kadrolar ancak som (concret) sosyal bütünlere tatbik edildiği zaman, yâni gerçek ve canlı kollektif kadrolarla ortalamalar hesabı arasındaki uygunluk (adéquation) tıpa tıp uyduğu zaman sosyoloji alanında yararlı olabilir. İstatistik hesaplara daima gerçek ve canlı kollektif kadrolardan başlamalıdır, yoksa tamamıyla boş hiç bir değeri taşımayan sonuçlara varılır. Meselâ Gallup tarzındaki o sözde halk efkârı araştırmaları, som (concret) sosyal kadrolara tatbik edilmeyen istatistik ortalamalar hesabının boşluğunu ve saçmalığını sanki ispat etmek için yapılmıştır. Mikrososyolojik alanda ölçüyü ve istatistik hesapları mümkün kılan ve yığın, cemaat ve “ communion ” gibi “ Biz ” in çeşitli derecelerini ölçüye vuran sosyometrinin yeni teknikleri de<sup>1</sup> istatistik sayıların ancak gerçek sosyal kadrolar içinde bir değeri ve mâna taşıyabileceği fikrini kuvvetlendirmektedir.

Yığıcıyı büyük sayılara bağlamak da istatistik ortalamalara bağlamak kadar yanlıştır. Gerçekten, 1800 den 1950 ye kadar geçen şu son 150 yıllık zaman içinde Avrupa'nın nüfusu 180 milyondan 570 milyona çıkmıştır. Yüzyılımızda özellikle faşizmin ve komünizmin karakteristiği olan “ çokluk ”, büyüklük, azamet merakı, büyük anonim sayılar baskısı bu hızlı nüfus artışının

1) Gurvitch : La Vocation, Chapitre IV : Microsociologie et Sociométrie. Sa-  
hife 236 - 268.

bir sonucu olabilir<sup>1</sup>. Bu türlü yorumlama (interprétation) şu üç çok farklı mes'elenin birbirlerine karıştırılmasından doğmaktadır : a) nüfus sıklığı mes'esi ki bunun tesirleri türlü toplum tiplerine göre değişir, öyle ki demografya sıklığı, üretim tekniklerine ve tabii kaynaklara bağlı olarak türlü anlamlar alır; b) Günümüz toplumlarında yığın olayının üstünlüğünü iddia eden topyekün sosyal sebepler problemi; c) nihayet yığının kendisiyle ilgili ve tanımlarına dayanan problemler. Nüfus artışının bugünkü yığın üstünlüğünün sosyolojik açıklamasına yarayacağını kabul etsek bile, bu açıklama hiçbir suretle yığının sadece büyük sayıyla tanımlanmasını gerektirmez<sup>2</sup>. Yığınla büyük sayılar arasında azıcık olsun bir doğru taraf varsa, o da daha önce de belirttiğimiz gibi, bir sosyal bağlaşma şekli (forme de Sociabilité) olan yığında en geniş bütünlüklerde tutunmak eğilimi vardır. Yâni yığında kaynaşma derecesinin zayıflamasına karşılık hacim artmıştır. Ama bundan küçük zümrelerde hiç bir suretle yığın sosyal bağlaşmasının bulunamayacağı sonucunu çıkarmamalıdır.

Bir sosyal bağlaşma şekli olarak yığın, hiç bir zümre tür (espèce) üyle de karıştırılmamalıdır. Yığın ne bir zümredir ne de her hangi bir özel zümre tipinin karakteristiğidir. Gustave Le Bon'un yığın kalabalık (foule) üzerine bulanık analizlerden sonra<sup>3</sup> toplanma (rassemblement), kalabalık (foule), yapıldığı bulanık analizlerden sonra<sup>3</sup> toplanma (rassemblement), kalabalık (foule), yığın (masse) terimlerini birbirine karıştırmak âdet olmuştur. Bu te-

---

1) Meselâ José Ortega Y. Gasset, La révolte des Masses, Fransızca çevirisi 1937 (İlk baskı İspanyolca, 1930) Sahife 1 ve devamı ; 32 ve devamı ; 42 ve devamı.

2) Halbuki José Ortéga Y. Gasset yığını büyük sayılara bağlamaktadır. Yığını anlatmak için bir takım tanımlar, değer yargıları sıralar, ama gene işin içinden çıkamaz. Kendisine göre yığın: "Aşağı olanlardan, daha doğrusu aşağılıklarını bildikleri halde aşağılık haklarını tutmağa ve bunları dünyaya kabul ettirmeye yeltenenlerden " teşekkül etmiştir (Sahife 10). " İşin kısası yığın adamında ahlâk yoktur... Yığın adamı, inkâr ettikleriyle, başkalarının kurup hazırladıklarıyla geçinir " (Sahife 203 - 204).

3) Gustave le Bon'un 1895 yılında yayınladığı " Psychologie des foules" adlı eseri bu meselenin tartışmasına menfi bir tesiri dokunmuştur. Le Bon yığın (masse) ve kalabalığı (foule); millet, ırk sınıf, jüri, parlamento gibi türlü topluluklarla karıştırarak meseleyi içinden çıkılmaz bir hale sokmuştur. (Le Bon'u kritik eden başlıca eserler: Gabriel Tarde: "L'Opinion et la foule", 1901; "La Foule", Quatrième semaine Int. de Synthèse, 1934; Charles Blondel : "Introduction à la psychologie collective" ikinci baskı, 1934, sahife 5 ve devamı). Le Bon'un miras bıraktığı bu terim karışıklığı, bugün hâlâ, hattâ bunu gören ve bundan kurtulmağa çalışan yazarlarda bile kendini göstermektedir. Meselâ Ortega Y. Gasset bunlardan biridir. Yığın (masse) ile toplanmayı (rassemblement) birbirine karıştırmaktan kurtulamaz. Aynı şekilde Paul Reiwald da: "de l'Esprit des Masse" (Neuchâtel, 1949) adlı eserinde aynı şe-



rimlerin birbirlerine karıştırılmasında bir çok yanlışlar dikkati çeker. Toplanmaların (rassemblements) — ki kalabalıklar bunların bir türüdür — gerçek kolektif birlikler teşkil etmemeleri mümkündür ; meselâ sokakta dolaşanlar gibi. Bu toplanmalar çok farklı yapıda zümrelerin ifadeleri de olabilir : meselâ sokakta dolaşan bu insanlar bir bozguna uğrayınca kalabalık (foule) dediğimiz geçici bir zümreye çevrilebilir ; ya da aynı insanlar politik bir gösteriye katılabilirler, bu kendiliğinden oluvermişse yine bir kalabalık (foule) belirmiş olur; ama bu önceden düşünülmüş hazırlanmışsa o zaman çok daha sabit ve yapılaşmış bir zümreyle politik bir partiyle karşılaşırız demektir. Aile, atölye, okul sınıfları v.s. gibi bazı zümreler durmadan sık sık toplanır, bazıları çok nadir toplanır, bazıları da hiç toplanmaz<sup>1</sup>. Nihayet bir toplanma çok nüfuslu olmamak üzere bir topyekûn toplum bile olabilir. Meselâ arkaik bir kabile ya da İsviçre Cumhuriyetinin eski ana yasasına göre bir kantonunun toplanması gibi.

