

**İSTANBUL  
ÜNİVERSİTESİ  
SOSYOLOJİ  
DERGİSİ**

**Istanbul University Journal of Sociology**



**İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ SOSYOLOJİ DERGİSİ**  
**İSTANBUL UNIVERSITY JOURNAL OF SOCIOLOGY**

**Cilt/Volume 38 • Sayı/Number 2 • Aralık/December 2018**  
**ISSN 1304-2998 • doi 10.26650/SJ**

*İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* uluslararası ve hakemli bir dergidir.  
Yayımlanan makalelerin sorumluluğu yazarına/yazarlarına aittir.

*İstanbul University Journal of Sociology* is the official peer-reviewed, international journal of the  
Istanbul University Department of Sociology. Authors bear responsibility for the content of their published articles.

**YAYIN KURULU/EDITORIAL MANAGEMENT**

**Baş Editör/Editor-in-Chief**

İsmail Coşkun (Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi)

**Sayı Editörü/Guest Editor**

Cemil Aydın (Prof. Dr., University of North Carolina, U.S.)

**Yönetici Editör/Managing Editor**

Murat Şentürk (Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi)

**Çeviri Editörleri/English Language Editors**

John Zacharias Crist

Kevin A. Collins

**EDİTÖRYAL KURUL/EDITORIAL BOARD**

- Adem Başpınar (Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi, Kırklareli, Türkiye)  
Ali Ergur (Prof. Dr., Galatasaray Üniversitesi, İstanbul, Türkiye)  
Ayşen Şatıroğlu (Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye)  
Craig Browne (Assoc. Prof., Sydney University, Sydney, Australia)  
David R. Segal (Emeritus Prof., Maryland University, Maryland, U.S.)  
Douglas Kellner (Prof. Dr., University of California, California, U.S.)  
Enes Kabakcı (Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye)  
Glenn Muschert (Prof. Dr., University of Miami, Florida, U.S.)  
J. Scott Brown (Assoc. Prof., University of Miami, Florida, U.S.)  
Jeffrey C. Alexander (Prof. Dr., Yale University, Connecticut, U.S.)  
Köksal Alver (Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye)  
Kurtuluş Kayalı (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, Ankara, Türkiye)  
Mehmet Samsakçı (Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye)  
Michal Illner (Dr., Czech Academy of Sciences - Akademie věd České republiky, Prague, Czech Republic)  
Nadir Suğur (Prof. Dr., Anadolu Üniversitesi, Eskişehir, Türkiye)  
Philip Smith (Prof. Dr. Yale University, Connecticut, U.S.)  
Ryan Kelty (Assoc. Prof., Washington College, DC., U.S.)  
Sujatha Fernandes (Prof. Dr., City University of New York, New York, U.S.)  
Timothy Shortell (Prof. Dr., City University of New York, New York, U.S.)  
William Peter Bachr (Prof. Dr., Lingnan University, Tuen Mun, Hong Kong)  
Yücel Bulut (Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye)

**\*Ada göre alfabetik sırada In alphabetical order by name**



**Yayıncı Kuruluş/Publishing Company**  
İstanbul Üniversitesi Yayınevi / İstanbul University Press  
İstanbul Üniversitesi Merkez Kampüsü, 34452 Beyazıt, Fatih / İstanbul - Türkiye  
Phone / Telefon: +90 (212) 440 00 00



**Yayın Türü/Type of Publication**  
Yerel Süreli Yayın

**Yayın Dili/Languages of Publication**  
Türkçe, İngilizce, Almanca, Fransızca/Turkish, English, German, French

**Yayın Periyodu/Publishing Period**  
Altı ayda bir Haziran ve Aralık aylarında yayımlanır/Biannual (June & December)

**Baskı ve Cilt/Press**  
**Hamdiogulları İçve Dış Ticaret A.Ş.**  
Adres: ZübeydeZübeyde Hanım Mah. Elif Sokak No: 7/197 Altındağ, Ankara  
Sertifika No: 35188  
Tel: (0542) 695-7760 • e-Posta: hamdiogullari@hotmail.com

**İletişim/Correspondence**  
İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü  
Ordu Cad. No: 196 34459 Beyazıt İstanbul  
**Telefon:** +90 (212) 455-5700/15998  
**Web:** <http://iusd.istanbul.edu.tr>  
**Elektronik posta:** [sosyolojidergi@istanbul.edu.tr](mailto:sosyolojidergi@istanbul.edu.tr)

*İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*; Clarivate Analytics Emerging Sources Citation Index (ESCI), ProQuest CSA Sociological Abstract, EBSCO SocINDEX (with Full Text), Emerging Sources Citation Index (ESCI) ve Index Copernicus tarafından taranmakta ve indekslenmektedir.