Bir çok zümrelerin ve sosyal bütünlerin gözükmüşü olan toplanmalar (rassemblements) da, bütün gerçek kolektif birlikler gibi, kuvve ve fiil halinde bulunan birçok sosyal bağlaşma şekillerini (formes de sociabilité) içinde bulundurur. Meselâ bir zümre olan kalabalık (foule), en geçici ve en az dayanıklı bir zümre olmasına rağmen, bütün zümreler gibi o da kendine has olan “ Biz ” lerini şiddetlendirerek bazan “ communion ” derecesine ulaştığı olur. Meselâ bir kazayı ya da herhangi bir felâketi seyre koyulmuş meraklılar, kaygılılar kalabalığından — kendilerini, felâkete uğramış insanları kurtarmaya hasreden ya da Tanrılarına dua etmeğe sürükleyen — bir “ communion ” belirebileceği gibi; ihtiyat tedbiri alan bir cemaatin ya da kararsızlığını, sabrını, güvenini gösteren bir yığın doğması mümkündür. Hattâ Le Bon, Sighele ve daha bir çoklarının tasvir ettikleri gibi kalabalık (foule) larda daima menfi bir heyecanın hâkim olması, bizim yığın dediğimiz mikrososyolojik unsurun gerçekleşmesi hiç bir zaman kesin değildir. Kalabalıklara yüklenen heyecan, hezeyan, taşkınlık, cezbe halleri, bunları daha ziyade ya bir “ communion ” a (Meselâ hiddetle, müsamahasızlık ve kin birleşebileceği gibi, şefkatle âlice-naplık, sempati ve aşk birleşebilir) ya bunlar arasındaki hallere ya da çeşitli

---

kilde yığın zümre, topluluk terimlerini birbirine karıştırır. Rus yazarı Serge Tchakotine de fransızca basılmış “le Viol des Foules par la Propagande Politique” (1938) adlı eserinde Pavlov’un Şartlı Reflekserinden hareket ederek ve aşırı bir “ behaviorisme ” den geçerek Le Bon gibi yığın, kalabalık ve toplanma (rassemblement) terimlerini birbirine karıştırır.

1) Aynı kitabın V inci bölümünde sahife 302 ye ve devamına bakınız.

(Hétéropathique) (Idéopathique) birleşmelere sürükler. Kısası yığın, kalabalık, toplanma terimlerinin birbirlerinin aynı olmaktan çok uzak oldukları açıkça görülmektedir. Gerçekten bir takım toplanmalar vardır ki ; ne kalabalıktır ne de yığındır, belki tamamlılık bakımından oldukça kuvvetli sosyal bir birliğin ifadesidir, ya da hiçbir sosyal gerçekliği sarmaz. Bir takım da kalabalık (foule) lar vardır ki-sadece (communion) u ya da cemaati gerçekleştirir ama hiç bir zaman yığını gerçekleştirmez. Nihayet Mikrososyolojik bir unsur olarak ele alınan yığın her çeşit zümre ve topyekûn toplumda kuvve halinde hazırdır, kendini göstermek için de mutlaka bir toplanmaya ihtiyacı yoktur. Çünkü biraz sonra da göreceğimiz gibi yığın da — “ Biz ” in diğer dereceleri ve bazı zümreler gibi — dağınık ya da toplu halde bulunabilir.

Yığın (masse) ve halk (public) terimlerini birbirine karıştırmaktan da kaçınılmalıdır. Tarde, Von Wiese, Dupréel gibi yazarlar yığının, kalabalık ve toplanmadan ayrı bir şey olduğunu iyice kavramışlardır. Tarde halk (public) terimini kalabalık (foule) teriminden ayırırken şöyle demektedir : halk (public) genişlemeğe çok istidatlıdır, geleceğin sosyal zümresi olmağa namzet olduğu da inkâr edilemez” (ayni eser sahife 11). “Halk (public) çok daha şuurlu ve çok daha devamlı bir kalabalık (foule) tır ; öfkesi çok daha şuurlu olduğu için aylarca senelerce sürebilir” (s. 48). Tarde’ a göre: Halk (public) sırf oy (opinions)<sup>1</sup> larla temsil edilen psikolojik bağlardan teşekkül ettikleri için çok özel karakterde bir takım sosyal zümrelerdir, işte yığın (masse) olayı, bu çeşitli halk (public) lar içinde toplanır.

Dupréel de “ yaygın bir kalabalık var mıdır ?”<sup>2</sup> adlı incelemesinde sadece oy (opinion) üzerine kurulmuş zümrelerin yani halk (public) ların varlığını olduğu kadar, bu zümrelerle bir tutma imkânını da red etmektedir. Dupréel halk (public) ları, zümrelerin dağılması, kuvve halinde teşekkülü olaylarıyla yorumlamıştır. Ama 1948 yılında yayınladığı “Genel Sosyoloji” adlı eserinde Tarde’ın yorumlamasını daha ince bir analize tâbi tutarak oy “zümreleri” ni kabul eder ve şöyle der: “Seçkin aydınlar çekirdeği etrafında az çok aynı konuyla ilgili bir halk (public) in varlığı sezilir.” (s. 184). Nihayet yığın ve zümreyi birbirinin karşıt (opposé) ı sayan von Wiese haksız olarak yığına makrososyolojik bir vasıf yüklemekte; halk (public) i de zayıflar, ekonomik bakımdan düşkünler, işsizler kitlesine örnek olarak göstermektedir.

Kısası yığın ve halk (public) hiç bir zaman birbirlerine karıştırılma-

1) Gabriel Tarde: L’opinion et la Foule (1901) adlı eserinde; “Ruh bedeli için ne ise oy (opinion) da halk (public) için odur” demektedir.

2) Dupréel : “ Y a-t-il une foule diffuse ? ” (IV üncü Sem. Intern. de Synthèse, (S. 109 - 136).

malıdır. Halk (public), Tarde ve Dupréel'in de belirttikleri gibi gerçek zümreler teşkil edebilirler. Ama bu takdirde bunlar daima kararsız belirsiz ve dalgalı olan "oy zümreleri" olmaktan çıkar, — bir taraftan belirli fikir ve değerlere karşı, müşterek kollektif duruşlarıyla, bir taraftan da toplu olmayan dağınık zümreler olarak vasıflandırılabilen — düpedüz zümre halini alır<sup>1</sup>. Halk (public) dan, genel olarak, bir vesileye toplanmış fertlerin yığını anlaşılır. Bunlar bazan meselâ radyo programlarını takibeden dinleyiciler, bir dergi ya da gazete aboneleri gibi dağınık; bazan da tiyatro seyircileri gibi toplu olurlar. Halk (public) bazan meselâ edebî, felsefî, bilimsel eserlerin müdavimlerinden; ya da aynı gazeteyi okuyan ve fikirlerine iştirâk eden okurlarından teşekkül eden gerçek bir zümre halini alabilir. "Halk - zümreleri" nadir olarak mustakildirler, çoğu zaman sosyal sınıf, meslek, yaş zümresi v.s. gibi zümrelerde tamamlanırlar. Bu "halk - zümreleri" ninde de bütün diğer zümreler gibi "communion" "cemaat" yığın münasebetleri belirebilir. Sanat hayranlarının ya da bir felsefe doktrini taraftarlarının teşkil ettiği "public" in her hangi bir anda kaynaşarak bir communion münasebeti meydana getirmesi ne kadar mümkünse, tamamiyle kayıtsız kalarak bir "kitle" haline düşmesi de o kadar mümkündür. Yalnız bu "halk - zümreleri" nin diğer zümrelere göre, yığın mikrososyolojik unsurunun tutunmasına daha elverişli olduğunu söyleyebiliriz.

Nihayet yığını otomatik bir sirayetle idare edilen sürüyle karıştırmak çok daha büyük bir yanlışlıktır. Ama bir çok seçkin düşünürler kendilerini bu çekici fikre kaptırmaktan da kurtaramamışlardır. Meselâ İngiliz biyolojisti W. Trotter<sup>1</sup>; Ortega Y Gasset, Max Scheler, Serge Tchakhotine bunlar arasındadır. Bilindiği gibi yığın da tıpkı cemaat ve "communion", gibi ancak insanların ulaşabildikleri zihni kollektif hallere ve fiillere ve bunların objektifleşmiş eserlerine dayanır. Yığımlarda kaynaşmanın, az şiddette ve yüzden olması, kollektif sezgilerin kuvve halinde bulunması, örneklere dayanan gidişlerin yenileştirici ve yaratıcı gidişlere hâkim olması, baskının şiddetli olması gibi sebeplerden hiç biri yığını insani sosyal âlemden uzaklaştıramaz; zihni fiileriyle bunların objektif eserleriyle, işaret ve sembollerivle, içinde taşıdığı yaratma gücüyle yığın daima hayvan âleminden uzak kalacaktır. Yığını küçümseyenler onu sürü ya da karınca yuvasıyla bir tutmuşlardır. Bu fikrin sosyoloji bakımından hiç bir değer taşımadığını daha aşağıda göstermeğe çalışacağız.