# İçindekiler/Table of Contents

## Editörden/Editorial

Beşeri ve Sosyal Bilimlerde“Medeniyet” Anlatılarının Siyaseti  
Politics of “Civilizational” Narratives in Social Sciences and Humanities.....209

## Araştırma Makalesi

Marshall Hodgson Then and Now .....215  
*Edmund Burke III*

## Araştırma Makalesi

Europe To-Morrow: The Shifting Frontiers of European Civilization in the Political  
Thought of Richard Coudenhove-Kalergi.....227  
*Dina Gusejnova III*

## Araştırma Makalesi

The European Intellectual Origins of the Alt-Right.....255  
*Daniel Steinmetz-Jenkins*

## Araştırma Makalesi

“People are God” Third World Internationalism and Chinese Muslims in the Making of the  
National Recognition in the 1950s.....267  
*Yin Zhiguang*

## Araştırma Makalesi

Is State-Centeredness the Distinctive Feature of Historiography in Germany?  
Alman Tarihçiliğinin Alamenti Farikası “Devlet Merkezilik” midir? .....293  
*Mehmet Ali Akyurt, İsmail Coşkun*

## Araştırma Makalesi

Sınır-Ötesi Bir Uygarlık Operasyonu: Talcott Parsons’ın Uygarlık Okuması  
Cross-border Operation in Civilization: The Talcott Parsons’ Civilization Reading.....343  
*Mehmet Emin Balcı*

## Araştırma Makalesi

Bütünleşmiş Kültürün Toplumsal Dinamikleri: Sorokin’in Uygarlık(lar) Okuması  
Social Dynamics of Integrated Culture: An Overview of Sorokin’s Reading of Civilization(s).....377  
*M. Fatih Karakaya*

## Araştırma Makalesi

Kaideden İstisnaya: Gelişmecilik ve Kültürelcilğin Ötesinde Tarihsel Sosyolojinin İmkânları  
From the Rule to the Exception: Beyond Developmentalism and Culturalism to the Capabilities of  
Historical Sociology.....403  
*Enes Kabakcı*

## Araştırma Makalesi

New (Project) Housing and New Nuclear Families  
Yeni (Proje) Konutlar ve Yeni Çekirdek Aileler .....441  
*Ayşen Şatroğlu, Melike Akbıyık*

## Değerlendirme Makalesi

Bir TÜBİTAK SOBAG Araştırma Projesinin (107k039) Hikâye(lendirilme)si  
Story(telling) of a TÜBİTAK SOBAG Research Project (107k039).....459  
*Mutlu Binark*

## Değerlendirme Makalesi

Homo Ludens Diyarında Homo Faber Olarak Araştırmacı  
Researcher as a Homo Faber in the Lands of Homo Ludens.....475  
*Günseli Bayraktutan*





## EDİTÖRDEN

### Beşeri ve Sosyal Bilimlerde “Medeniyet” Anlatılarının Siyaseti

Birbiriyle çatışan “medeniyet” söylem ve vizyonları, Avrupa emperyalizmi çağından sömürgecilik karşıtı milliyetçiliğe kadar sadece uluslararası ilişkilerin değil, beşeri ve sosyal bilimlerin bütün dallarının merkezinde yer almıştır. Beyazların üstünlüğü ve ırkçılık çoğu zaman Batı’nın diğer medeniyetlere üstünlüğü adına meşrulaştırılmıştır. Bu süre boyunca, Cemalettin Afgani gibi Pan-İslamcı veya Rabindranath Tagore gibi Pan-Asyacı sömürgecilik karşıtı düşünür ve aktivistler, dünya medeniyeti fikrini ırkçılık ve emperyalizm karşıtı direnişin bir aracı hâline getirmek üzere yeniden tanımlamıştır. Bu sürecin neticesi olarak “medeniyet” terimi, tarih ve sosyoloji alanlarındaki en tartışmalı ve politikleşmiş kavramlardan biri olmuştur.