Yığın (masse) üzerine olan yanlış yorumlamaları tamamlamak için, bir

1) Bu konu hakkında "La Vocation" un V inci bölümüne bakınız, sahife 302. ve devam.

1) W. Trotter : Instincts of Merd in Peace and War. London, 1920.

de yığını daima menfi, yıkıcı hareketlere ya da hiç olmazsa kestirme devrimciliğe bağlamağa çalışan görüşü ele alalım. Bu görüşe göre yığın, paryalar birliğinin, kopukların topluluğudur ; bunlar topyekûn toplum (Société globale) larn bütünlüklerini kaybetmeğe yüz tuttuğu sıralarda belirirler. Bu bakımdan bunlara göre yığın proletaryaya bağlıdır, ama proletarya organizasyonlarının dışında kalan, yalnız devrim sırasında yıkıcı kuvvet olarak işe karışan ayak takımını temsil eder, yapıcılık işini de yalnız organizasyonlar üzerlerine alabilir.

Yığın hakkındaki bu görüş tamamiyle indidir, olgulara uymaz. Yığın da “ Biz ” in diğer dereceleri gibi menfi yola eğildiği kadar müspet yola da eğilir. Meselâ banşçılar yığını, aynı değerlere aşkla bağlı olanların yığını gibi. Yığınlar gelenekçi oldukları kadar devrimci de olabilirler ; devrimci olunca da, yapıcı da olabilirler yıkıcı da... yalnız proletaryanın değil her çeşit sınıfın kuvve ve fiil halindeki bir unsurunu temsil eder. Ortega Y Gasset bile “ yığının rastlanmadığı hiç bir sosyal sınıf yoktur ”<sup>1</sup> demektedir. Nihayet şunu da belirtelim ki : sosyal hayatın karışıklık içinde çalkandığı zamanlarda meselâ bir savaş ya da devrim anında topyekûn toplumlar ya da zümreler yığından ziyade “ communion ” un gerçekleşmesine elverişlidir ; sosyal hayatın sakin zamanlarında da bunun tersine olarak bir çok “ Biz ” lerin yığın halinde gevşediklerini görürüz. Görülüyor ki kritiğini yaptığımız bu görüş : yığın ile çokluğu birbirine karıştırmakta ; pozitif yardımın da ancak “ tesirli azlıktan ” yani “ aydın ” dan gelebileceğini kabul etmektedir. Sonra da bu görüşte problemin mikrososyolojik ve makrososyolojik yönleri birbirine karıştırılmaktadır.

Bazan da “ yalın (abstrait) ya da kuvve halindeki yığın ” ile “ Som (concret) ya da fiil halindeki yığın ” arasındaki karşıtlık (opposition) lüzumundan fazla büyültülmektedir. Kuvve halindeki yığına “ dağınık yığın ” (Masse à distance), fiil halindeki yığına da “ toplu yığın ” denir. Hemer belirtelim ki : Cemaat (communauté) la “ communion ” da hem kuvve ya da dağınık hem de fiil ya da toplu halde bulunabilir. Yalnız yığın en geniş birliklere yayılmak ve çok geniş toplum ya da zümrelerde gerçekleşmek gücünü taşıdığı için, “ Biz ” in diğer derecelerine yani cemaat ve “ communion ” a göre yayılmadan, dağılmadan daha az rahatsız olur. Sosyal sınıf, yaş zümresi, cinsi zümre gibi dağınık zümreler olduğu gibi ; çok nadir olarak toplanan, belirli zamanlarda toplanan, sık sık toplanan ya da daima toplu halde bulunan zümreler vardır. Dağınık zümrelerin, “ yığın sosyal bağlaşması ” na, cemaat ve “ communion ” sosyal bağlaşmalarından daha elverişli olduklarını kabul etmek gerekir. Bundan başka topyekûn bir toplumda : meselâ küskünler, darlık

1) Ortega Y Gasset ; “ La révolte des masses ”, Fransızca çevirisi, sahife 7.

çekenler, işsizler, işbirliği edenler yığınının ya da sosyal sınıf gibi çok geniş bir özel zümrede yığın unsurunun gözükmüşleri ele alınırsa ; ancak pek nadir hallerde dağınk yığınların, toplu yığın şekline çevrildikleri görülür. Bu nadir haller belirlediği zaman toplu yığınlar geniş sosyal hareketler şeklinde görünürler, yeni zümrelerin kurulmasına yardım ederler, bu zümreler içinde kuvvetlenirler, böylece geçici bir zaman için de olsa “communion” ya da cemaat şekline bürünürler<sup>1</sup>.

B. Cemaat (Communauté). — Cemaatta öncede belirtildiği gibi, üyelerin “ Biz ” lerde kaynaşma dereceleri, üyelere olan baskı (pression) ve çekimi orta derecededir. İşte “Biz” lerde kaynaşmanın orta derecede bulunduğu bu sosyal bağlaşma (sociabilité) tür (espèce) ünedir ki bütüne katılma şiddetiyle hacmi arasında tam bir denge belirir. Gerçekten cemaat (communauté) da kaynaşma ve hacmin orta derecede olmasına karşılık, yığında (masse) hacmin, “ communion ” da da kaynaşmanın lehine bir denge olur. Cemaatta kaynaşmanın şiddetiyle hacim nasıl orta derecedeyse baskı ile çekim de aynı şekilde orta derecededir. Gerçekten cemaatta “Ben” ler ve “Başka” ları az çok samimi olarak birbirlerine açılırlar, birbirleriyle kaynaşırlar ; bunun sonucu olarak da üyelere duyulan “ Biz ” in baskı ve çekimi birbirleriyle normal olarak denkleşir ; burada baskı “ Ben ” ve “ Başkaları ” nın “ Biz ” e katılmasının orta bir derecesini karşıladığına göre, baskı ve çekim birbirlerine eşdeğer (équivalent) olmağa eğilirler. Bunun tersine olarak da yığında, bu denge (équilibre) baskı lehine ; “ communion ” da çekim lehine bozulmağa eğilir.

Cemaat, “ Biz ” in en dengeli bir şekli olduğu için de topyekûn toplumlar (société globale) ve zümreler içindeki gerçekleştirmeleri bakımından “ Biz ” in en dayanıklı ve en sık beliren şeklidir. Bu nisbi dayanıklılıkla sık sık belirme vasıfları şu olaylar yüzünden bütünü artar : a) kaynaşma•şiddetiyle hacmin, baskı ile çekimin denkleşmeğe eğilmeleri şu sonucu doğurur : Cemaat olarak “ Biz ” ler normal olarak az çok düzenli kollektif gidişlerin belirlemelerini ve az çok katılmış, önceden kurulmuş, kalıplaşmış (stéréotypé) örneklerin, işaret (signal) lerin, alâmet (signe) lerin sembollerin işleyişini kolay-

1 Bazan dağınk yığınların, toplu yığın haline çevrilmeleri için mutlaka sosyal bir takım kargaşalıkların patlak vermesi lâzımdır fikri savunulur ; bazan da yığının, özellikle dağınk yığının organizasyona elverişli olamayacağı ileri sürülür ki bu da : yığının kendini idareden aciz olduğunu, mutlaka bir başa ihtiyacı bulunduğunu iddia eden çok eski bir görüşün yeni bir ifadesidir. Nihayet bir yığın olmak bakımından “orta sınıf” burjuva ve proletarya sınıflarının karşısına konmuştur (ki bundan da sosyalizm ve faşizm zıddığı doğmuştur). Bize öyle geliyor ki burada tecrüssüz bir takım sınıflama ölçü (Critère) leri birbirine karıştırılmıştır.

laştırır ; bu semboller ve örnekler de zümrelerden, daha çok da topyekûn toplumlardan çıktıkları için cemaatlerin sağlamlaşmalarına yardım eder. Cemaatlerin som “ Biz ” lerden edindiği sembol ve örnekler, yığınların edindiği sembol ve örneklerden çok daha ince ve çok daha köklüdür, “ Communion ” un edindikleri ise çok daha köklü ve çok daha incedir.

b) “ Biz ” in üç derecesi arasında, organize sosyal bağlaşmaya en elverişli olanı cemaattir, başka bir deyimle cemaat, organize üstyapıları doğurmağa yığın ve “ communion ” dan daha elverişlidir; buna karşılık organize üstyapılar da zümre ve toplumlarda cemaat unsurunun gerçekleşmesine ve sağlamlaşmasına kuvvetle tesir eder, çünkü cemaat onlar için kendiliğinden beliren bir dayak (support) dir. c) Cemaatlar, yığınlara hattâ “ communion ” lara nazaran, çeşitli zihni haller ve filler için daha elverişli bir yuvadır; bunun sebebi sadece cemaatın “ Biz ” in diğer iki derecesine göre fiili halde daha uzun zaman tutunması değildir, bundan başka cemaatlar bir yandan düşünceli zihniyete bir yandan da çok - görevliliğe (multi-fonctionalité) daha çok yönelmişlerdir. Gerçekten yığın da sembolik hayaller, “ communion ” da da fiili kollektif sezgiler üstün bir değer taşımağa eğilir, bu bakımdan ikisinde de görüş alanları sınırlanmıştır, başka bir deyimle ikisinde de tek görevlilik üstündür; bunun tersine olarak cemaatta, çeşitli zihni fiiller ve haller aynı derecede mümkün görünür; hem düşünceli fiille (yargı v.s.), hem de görüş alanının çok yönlü olmasına elverişlidir (çok görevlilik).

“ Biz ” in üç derecesi arasında, topyekûn toplum ya da zümre içinde devamlı bir şekilde gerçekleşmeğe en elverişli olanı cemaattir ; halbuki kitle ile “ communion ” çoğu zaman kuvve halinde gizli kalır ancak bazı belirli şartlarda pek nadir olarak gerçekleşebilir. Yalnız yığınla ilgili sosyal sınıf, halk (public) gibi bazı dağılık ve yaygın zümrelerle; “ communion ” la ilgili kilise, mezhep, büyücü birlikleri gibi bazı vectli zümreler istisna teşkil eder. Şunu da hatırlatalım ki devrim ya da savaş halinde olan topyekûn toplumlar “ communion ” ve “ yığın ” ların belirmelerine elverişli olduğu halde cemaatların belirmelerine pek elverişli değildir.

Zümre ve toplumların günlük hayatında, cemaatlerin yığın ve “ communion ” lara hâkim olmaları ve daha zengin bir şekilde dışlaşmaları, cemaatın tanımını yapmak isteyen bir çok sosyologları çok büyük yanlışlara sürüklemiştir. Bilindiği gibi bu konuda ilk tartışmayı açan Tönnies'dir ; cemaati, hiç bir ispata yanaşmadan bir taraftan içgüdü üzerine kurulan sosyal bağlaşmayla bir taraftan da topyekûn toplumun belirli bir safhasıyla karıştırdığı için kendisinden sonra bu yolda işlenen yanlışların başında da gene o gelir. Bizim anladığımız anlamda cemaatın, yani “ Biz ” in bir derecesi olarak ele alınan cemaatın ne içgüdüyle ne de topyekûn toplumun her hangi bir safhasıyla hiç

bir ilgisi yoktur. Sosyal gerçeğin her hangi bir gözüküşünü içgüdü hayatına bağlayan, üstelik mikrososyolojik tarafile makrososyolojik tarafını birbirine karıştıran herhangi bir teori bizce tamamiyle haddini aşmış olur<sup>1</sup>. Bundan başka " cemaat " bize kısmi kaynaşmaya dayanan sosyal bağlaşma şekillerinin — Tonnie's'in tersine olarak — en düşünceli ve en akılsal bir şekli gibi görünmektedir. Aynı şekilde Hauriou gibi cemaati, her zümrenin altında bulunan kurucu birlik (l'union fondative) le ; ya da Max Scheler ve daha bazı Alman sosyologları gibi cemaati, sempatinin heyecanlı sezgisi üzerine kurulan " Biz " lerle karıştıran teorilerin hepsini atmamız gerekir.

Her zümre, birçok " biz " lerin karşılaştığı bir sahne sayılabilir. Bir zümrede birliğin belirmesi için " Biz " lerden birinin ötekilere ön ayak olması ve bu " Biz " ler arasında bir dengenin kurulması lâzımdır. Burada birleştirici " Biz " in de mutlaka yığın ve " communion " hadlerinin tam ortasında bulunan cemaatin olması gerekmez, böyle bir şey de zaten ispat edilmiş değildir. Duruma göre zümrenin altındaki kurucu birlik bazan yığın bazan " communion " da olabilir. Burada ancak şu kadarı kabul edilebilir : Organize zümreler yığın ve " communion " dan ziyade cemaatin tutunmasına elverişlidir ; halbuki Hauriou bu farkı dikkate almamıştır.

Scheler'e gelince : Tönnies'in yorumlamasına karşı gelmek ve cemaatin içgüdü temeline değil de sezgi temeline dayandığını göstermek gibi değerli görüşleri bir tarafa bırakılırsa ; Biz ve cemaati bir taraftan senpati temeline dayanan heyecanlı sezgiyle bir taraftan da zümreyle karıştırmıştır. Cemaata örnek olarak aileyi, sosyal sınıfı, politik partiyi, sendikayı her türlü iradeli birlikleri gösteriyordu. "Biz" de ve "Biz" in orta bir derecesi olan cemaatte heyecanlı sezgilerin daha genel olarak da fiili sezgilerin bulunamayacağını bunun ancak düşünceli ve akılsal olabileceğini hesaba katmamıştır. Bir zümrede bulunan bir çok unsurlar gibi cemaatin de mikrososyolojik bir unsur olduğunu göremiyordu.

Cemaati ülküleştiren açıklamalardan da sakınılmalıdır. Meselâ Fransız " kişici " (personnaliste) lerine göre : cemaat kişisel ve kişisel - üstü (supra-personnelles) değerlerin uzlaştıkları imtiyazlı bir yerdir, fertle toplumun birleşmesinden meydana gelen sentezin belirlediği çevredir, kişi, kendini ancak cemaat içinde kuvvetlendirebilir cemaat da daima kişilerin birleşmesinden meydana gelir<sup>2</sup>; Gerçek bir sosyal kadroyu ülküyle bir tutmağa kalkışmaları Cemaatin baskı ile çekim arasında bir denge (équilibre) kurmağa eğilimli

1) Tönnies ve diğer " Gemeinschaft " teorileri bu bölümün ikinci kısmında ele alınacaktır.

2) E. Mounier ; Révolution personaliste et communautaire 1931 ; Manifeste au service du Personalisme, 1936 ; Le Personalisme, 1950. Jean Lacroix : La Personne et l'Amour, 1942 ; Marxisme, Existentialisme, Personalisme, 1950.

olduğunu fark etmiş olmalarından ileri geldiğine şüphe yoktur. Bu da dayanışmacılık (Solidarisme)<sup>1</sup> in uzun zamandanberi aşılın dalgalanmalarının yeni bir şeklidir. Gerçek yargılarından, birdenbire değer yargılarına geçmenin kökünü, kolektif'in baskıyla, ferдинin çekimle bir tutulmasında aramalıdır ; nihayet bir cemaatin üyelerinin duyduklarıyla, Cemaatin kendisi birbirinden ayrılmıyor, bunlar her zaman birbirine uymaz.