Bu özel sayı, kısmen iki önemli hadisenin anılması amacıyla, medeniyet düşüncesi etrafında yürütülen siyasetin tarihi ve mirasına dair katkıları yayımlamak üzere tasarlanmıştır. 2018 yılı ilk olarak, Birinci Dünya Savaşı’nın bitişinin ve Arnold Spengler’in *Batı’nın Çöküşü* adlı etkili eserinin ilk cildini yayımlamasının (1918) 100. yıldönümüdür. Spengler’in eseri, Batılı olmayan entelektüeller tarafından Batı’nın medeni açıdan üstünlüğü tezine dayandığı kibrinin bittiğinin kabulü ve 20. yüzyılın, adil bir uluslararası düzen içerisinde dünyadaki başlıca medeniyetlerin değerleri arasında bir denge ve uyum yaratabileceğinin işareti olarak kabul edilmiştir. Batı’nın çöküşü ve Doğu’nun, Asya’nın, Afrika’nın uyanışı gibi anlatılar, belli bir medeniyet söylemi sayesinde anlam kazanıp, kendi kaderini tayin hakkı ve bağımsızlık talep eden büyük bir milliyetçi slogan hâline gelmiştir.

İkincisi ise sömürge sonrası dönemde, dünya tarihinde medeniyet fikrinin en güçlü teorisyeni Marshall Hodgson’un 1968’deki zamansız ölümünün 50. yıldönümüdür. Hodgson Avrupa-merkezci olmayan, adalete adanmış ve sosyal bilimlerdeki ırkçı insanlık varsayımlarına meydan okuyan bir dünya tarihi yazmaya inanmıştı. İslam tarih ve medeniyetini dünya tarihinin merkezî eksenlerinden biri olarak gören oldukça hümanist yaklaşımı, Amerikan üniversitelerindeki Batı üstünlüğünü ve Avrupa-merkezçiliğini alt etmeye çalışmaktaydı. Hodgson’un genç yaştaki ani ölümü, Hodgson’un Chicago Üniversitesinden meslektaşı William McNeill tarafından yeni bir tür dünya tarihi olarak sunulan “Batı’nın Yükselişi” (*The Rise of the West*) eseriyle sembolize edilen, Batı akademisinde Avrupa-merkezçiliğinin yeniden yükseldiği bir döneme de denk gelmişti.

Profesör Terry Burke’un Marshall Hodgson’un entelektüel biyografisi ve onun Avrupa-merkezçiliğin dışında hem dünya tarihini hem de İslam tarihini yeniden yazma vizyonu hakkındaki makalesi, niçin ve nasıl Hodgson’un sömürge sonrası dünya üniversitelerinin en güçlü idealist vizyonlarından birini akademik olarak dile getirdiğini vurgulamaktadır. Hodgson, beşeri ve sosyal bilimleri, Batı’nın üstünlüğü ve İslam’ın/Doğu’nun geriliğine ilişkin örtük ve açık ırkçı varsayımlardan kurtularak sömürgecilikten arındırabileceğimize inanmıştı. Bu nedenle, şiddetli bir oryantalizm karşıtı idi ve Asya ile Doğu’ya yönelik egzotik tasavvurları kırmayı umuyordu. Hodgson bu amaçla İslam medeniyetinin dönemlerini ve başarılarını yeniden tanımlamıştı. Belirtmeliyiz ki Hodgson, sömürge sonrası Müslüman ulusların çoğunun modernizasyon projeleriyle ve Soğuk Savaş’ın ideolojik çatışmalarıyla meşgul oldukları bir zamanda bu radikal, adalet odaklı ve ahlaki dünya tarihi ve İslam medeniyeti tasavvuru hakkında ders vermeyi ve yazmayı başarmıştır. Hodgson, Müslüman toplumların ilerleme ve gelişme adına kendi medeniyetlerinin mirası konusundaki genel ilgisizlikleri ve ihmalleri konusunda da endişeliydi. Hodgson aynı zamanda Avrupalı ve Amerikalı bilim insanlarının ve kamuoyunun, ten rengi temelli ırk ideolojilerinden utanmalarına rağmen, Batı medeniyetinin üstünlüğü kavrayışından vazgeçmeyeceklerine dikkat çekiyordu.

Dina Gusejnova'nın makalesi, Pan-Avrupalıların geliştirdiği Avrupa ve Batı medeniyeti görüşünün, İki Savaş Arası dönemde ilk olarak savunmacı, seçkinci ve muhafazakâr bir ideolojiye büründüğünü gösteriyor. Bu Pan-Avrupacılar, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra büyük Avrupa monarşilerinin bazılarının güç kaybettikleri bir dönemde tarih ve değerlerle bağlı bir kıta Avrupası hayal etmeye çalıştılar. Pan-Avrupacı aktivistler tam da sömürge karşıtı ulusçuluğun "Batı'nın Çöküşü"nü ve genel olarak Asyalı, Afrikalı ve Müslümanların medeni başarılarını vurguladığı bir zamanda Avrupa'nın politik ve medeniyetçi bir savunusunu yeniden tahkim etmeye çalıştılar. Bu bağlamda, Pan-Avrupacılığın Türkiye Cumhuriyeti'nin batılılaşma projeleriyle olan ilişkisi, Hristiyan olmayan toplumların Avrupa modellerine uygun reform yapma girişimlerini gözlemleyerek yeni bir Batı gururu ortaya koydu. Bu yüzden, Pan-Avrupacılığın babası sayılan Richard von Coudenhove-Kalergi, Batı medeniyeti ve Avrupa fikrini batılılaşmış bir Türkiye'yi de içerecek şekilde yeniden formüle etmiştir.