Cemaat, her çeşit sosyal bağlaşma şekli, daha genel olarak da her çeşit sosyal kadro gibi, menfi değerleri (eşkiyaların, casusların, müteassıpların, zalimlerin cemaatı gibi) olduğu kadar, müspet değerleri de gerçekleştirmeğe yarar. Sosyal gerçeğin en derin katlarında ve “ communion ” larda olduğu gibi “ kolektif ” in hiç bir baskıda bulunmaması nasıl mümkünse ; alışkanlığın, geleneğin v.s. nin hâkim olduğu hallerde olduğu gibi, “ ferdi ” nin de hiç bir çekim de bulunmaması mümkündür. Baskı ve çekim arasındaki denge, muhtevaya göre, iyiye olduğu kadar kötüye de yarayabilir ya da aslından değişken (variable) olan değerler bakımından tamamıyla tarafsız kalabilir. Böylece “ kişicilik ” (personnalisme) in ileri sürdüğü tanım (définition) lar daha ziyade dogmatik ve “ antisosyolojik ” tir ; sonra da “ Biz ” in her derecesinde görülen mikrososyolojik unsurlarla, zümre, topyekûn toplum (société globale) gibi makrososyolojik unsurların birbirlerine karıştırılması, bu tanımların taşıdığı iki anlamlılık (ambiguité) i büsbütün kuvvetlendirir.

Cemaat üzerine olan yanlış görüşlerin analizini tamamlamamız için Amerikan sosyologlarının bu terime verdikleri eşit anlamlılığı (équivoque) ele aldım. İşe Mac Iver ile başlayalım, daha önce eserlerini bildirmiş, bu konu karşısındaki durumunu da tanımlamıştık<sup>2</sup>. “Community” kavramı Anglo-Sakson sosyolojisini büyük zararlara sokmaktadır. Birleşik Devletlerde Cemaat incelemeleri (community - Studies) termi ilkin yer zümrelerini (groupements de localité) içine alır ; daha ziyade köy, kasaba, küçük şehir gibi küçük zümreleri ele alır ; Amerikalıların yer zümrelerini anlatmak için kullandıkları “ community ” teriminin, Fransızcada köy, kasaba anlamına gelen “ commune” teriminden alınması çok mümkündür. Ama Tönnies'in cemaat, “cemiyet” ; Mac Iver'in de Cemaat, ortaşım (association) teorilerinin tesiri altında kalan bir çok Amerikan sosyologları “ community ” ye, samimilik, şiddetli tamamlanma, özel dayanışma (solidarité), çok görevlilik (multi - fonctionnel) v.s. gibi, yerle toprakla hiç bir ilgisi olmayan son derecede bulanık bir takım vasıflar kondurmuşlardır. Kısası “ community ” terimi aile, kilise,

1) Gurvitch : Idée du Droit Social, 1932, sahife 581 ve devamı, (bu kitapta dayanışmacı teorinin bir kritiği vardır).

2) Bu bölümün başına bakınız.



okul sınıfı, amele birlikleri gibi en tecanüssüz zümreleri bildirmek için kullanılır ; öyle ki Millet gibi topyekûn topluları bildirmek için bile “ national community ” teriminin kullanıldığı görülür. Onun için tanınmış bir Amerikalı sosyolog olan Logan Wilson’un, Birleşik Devletlerde “ community ” nin tanımında hüküm süren karışıklığı ve bulanıklığı protesto etmesine şaşmamalı ; kendisine göre bu terimin anlamı yalnız yazarlara göre değişmekle kalmıyor, aynı yazarın eserinde bile türlü türlü anlamlar taşıyabiliyor<sup>1</sup>. Ama Logan Wilson bu karışıklığın sebebini yani meselenin mikrososyolojik ve makrososyolojik taraflarının karıştırılmış olmasından meydana geldiğini belirtmemiştir. Gerçekten mikrososyolojiyle makrososyoloji arasındaki ayrılık bilince, yer zümrelerinde (groupements de localité), varlıklarının her hangi bir anında cemaat kadar yığın, ‘ communion ’, sosyal elektronlarından her hangi birinin de gerçekleşebilecekleri ; bunun tersine olarak da cemaatın — son derecede değişken som (concret) durumlar sürüklediği zaman, — her hangi bir zümre veya bütünde gerçekleşebileceği fark edilir.

Bu gözlemler, cemaat üzerine olan tartışmalarda mikrososyolojik görüşün ele alınmasının ne kadar lüzumlu olduğunu ; ve yürürlükte olan yorumlama (interprétation) larla vardığımız sonuçlar arasındaki uçurumu yeter derecede göstermiştir sanırım.

C. “ communion ”. — “ Communion ”, katılma (participation) şiddetinin, çekim (attraction) gücünün, “ Biz ” lerde kaynaşma derinliğinin en yüksek derecesini gösterir ; bundan ötürü de “ communion ” da baskı en az derecededir. “ Communion ”, “ Biz ” in en derin derecesidir, üyeler de kendilerini her türlü sosyal ya da ferdi ağırlıktan sıyrılmış olarak duyar. “ Communion ” da “ Biz ” e katılma kayıtsız şartsız, tam ve kusursuzdur. Ancak “ communion ” lardadır ki: “ Ben ”, “ Başkası ” ve “ Biz, in birbirlerinin içine girmeleri, birbirleriyle kaynaşmaları son haddini bulur. Gerçekten burada kısmi kaynaşma son derecesini bulduğu için “ Ben ” ve “ Başkası ” nın en kişisel en candan köşelerini sarar, öyle ki “ Ben ” ve “ Başka ” sının hiç bir tarafı “ Biz ” e katılmanın, “ Biz ” de tamamlanmanın dışında kalmaz. İşte bu sosyal bağlaşma şekli (forme de sociabilité), toplumun en şiddetli en sıkı bir gözükmüşü olduğu içindir ki üyelerine olan baskısı son derece azalmıştır, üyelerden her birinin en derin en candan istekleri sanki toplumunkiyle birleşmiştir. “ Commuion ” da öyle bir hava eser ki ; üyeler kendilerini hem benliklerinin ağırlığından hem de toplumun bağlarından sıyrılmış sanırlar.

Ama “ communion ” lara candan katılanların gözüyle değil de ; bunlara

1) Logan Wilson “ Sociographie des groupements ”, “ Sociologie du XX ème siècle ” adlı kitabın ilk cildinde, 1947, sahife 169.

şüphe ile bakan, kafa tutan, kayıtsız kalan, düşman olan, kısası “ communion ” dışında kalanların gözüyle bakılacak olursa, durum büsbütün değişir. O zaman işin büyüğü, tılsımı kalmaz ; baskı da bütün ağırlığıyla kendini duyurur ; bir çekim merkezi gibi değil de bir korku ve baskı bir kurtuluş değil bir esirlik merkezi gibi görünür. Yalnız “ communion ” kollektif sezgileri gerçekleştirmek ve felsefe, bilim, politika v.s. akımları gibi büyük şiddette yeni değerler ya da fikirler kavramak yaratmak başarısını gösterdi mi, “ communion ” lara katılmayanlar üzerinde bile kurtarıcı bir etki uyandırır.

“ Communion ” lardaki bu türlü gözüküşlerin kökünü birbirlerine taban tabana zıd olan yorumlamalarda görmek mümkündür ; ama bizce bunların hepsi de aynı derecede sakattır yanlıştır.