Daniel Steinmetz-Jenkins'in 1968 sonrası Amerika ve Avrupalı sağ ideolojileri hakkındaki makalesi, yeniden pişirilip sunulan bir Batı medeniyetinin üstünlüğü tasavvurunun Müslüman toplumlar üzerindeki ırkçı söylemlerin nasıl temeli hâline geldiğini gösteriyor. Jenkins'in çalışması, Avrupa'da medeniyetçiliğin, Müslümanların ve Hristiyan olmayanların yabancı ve temelden farklı oluşları ile Kuzey Amerika veya Fransa'da vatandaş olarak istenmemeleri üzerinde ısrar eden yeni bir ırkçı ideoloji biçimi olarak geri döndüğünü ortaya koymaktadır. Jenkins'in makalesi, medeniyet söyleminin referansları ile ırkçı düşüncenin varlığını uzun süreli bir şekilde ele almakta ve bize, medeniyetler tarihine dayanarak felsefi odaklı bir sağcı ideolojik tepkinin tam da 68 kuşağına tepki olarak aynı dönemde ortaya çıkıp, sonradan daha da güçlendiğini hatırlatmaktadır. Jenkins ayrıca, yeni Amerikan sağının, Jim Crow devri ya da kölelik devri ABD'sinin özelliği olan ten rengi ırkçılığı suçlamalarından kendisini yalıtılmak için Avrupa'nın bu entelektüelleştirilmiş ırkçılığından yeni temalar ve argümanlar öğrendiğini gösteriyor.

Bu özel sayının dördüncü makalesinde Zhiguang Yin, sömürgecilik karşıtı bir enternasyonalizmin 1950'lerde Çinli Müslümanların nasıl İslam ve Çin medeniyetleri arasında bir uyum ve ittifak kurmalarını sağladığını tartışıyor. Soğuk Savaş esnasında Çin ile Arap dünyası arasındaki bu aşkın medeniyet enternasyonalizmi sezgisel görünmeyebilir zira yüzeyde, sosyalist ve milliyetçi söylemin evrenselliğine dayanıyor Ancak, hem Arap dünyasında hem de Çin'de, sömürge sonrası milliyetçilik ve sosyalist eğilimler, İslam'ın ve Konfüçyüsçü Çin'in medeniyet mirasıyla gurur duyduğunu ifade edip medeniyetler arası diyalog yoluyla sömürge sonrası insanlık birliğine ulaşacağını umuyordu.

Mehmet Emin Balcı'nın makalesi 20. yüzyıl sosyolojisinin hegemonik ismi Talcott Parsons ve onun uygarlık okumasına odaklanıyor. Uygarlık tarihini işlevselci bir perspektifle, insan doğasının evrenselleşme süreci olarak ele alan Parsons uygarlıklar arasındaki farkları da kurumsal örgütlenmedeki başarıları ve başarısızlıklarına göre açıklar. Geliştirdiği toplumsal sistem kuramını tüm tarihsel süreçlerin nihai amacı olarak gören Parsons 1960 sonrası küresel bir yaygınlık kazanan modernleşme kuramlarının referans kaynağı olmuştur. Modernliğin ağır yapılarının Batı dışı coğrafyaya kontrollü bir şekilde aktarılması ve buradaki ilişkilerin yeniden örgütlenmesini amaçlayan modernleşme kuramcıları için yapısal-işlevselci paradigma farklı toplumların tarihsel ve kültürel özgünlüklerinden arındığı bir inceleme sahası temin eder. Uygarlığın gelişimini askeri-hiyerarşik bir savaş metaforu ile yorumlayan Parsonsçı açıklamalar mevcut uygarlık kategorimizin biçimlenmesinde oldukça özgün bir yere sahiptir.