Bazı Tanrıbilimciler (théologiens) ve filozoflar “ communion ” a yalnız fiilen katılanların duyduklarını ele almışlar; bunlardaki kurtuluş duygularını ispat etmek için de bütün “ communion ” ları yalnız “ manevî ” (Spirituel) sezgileri gerçekleştirmeye çalışan “ communion ” lara çevirmeye çalışmışlardır. Böylece “ communion ” u gerçek sosyal hayattan çıkarmışlar ; sosyal bağlardan sıyrılan, kendi içine çekilen fertlerin Tanrıyla, Ruhla, “ Logos ” ı v.s. ile temalarının bir sonucu gibi görmüşlerdir. Bunun tersine olarak akılcı filozof, psikolog, sosyologlardan bazıları, sadece “ communion ” lara katılmayanların “ communion ” dışında kalanların görüşüne dayanarak “ communion ” lardaki içe çekilme, kapanma, çile çekme olaylarını gözönünde tutarak, bunları sayıklamaya kadar varan bir takım mistik duygular saymışlardır. Böylece bunlar “ communion ” u, ilkel ve arkaik toplumlarda olduğu gibi üyelerine son derecede şiddetli baskıda bulunan bir kollektif gözüküş gibi görmüşler ve medeniyetin ilerlemesiyle insanların gittikçe çok sıkı baskıya dayanan bu “ communion ” lardan sıyrılarak, akla uyan daha az baskılı sosyal bağlara dayanan toplumlara ulaştıkları sonucuna varmışlardır. İngiltere’de Hobbhouse, Fransa’da Durkheim (“Din hayatının iptidai şekilleri” ni yazmadan önce) ile Lévy Bruhl (Symboles et l’expérience mystique chez les primitifs, 1938) ve daha birçokları bu fikirdedir. Evrimci akılcıların bu görüşü, yeter derecede bilindiği ve kritik edildiği için üzerinde daha fazla durmayacağız: zaten mikrososyolojik bir unsurla toplumun gelişimindeki her hangi bir safhanın birbirine karıştırılması, “ communion ” un hiç bir ispata dayanmadan mistiklikle, heyecanla ilkel arkaik toplumlarla bir tutulması fikri bütün kitap boyunca kritik edilmektedir.

Onun için biz burada dikkatimizi “ Communion ” a, üstün bir mevki vermekle, onu gerçek sosyal hayatla ilgili her türlü münasebetten sıyracağını sanan ilk yorumlama (interprétation) üzerine toplayarak, bu görüşü kri-

tiğe çalışacağız. Bu görüş, Evrimci akılcı görüşe taban tabana zıd olmasına rağmen, gene de tıpkı onun gibi, “ communion ” u sadece mistik vecde bağlamaktadır. Halbuki gerçekte “ communion ” mistik olduğu kadar akılsal da olabilir ; zihni fiillere yükselmeden, aşağı zihni görevler derecesinde kalabilir. Bu nokta üzerinde tekrar duracağız.

Analizini yaptığımız bu görüş, hiristiyan geleneğiyle ilgili yorumlamalardan birine bağlıdır. Bu görüşü Pascal pek açık olarak belirtmiş, Danimarkalı mistik Kierkegaard da son haddine götürmüştür. Gerçekten hiristiyan inancına göre : “ Âdemin işlediği günahın sonra : insan vicdanları birbirlerine kapandı. Vicdanını sadece İsa ile temas getirebilir. İnsan vicdanlarının birbirine açılması da ancak İsa'nın aracıyla mümkündür; o da İsa'nın lûtfuna mazhar olmak kaydıyla... ”

Böylece “ communion ” un bu dünyayla ilgisi yoktur, onun için gerçek sosyal hayatta bunu kurmak için yapılacak her teşebbüse, şeytanın teşvikiyle olduğu için daima kötü gözle bakılacaktır. Son zamanlarda Bergson : “ Ahlâk ve Dinin iki kaynağı ”, 1929, adlı eserinde buna az çok benzer bir görüşü geliştirmiştir. Bergson'un bu görüşüne göre : fertler, gerçek toplum (korunma içgüdüleri üzerine kurulan kapalı toplum) dan sıyrılmadıkça “ communion ” a erişemez ; buna ulaşmak için, gerçek sosyal hayata hiç bir benzer tarafı olmayan, Saint Augustin'in “ Civitas Dei ” sini hatırlatan “ açık toplum ” a başvurmak gerekir. Bergson'a göre “ communion ”, gerçek toplumun aşıldığı yerde başlar ; bu da ancak gerçek sosyal hayattan kendini kurtararak Tanrıya yükselmeye azizler, büyük mistikler, kahramanlar, dâhiler için mümkündür. Bu türlü tanım (définition) lanam bir “ communion ”, kapalı toplumun sınırlanmalarıyla hiç bir ilgisi olmayayan açık toplumun karakteristik tümellik (l'universalité caractéristique) ine bağlı bir şey olmuş oluyor<sup>1</sup>.

Ferd denen bu vicdanların, gerçek toplumun aracılığına, objektif eserlerine, sembollerine başvurmadan filozofların, Tanrıbilimcilerin “ Logos ”, Ruh, Tanrı dedikleri şeyle doğrudan doğruya temas geçip geçemeyeceklerini inceleyecek değiliz. Zaten onların kabul ettikleri gerçek, sosyologların yetkileri dışındadır. Onun için hiç olmazsa “ communion ” u gerçek sosyal hayat dışında tutmak isteyen ; Ruh, Tanrı, Tümel akıl gibi varlıklara bağlayarak ülküsel (idéale) bir toplumla birleştirmeğe çalışan her çeşit görüşten kendimizi kesin surette sıyrmağa bakmalıyız. “ Communion ” u yalnız kahramanların, dehâların, azizlerin erişebilecekleri istisnâî haller sayan indî görüşü de kabul edemeyiz. Burada hiç bir ispatı, dayanağı olmayan bir sürü dogmatik

1) Gurvitch'in : La Théorie Sociologique de Bergson adlı incelemesine bakınız. La Vocation, sahife : 554 - 567.

fikir zinciriyle karşı karşıyayız. Bir kere Ruhla, Tanrıyla (inaniyorsanız) hem fert olarak hem de kollektif bir varlık olarak temasa geçilebilir. Bütün dinler, bütün inançlar, bütün büyük ahlâk, zihin, hukuk sanat deneyleri hep kollektif sezgilere, kollektif yargılara, kollektif katılmalara dayanmıştır ki ; bütün bunlar “ Communion ” un en şiddetli derecesini teşkil ettiği “ Biz ” lerde birbirinin içine giren, kaynaşan vicdanlarda belirir. Bir sosyal bağlaşma şekli (forme de Sociabilité) olarak ele alınan “ communion ” lardadır ki kollektif zihni fiiller (sezgi ve yargılar) kolaylıkla ve kuvvetle gerçekleşirler. Kollektif zihni fiiller ve bunların nesnel (objective) eserleri olmadıkça varlığı imkânsız olan medeniyet olguları, sosyal gerçeğin fiili unsurları gibi ele alınan “ communion ” ların lehine şahitlik eder ; onun için “ Communions ” ları bu gerçeğin dışına atmak, medeniyetlerin gerçeğini inkâr etmek olur.

Şunu da belirtelim ki “ Communion ” lar sosyal gerçeğin bir unsuru olmak bakımından sadece Tanrıya, manevî varlığa yükselen mistik vecde bağlanamaz. Meselâ yangın, yer sarsıntısı, geminin batması gibi tehlike anlarında ya da sınıf kavgası, grev, savaş, devrim, zulüm, baskıya direnme gibi topyekûn toplumlarda beliren şiddetli çatışmalarda “ Biz ” lerde kaynaşma derecesi “ communion ” halini alabilir. Bundan başka “ communion ” larda kollektif sezgilerin daha genel olarak da kollektif zihni fiillerin fiil halinde değil de kuvve halinde kalmaları da mümkündür. Serap gibi dış dünyayla ilgili alışılmamış bir olayın görünmesi, kollektif hâtura, hiddet, ıstırap, sevinç, korku, tatmin, sabırsızlık, sükûn v.s. gibi haller “ communion ” u doğurabilir. Kısası “ communion ” un mutlaka mistik, akılsal olması gerekmez ; zihni halleri, görüşleri ihtiva edebilir, pasif ya da aktif olabilir ; “ communion ” yığına hattâ bazan cemaata göre şuura elverişli olduğu halde, yarı şuurlu hattâ şuur dışı (inconscient) hallerde de bulunması mümkündür. Onun için “ Communion ” u özel ve imtiyazlı muhtevalarla sınırlamak çok indî bir hareket olur.