M. Fatih Karakaya makalesinde bir yandan Amerikan yapısal işlevselciliğine katkı yapan bir yandan da moderniteye yönelik eleştirileriyle öne çıkan tartışmalı bir sosyolog olan Sorokin üzerinde duruyor. Sorokin *Social and Cultural Dynamics*'te gerek Malinowski ve Radcliffe-Brown gibi

işlevselci antropologları gerekse Toynbee gibi tarih felsefecilerini eleştirerek çağdaş Batı medeniyetinin ilerlemeciliğini ve etno-santrik bakış açısını problematize eder. Uygarlıkları tiplerleştirirken, Weber gibi nomotetik olduğu kadar idiografik bir dikkatle de çalışır; döngüsellikler ve benzerlikler kadar biricik tarihsellikleri de görünür kılar. Uygarlıkları spekülâtif ve naif tarih ve toplum felsefelerinin konusu olmaktan çıkarıp kuramsal ve kavramsal önerilerle ampirik ve sosyolojik bir araştırma alanı haline getirir. Uygarlıkların değişimini salt ilerlemeci yahut döngüsel bakış açılarıyla ele almayı makro düzeyde birbirini takip eden kısa ve uzun aralıklı döngülerle açıklar. Bu yönüyle Sorokin'in kavram ve teorileri uygarlık okumalarında bugün yeniden hatırlanmayı hak etmektedir.

Mehmet Ali Akyurt ile İsmail Coşkun'un ortak imzasını taşıyan son makale 18. yüzyıl ortasından 19. yüzyıl sonuna kadarki Alman tarihçiliğini bütünsel bir "evrensel kültürel tarih" projesi ekseninde okumayı deniyor. Bu araştırma programı ilk olarak Fransız, İngiliz ya da Batı üstünlüğü düşüncesine, bir başka deyişle, "Avrupa'nın büyük ölçüde İngiltere ve Fransa anlamına geldiği bir zeminde Avrupa merkezli dünya tarihine karşı çıkış olarak görülüyor. Bu yönüyle "milli tarih"i aşan "evrensel tarih" (*Universalgeschichte*) fikrinin bir uzantısı sayılıyor. İkincisi, "kültürel tarih" (*Kulturgeschichte*) fikrinin bir sonucu olarak, "kültürel ve sosyal tarih" ile "siyasi ve iktisadi tarih" in bütünsel ve bütünlüştürücü (integrative) bir birleşimi olarak değerlendiriliyor. Böylece, Alman tarihselciliğinin bir sonucu olarak, Chladni'den Herder'e, Droysen'den Burckhardt ve Lamprecht'e Alman tarihçilerinin eserlerinin bütünlükçü / sosyal ve Avrupa-merkezli olmayan bir dünya tarihine yönelik öncü çabalar içerdiği iddia ediliyor.

Genel olarak bu özel sayıdaki makaleler "medeniyet" fikri ve söyleminin hem dünya siyasetinin şekillenmesinde hem de akademi dünyasında etki ve cazibesini sürdürdüğünü göstermektedir. Medeniyet tahayyülünün kendisi, siyasi amaçları açısından çok değişik yönlere çekilebilen ve yeniden şekil verilebilen bir esnekliğe sahip olduğu için her türlü çelişkili siyasi projede yer alabilmektedir. Örneğin, medeniyet düşüncesi Hodgson ve Çin-Arap dayanışması örneklerinde gördüğümüz gibi özgürleştirici, kozmopolit ve adalet merkezli projelere ilham kaynağı olmaktadır. Aynı zamanda Avrupa ve Amerika ya da dünyanın başka bir yerinde ırkçı, dışlayıcı ve baskıcı projelerin de temelini teşkil edebilmektedir. Bu sebeple medeniyet söylemlerinin bu şaibeli ve çelişkili akademik ve siyasi tarihi konusunda yeniden düşünmek ve bu konudaki bulanık suları berrak hale getirebilmek, sömürgeci geçmişinden sıyrılmayı amaçlayan bir sosyal bilimler ve akademik camia için bir zarurettir.

**Cemil Aydın** (University of North Carolina)

Sayı Editörü

## EDITORIAL

### Politics of “Civilizational” Narratives in Social Sciences and Humanities

Competing discourses and visions of “civilization” has been at the center of both international affairs from the era of European imperialism to anti-colonial nationalism as well as all branches of humanities and social sciences. White supremacy and racism have often been justified in the name of civilizational superiority of the West over all other civilizations. At the same, all the anti-colonial thinkers and activists from Pan-Islamists like Jamaluddin al-Afghani to Pan-Asianists like Rabindranath Tagore, had redefined the idea of world civilization to turn this into a tool of resistance against racism and imperialism. Thus, the term “civilization” became one of the most contested and politicized concept in historical scholarship and sociology.

This special issue invited reflections on the history and legacy of the politics of civilizational thinking partly to commemorate two major events. First is the 100<sup>th</sup> anniversary of the end of WWI, when, in the summer of 1918, Arnold Spengler published the first volume of his influential book “the decline of the West.” Spengler’s publication was taken by non-Western intellectuals as a sign of concession that Western arrogance of civilizational superiority is over and the twentieth century may create a balance and harmony among the values of world’s major civilizations in a just world order. In fact, the decline of the West and the awakening of the East/Asia as well as Africa became a major nationalist slogan demanding self-determination and independence with a discourse of civilization. Second is the 50th anniversary of the untimely death of Marshall Hodgson, the most powerful theoretician of the idea of civilization in world history in the post-colonial period, in 1968. Hodgson believed in writing a non-Eurocentric world history that is also committed to justice, and challenging the racist assumptions of humanity in social sciences. His vision of Islamic history and civilization as a central axis of world history was deeply humanistic, trying to overcome and defeat western supremacism and Eurocentrism in American universities. Yet, his sudden death in a young age also coincided with a reverse course of reasserted Eurocentrism in Western academia, famously symbolized by the publication of a new kind of world history as *The Rise of the West* by Hodgson’s colleague at the University of Chicago, William McNeill.

Professor Terry Burke’s article on Marshall Hodgson’s intellectual biography and his vision of re-writing both world history and Islamic history in a non-Eurocentric fashion illustrate one of the most powerful idealistic vision of post-colonial world universities. Hodgson hoped that we decolonize humanities and social sciences by getting rid of all the implicit and explicit racist assumptions of Western superiority and Islamic/Oriental inferiority. Thus, he was strongly anti-orientalist and he hoped to de-exoticize Asia and Orient. For this purpose, Hodgson redefined the historical periodization and achievements of Islamic civilization. We should note that Hodgson achieved lecturing and writing about this radical, justice oriented and moral vision of world history and Islamic civilization at a time when most of the post-colonial Muslim majority nations were busy with modernization projects and engaged cold war ideological conflicts. Hodgson was concerned about the Muslim societies general neglect and indifference about their civilizational legacy in the name of progress and development. Hodgson was also noting how European and American scholars and publics would not give up on notions of Western civilizational superiority even though they became embarrassed of skin color based racial ideologies.

Dina Gusejnova’s article shows how civilizationist view of Europe and the West, developed by Pan-Europeanist, turned initially into a defensive, elitist and conservative ideology during the

interwar period. This Pan-Europeanism tried to imagine a continental Europe connected by history and values at a time when some of the major European monarchies lost power after WWI. In many ways, Pan-Europeanism had to reimagine a political and civilizational defense of Europe at a time when anti-colonial nationalists were highlighting “the Decline of the West,” and emphasizing the civilizational achievements of Asians, Africans and Muslims in general. In this context, Pan-Europeanism’s relationship with Turkish republics westernization projects reflected a new Western pride in observing the attempts of non-Christian societies to reform along European models. Leading Pan-Europeanist Richard von Coudenhove-Kalergi did reformulate the idea of Western civilization and Europe to include a westernized Turkey in it.

Daniel Steinmetz-Jenkins’s article on post-1968 American and European right ideologies shows how a new vision of Western civilizational superiority became the basis of racist discourses on Muslim societies. Jenkins’ piece illustrate return of civilizationism in Europe as a new form of racist ideology that insist on the alien and essential difference of Muslims and other non-Christians, and their undesirability as citizens in North America or France. Jenkin’s piece take a long term view of persistence of racial thinking with references of discourse of civilization, and reminds us that there was a philosophically oriented right wing backlash against the 68 generation that was based on the history of civilizations. He also shows that new American right learned new themes and arguments from this intellectualized racism of Europe to insulate themselves against the charges of skin color racism that is characteristics of slavery era or jim crow era United States.

In the fourth article of this special issue, Zhiguang Yin discusses how an anti-colonial internationalism allowed Chinese Muslims to formulate a harmony and alliance between Islamic and Chinese civilizations during the 1950s. This trans-civilizational internationalism between China and the Arab world during the cold war seems counter-intuitive because it is, on the surface, rely on the universalism of socialist and nationalist discourse. Yet, both in the Arab world and China, post-colonial nationalism and socialist trends expressed pride in the civilizational legacy of Islam and Confucian China, and hoped to reach a post-colonial unity of humanity party via civilizational dialogue.