Bergson ondan önce de Plotin ve Saint Agustin'den başlayarak günümüze kadar gelen birçok mistik filozoflar ve Tanrıbilimci (Théologiens) ler “ communion ” u türsel (spécifique) bir tümelleştirme (universaliation) melekesi gibi görmüşlerdir ki bu yanlış anlayışları yüzünden “ Communion ” sosyal gerçeğin sınırlı bölmelere hapsedilmiş hiç bir gözüksesünü kabul edemez hale gelir. Daha önce de belirttiğimiz gibi “ Biz ’ lerde kısmî kaynaşmanın şiddetiyle hacim birbirleriyle ters orantılıdır ; bu kaynaşmalar ne kadar şiddetli olursa o kadar dar, ne kadar geniş olursa o kadar şiddetli olur. Onun için de “ communion ” lar bir gerçek sosyal bağlaşma gözüksesü olarak çok dar bir çevre içinde gerçekleşmeğe eğilirler ; şiddet ile genişlik arasındaki denge genişlemenin aleyhinedir. Böylece bölünmeğe, sınırlanmağa eğilimli olan “ communion ” ların kurdukları sosyal kadrolar, tümelleşmeğe yığın ve cemaatinki-

lerden çok daha az elverişlidir. Bunun kanıt (argument) ını, gerçek bir sosyal bağlaşma şekli olarak her çeşit “ communion ” u korkutan dağılma, parçalanma olayında görmek mümkündür. İşte bu türlü parçalanmalar özellikle “ communion ” mikrososyolojik unsurunun gerçekleşmesini kolaylaştıran kilseleri, din tarikatlarını, büyücü birliklerini, mason mahfillerini ürkütür. Bu “communion” lar zayıflayıp da gerçekleşme sıkıntısı başgösterdi mi, bağlı buldukları zümreler de sıkıntıya uğrar. O zaman inananlardan daha dar bir zümre meydana getirip de “ communion ” yeniden canlandırılmazsa zümre çöker. Bu gibi hallerde “ communion ” u dolayısıyla zümreyi korumak için zümreyi daraltmaktan başka çare yoktur.

Görülüyor ki gerçek bir soyal bağlaşma şekli olarak “ communion ” tümellik (universalité) ten ziyade tikel (particulier) liğe eğilmektedir. “Communion” ların mutlaka mistik karakterde de olmaları gerekmez; meselâ filozofların, bilginlerin, araştırmacıların kurdukları okullarda zümreler de olduğu gibi tamamiyle akılsal karakterde olanları vardır. Mistik ve akılsal karakterde olmayan “Biz” ve zümrelerde de buna benzer olaylarla karşılaşılır; meselâ politik çatışmalarda, sendika kavgalarında olduğu gibi. Hele bu politik partiler, sendikalar, mukavemet zümreleri yasak edildiler mi, tâkibata, zulme uğradılar mı bunların içinde “communion” a çevrilen, kaynaşma derecesi çok şiddetli “Biz” ler belirir.

“Communion” ların gerçekleşmeğe ve hâkim olmağa eğilimli olduğu bazı zümrelerdeki yankıları, makrososyolojik alandaki olgulara dayanarak bize bunların bazı karakterlerini göstermek imkânını vermiştir. Meselâ savaş devrim gibi topyekûn toplumu altüsteden olayların, “communion” larının gerçekleşmelerine ve hâkim olmalarına nasıl yardım ettiklerini hatırlamak yeter; bu hali normal zamanlarda ekonomik faaliyet zümreleri, yer zümreleri gibi cemaatin ya da yığınların belirmesine elverişli zümrelerde olduğu kadar millet gibi topyekûn yapılar da görmek mümkündür. Nitekim bir savaş özel zümrelerde olduğu kadar Milletın bütününde öyle bir sarsıntı yapar ki “Biz” lerdeki çeşitli kısmi kaynaşmalar son derecede şiddetli bir hal alır, bazı “Biz” ler kaynaşır, bazıları da mevcut zümrelerin içinde ve dışında gittikçe artan bir şiddetle çatışır. Tehlike devam ettiği müddetçe birleştirici ve çatırdırıcı olan “communions” lar diğer sosyal bağlaşma şekillerine hâkim olurlar. Ama tehlike geçip de banş hali başlayınca bu “communion” ların çoğu cemaat (communaute) ve yığın (masse) halini alarak yok olurlar; bu durum karşısında “communion” üyeleri olsun, meselenin mikrososyolojik ve makrososyolojik yönlerini birbirine karıştıran gözlemciler olsun hep hayal kırıklığına uğrarlar. Bunun gibi mikrososyoloji bakımından devrimi: “bir rejimin pasif bir yığın (masse) halinde bulunan hüskünlerinin birdenbire aktif bir “commu-

nion” haline geçmeleridir” diye tanımlayabiliriz; bu olay düzeni tutan cemaat ya da yığın insanların durgun halde bulunan güçlerini kat kat aşan öyle büyük bir güç meydana getirir ki, organize üstyapıların çoğu zaman şaşkınca aldıkları tedbirler “communion” un bu gücüne dayanamaz. Ama devrim bir kere başarıya ulaştı mı hâkim bir sosyal bağlaşma şekli olan “communion” u ya yıkar büsbütün yok eder, ya da devrim aleyhtarlarından meydana gelen çok sınırlı küçük bir zümreye bürünür, Milletin içinde kendi kabuğuna çekilerek kuvve halinde kalır. Şunu da belirtelim ki çok önemsiz yıl dönümleri, bayram günleri bakarsınız mahallî ama geniş ölçüde “communion” ların gerçekleşmesine sebep olur.

Kıyası her zümre ve her topyekûn toplum varlığının çeşitli anlarında durumlara göre bazan “communion” ları, bazan cemaatları bazan da yığınları gerçekleştirir. Filân ya da falân zümrenin ya da topyekûn toplumun “Biz” in bu üç derecesinden birine daha elverişli olmasında ancak bir eğilim ve ihtimallik bahis konusu olabilir; bu da bir kere daha sosyal olaylarda makrososyolojik yönle mikrososyolojik yönün ayrılmalarının ne kadar lüzumlu olduğunu gösterir.

*D. Yığın, cemaat ve “communion” arasında bir mertebeler zinciri kurmak mümkün değildir. — Çeşitli sosyal bağlaşma şekilleri arasında ne sosyoloji ne de felsefe bakımından bir mertebeler zinciri kurmak mümkün değildir. Hele kısmi kaynaşmanın şiddet bakımından üç derecesini temsil eden yığın cemaat “communion” gibi bu üç sosyal bağlaşma şeklini mertebelendirmek hiç mümkün değildir.*

Sosyoloji bakımından: meselâ yığında baskının, cemaat ve “communion” daki baskıdan daha kuvvetli olması ; ya da cemaatin yığın ve “communion” a göre daha sağlam ve daha dengeli olması; nihayet “communion” un katılanlara “Biz” in diğer iki derecesine göre daha kuvvetli bir çekim ve kurtuluş yuvası gibi görünmesi birer değerlendirme ölçüt (critère) üne temel olamazlar. Zaten baskının çok ya da az olması mı, bir bütünün az ya da çok sağlam olması mı, nihayet çekimin çok ya da az şiddette bulunması mı sosyal gerçek için daha iyi ya da daha kötüdür, bunu kestirmek de sosyolojiye düşmez.