Mehmet Ali Akyurt and İsmail Coşkun tries to read the historiography in Germany from the mid-18th century to the end of 19th century around an axis of holistic ‘universal cultural history’ project. First, this research program is seen as an opposition against French, British or Western supremacism, in other words against the Eurocentric world history, in a context where ‘Europe’ means mostly Britain and France. This dimension is an extension of ‘universal history’ (*Universalgeschichte*) idea, which surpasses ‘national history’. Second, as a result of ‘cultural history’ (*Kulturgeschichte*) idea, it is conceived as an early effort to build a holistic and ‘integrative’ combination of ‘cultural and social history’ with ‘political and economic history’. So, as an output of German historicism, works of German historians from Chladni to Herder, from Droysen to Burckhardt and Lamprecht are asserted to contain pioneering efforts both towards an integrative / social and non-Eurocentric world history.

Mehmet Emin Balcı’s article concentrates on the Talcott Parsons’, a hegemonic figure of sociology in 20th century, reading of civilization. Parsons, from a functionalist point of view, analyzes history of civilization as universalization process of human nature, and explains the differences between civilizations according to their success or failure in institutionalization. Parsons, who considered his theory of social system as the ultimate aim of all historical processes, has been the reference of modernization theories, which gained global spread after 1960. For the modernization theorists aiming to transfer the heavy structures of modernity to the non-Western geography in a controlled way and to reorganize the relations there, the structural functionalist paradigm provides a study area where different societies are ‘sterilized’ from their historical and cultural peculiarities. Interpreting

the development of civilization through a metaphor of a military-hierarchical war, Parsonsian explanations have an original role in shaping our current category of civilization.

The last article by M. Fatih Karakaya in his article focuses on Sorokin, a controversial sociologist, both a contributor of American structural functionalism and a severe critic of modernity at the same time. In his *Social and Cultural Dynamics*, Sorokin problematizes progressivism and ethno-centric view point of Western civilization by criticizing both functionalist anthropologists such as Malinowski and Radcliffe-Brown and philosophers of history such as Toynbee. While classifying civilizations, he works like Weber both with a nomothetic and idiographic attention, and makes visible not only cyclical and similar aspects but also unique historical dimensions. With his theoretical and conceptual suggestions, he makes civilizations an empirical and sociological research area by freeing it from being subject of speculative and naïve philosophies of history and society. He deals with the transformation of civilizations neither from a merely progressivist nor a cyclical point of view, and explains them as short-term and long-term cycles which follow each other at macro level. From this aspect, Sorokin's concepts and theories are worth to be remembered today when studying civilizations.

Overall, the articles in this special issue illustrate the enduring persistence and appeal of civilizational thinking and discourse both in world politics and in academic scholarship. They also show the malleability and flexibility of civilizationist visions in terms of its political purposes. The civilizational thinking can inspire emancipatory, cosmopolitan and justice-oriented projects as we see in Hodgson and in Chinese-Arab solidarity. It can also be the basis of reactionary, exclusionary and oppressive projects in Europe and America, as well as the rest of the world. Thus, it is incumbent on decolonial university scholarship to be self-reflective of the contested political history of the civilizational discourses, and be aware of its constructed nature and conflicting political implications.

**Cemil Aydın** (University of North Carolina)

Guest Editor

RESEARCH ARTICLE

---

## Marshall Hodgson Then and Now

Edmund Burke III\*

### Abstract

Hodgson, the man of conscience makes academics uneasy. As well he should. Yet his moral commitment, the very thing that for so long made him a semi-pariah in academia, is a beacon of hope to a new generation of readers interested in alternatives to the present state of the post-9/11 Middle East field. A Quaker pacifist who was interned in Camp Elkton, Oregon for refusing to serve in World War II, Hodgson was a man of principle and courage whose quirky intelligence produced *The Venture of Islam*, a three volume textbook history of Islamic civilization.

### Keywords

World history • Hodgson • Venture of Islam • Historiaography • Civilization

\* **Correspondence to:** Edmund Burke III (Prof.), Department of History, University of California, Santa Cruz, Santa Cruz 95060 US.  
Email: eburke@ucsc.edu

**To cite this article:** Burke, E. (2018). Marshall Hodgson then and now. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 38, 215-225.  
<https://doi.org/10.26650/SJ.2018.38.2.0027>