Daha önce de belirtmiştik bir “Biz” e katılanın görüşü başka, dışında kalanındaki daha başkadır, “gözlemci - sosyolog” durumunda olanınki ise büsbütün başkadır. Bu üç görüşü birbirine karıştırmaktan sakınmalıyız. Aynı şekilde sosyal birlik (cohésion sociale) denen şey bahis konusu olduğu zaman da çok genel ve yalın akıl yürütme (raisonnement) lerden sakınmalıyız; çünkü bu birliğin tabiatı, som sosyal durumlara ve toplum tiplerine bağlı olarak

durmadan değişir. Onun için özel bir sosyal dengede baskının, çekimin, sağlan-  
lığın, hacmin, katılma şiddetinin rolünü kesin bir şekilde belirtmek mümkün  
değildir; durumlara göre durmaksızın değişir, işin nereye varacağını önceden  
kestirmek mümkün olmaz. Baskı, katılma şiddetiyle, katılma şiddeti de hacimle  
ters orantılı, çekim gücü de kaynaşma derecesiyle düz orantılı olarak değiştiği  
için yığın cemaat ve “communion” un rolleri de her kadroya göre değişik  
olur. Bir zümre ya da toplumda unsur olarak bulunan bir “communion” nun  
kuvvetlenmesi de zayıflaması da, o zümrenin ya da toplumun gelişmesine  
yardım edebilir. Meselâ Lévy Bruhl’ün gösterdiği mistik zihniyetin hâkim ol-  
duğu arkaik toplumlarda cemaatin lehine olarak “communion” zayıflarken  
kısmî kaynaşmaya dayanan sosyal bağlaşmayı sınırlayan din, büyü, politika,  
hukuk, ekonomi dünyaları farklılaşır ve fertler ve zümrelerarası başkalarıyla  
münasebet gerçekleşir. Bunun tersine olarak da yığın unsurunun hâkim ol-  
duğu günümüzün ekonomik toplumlarında cemaatların hattâ şiddetli çatışma  
halinde olan sosyal sınıfların yardımıyla “communion” ların kuvvetlenmeğe  
eğilimli oldukları görülür. Arkaik toplumlardaki ve bizim bugünkü toplum-  
larımızdaki bu iki zıd hareket, her hangi bir özel toplum tipinde birlik (cohé-  
sion) in ve dengenin nasıl karşıt araçlarla kuvvetlendirilmeğe eğilimli oldu-  
ğunu gösterir. Bundan başka bir çok zümrelerin birleşmesinden meydana ge-  
ten topyekün toplumların (ki arkaik toplumlar bil ölü, diri, yaş, cinsiyet, bü-  
yücü v.s. zümrelerinden teşekkül etmiştir) da; “communion, cemaat ve yığın  
unsurlarının zayıflamalarına ya da kuvvetlenmelerine sahne olabileceklerini  
hesaba katmak gerekir. Meselâ yer zümrelerinde — ki bunların birleşmeleri  
politik toplumları meydana getirir — cemaat yığına hakimken; endüstriyle  
ilgili faaliyet zümrelerinde — ki bunların birleşmeleri ekonomik toplumları  
meydana getirir — yığın, cemaattan üstün görünebilirki; kapitalizmin ilk ku-  
ruluş çağlarında, günümüzün modern ordularında, işsizlerin meydana getir-  
dikleri birliklerde, çeşitli “public” lerde hep böyle olmuştur.

Felsefe bakımından da objektiflikleri ileri sürülen fikirler ve değerler te-  
meline dayanarak yığın, cemaat ve “communion” arasında bir mertebeler  
zinciri kurmak mümkün değildir. “Biz” in bu üç derecesinden her biri, kol-  
lektif sezgi ve yargı gibi zihni fiiller çizgisine çıkarılsalar bile — her zaman  
bu çizgiye ulaşmadıklarını da biliriz — doğru fikirler olduğu kadar yanlış fi-  
kirleri de aynı derecede kavramaları ve belirtmeleri mümkündür.

Analizimize değerlerin kavranmasını ele alarak başlayalım. Bir eşkiya  
zümresi menfi değerlerin kavranmasında bir “communion” kuracak şekilde  
birbirleriyle kaynaşabilirler. Taassupla yanlış bir yola saplanan sapıklar, ku-  
rala, kanuna aykırı en canice törenlerine bir “communion” teşkil edecek şe-  
kilde bağlanabilirler. Bunun tersine olarak Milletlerarası barış ya da insanlık

aşkı gibi en müşpet değerler bahis konusu olduğu zaman, bakarsınız kolektif duygular ancak yığın dediğimiz çok zayıf bir bağlaşma şeklinde belirebilir.

Onun için “communion” a ya da “cemaat” a “yığın” ın aleyhine olarak bir ahlâk üstünlüğü verilemez. Gerçi “yığın” da suçların birbirine sızmasının çok yüzden olduğu, bundan ötürü de diğer iki sosyal bağlaşma şekli (communion, cemaat) nin, değerlerin kolektif duygularının gerçekleşmesine çok daha elverişli bulunduğu tesbit edilmiştir. Ama değerlerin doğrudan doğruya duygusunun ne ödev, ülkülere sadıklık gibi ahlâksal bir üstünlük taşıdığı; ne de genel olarak, her hangi bir som (concrète) durumda değerlere erişmenin ahlâklılığa ulaşmanın lüzumlu bir şartı olduğu ispat edilmiş değildir. Kısası ahlâk felsefesi bakımından “communion” u ve cemaatı, yığından üstün tutmak mümkün değildir.

Mantıksal fikirler ve hakikat kavramları bakımından da bu üç sosyal bağlaşma şekillerinden her hangi birini üstün tutmak mümkün değildir. Zihni duygular ve kolektif yargılar için, şüphe yok ki, “communion” lar ve cemaatlar “yığın” lardan daha elverişlidir; hattâ “communion” ların daha ziyade duygulara, cemaatlerin de yargıların bileşke (résultante) si olan kavramlaştırma (conceptualisation) a daha eğilimli oldukları söylenebilir. Ama gene de en yanlış fikirler gerçekten en uzak kavramlar üzerine “communion” lar kurmak mümkündür. Yığınlar da, yeter derecede açıklayamazlar bile, doğru fikirleri sezebilirler. Som durumlara göre bakarsınız bazan “yığın” dan “communion” a geçiş zekâyı geliştirir, bazan da bunun tam tersine olarak dar gelen “communion” dan yığına geçiş aynı etkiyi doğurur. Kısası “Biz” in bütün bu derecelerinin daha genel olarak da bütün bu sosyal bağlaşma şekillerinin ve bütün sosyal kadroların idrak fiili (intellection) ne yükselmeleri için, Baconun diliyle söylemek gerekirse, her biri kendilerine has olan “idola” larla çatışmak zorundadır. Bilgiye engel olan bu “idola” lar “communion” cemaat ve yığın da başka başkadır.

Gerçek bilginin çeşitli tür (espèce) leri ve şekilleri arasındaki hareketli dengiyi inceleyen bilgi sosyolojisi bu olayın doğruluğunu göstermektedir. Bu gerçek bilgi türlerinin ve şekillerinin mertebeler zinciri de, kendilerine kadrolar hizmetini gören, zümre ve özellikle topyekûn toplum tipleri gibi sosyal yapılara bağlı olarak durmadan altüst olur, değişir.

Böylece ahlâk bakımından olduğu kadar bilgi bakımından da felsefe de tıpkı sosyoloji gibi yığın, cemaat ve “communion” arasında bir mertebeler



zinciri kuramaz. Onun için kısmî kaynaşmaya dayanan bu üç sosyal bağlaşma şekli bahis konusu olduğu zaman bunları her çeşit değer yargılarından sıyırmaya bakmalıdır. Özellikle yığın terimini her türlü aşağılatıcı küçültücü anlamlardan, “communion” terimini de ululaştırıcı yükseltici, anlamlardan kurtarmak gerekir. İşte bütün incelememiz boyunca bunu belirtmeğe çalıştık.

(Arkası var)