### Hodgson Then

Hodgson, the man of conscience makes academics uneasy. As well he should. Yet his moral commitment, the very thing that for so long made him a semi-pariah in academe, shines a beacon of hope to a new generation of readers interested in alternatives to the present state of the post-9/11 Middle East field. A Quaker pacifist who was interned in Camp Elkton, Oregon for refusing to serve in World War II, Hodgson was a man of principle and courage whose quirky intelligence produced *The Venture of Islam*, a three volume textbook history of Islamic civilization.<sup>1</sup> Hodgson's example poses a challenge to the sort of professional scholarship that pretends that it is someone else's job to see the morality of history, or indeed imagines that there can be no morality in an immoral world (and therefore the best thing to do is adopt an urbane nihilism). But if *The Venture of Islam* were only characterized by its moral engagement, we would not be discussing it. *The Venture of Islam* was at once a methodologically self-conscious history of Islamic civilization and a visionary attempt to locate Islam in the entire history of humankind. These elements are nicely captured in its subtitle: "Conscience and History in a World Civilization."

First published in 1974 by The University of Chicago Press, *Venture* was somewhat quizzically received by the U. S. Middle East Studies field. In 1975 a special panel discussed its merits at the annual meetings of the Middle East Studies Association. There were a scattering of reviews, some enthusiastic, others unconvinced. Other panels and special sessions of academic conferences followed since then. While many agreed *VOI* was a remarkable work, some wondered (quite rightly, as it turned out) whether or not it would find a place in the field. A few hardy souls sought to teach the Islamic history survey using *The Venture of Islam* as a text. Whereas most textbooks served up pre-digested morsels of fact, *The Venture's* complex intellectual questing made it in many respects the anti-textbook. Or perhaps it was the Platonic ideal of the textbook, engraved in golden tablets on high, but written in Victorian English. Most American undergraduates found Hodgson's long periodic sentences baffling and his neologisms (eg., "Islamicate," "the military patronage state," "technicalism") forbidding. While I taught *The Venture* to undergraduates for close to thirty-five years at the University of California at Santa Cruz, I must admit that after the 1988 publication of Ira Lapidus' *History of Islamic Societies*—a pedagogically preferable book for today's students, I combined the two. The better students preferred Hodgson, while the rest ("is this going to be on the final?") were reassured by Lapidus' concise summaries. In the end I came to believe that *The Venture of Islam* is like the proverbial Sufi tale: the more you bring to it, the more you get out of it.

I was introduced to the *Venture of Islam* by my anthropologist colleague Nancy M. Tanner in the fall of 1971 (Tanner, 1981). Tanner worked on the matrilineal Muslim

---

1 Hodgson's life at Camp Elkton is discussed in Michael Geyer's contribution to this book.



Minangkabau people of Sumatra, Indonesia and had recently arrived from the University of Chicago, where she had sat in on Hodgson's lectures (Tanner, 1982). Initially I was terrorized by its considerable size (over 1000 mimeograph pages). By 1973, I was increasingly chafing at the limitations of the definitions of "the Middle East" then on offer in textbooks. They seemed like the nursery story of the Three Bears, either too big or too small for most purposes (Fisher, 1960). I was ready for something else. It was then that I discovered Hodgson, and began reading the yellowed pages of Hodgson's mimeographed lectures. By the time I reached the end, I resolved never to teach the Middle East history survey again. Seduced by Hodgson and against all of my Marxisant social historian's instincts of the time, I opted for Hodgson civilizational approach. I did so because I found his stiff-necked Quaker moral vision congenial, but also because his non-teleological world historical approach seemed to me preferable to the clichés of both the anti-war Left and the modernization theorists of the time, for whom the state was the great icon to be worshipped.

The subtitle of *The Venture of Islam* immediately signals that we are in the presence of a different historical sensibility, a more morally engaged vision than conventional academic works on Islamic history. At the time when Hodgson's ambitious multi-volume textbook was published, to attribute conscience and historical consciousness to Muslims was to challenge centuries of Western prejudice about Islam and Muslim. It also flew in the face of the then common expectations of the direction of modern history, because it was also deeply skeptical of the prevailing progressive narrative. Conventional wisdom at the time had it that The West had "the right stuff" while The Rest were well advised to follow its lead, or remain forever outside the fold of the developmentally saved.

A lifelong Quaker who had publically asserted his pacifist beliefs and borne the consequences, Hodgson was a strong believer in the duty of the moral individual to assert truth to power. "Conscience" for Hodgson was connected to his Quaker faith, and his belief in the duty of the moral individual to "speak truth to power." The epigraph from John Woolman (an eighteenth century Quaker) with which he prefaces the first volume of *Venture* still has the capacity to startle: "To consider mankind otherwise than brethren, to think favours are peculiar to one nation and exclude others...plainly supposes a darkness in understanding." Hodgson's moral vision did not derive from an epistemological stance relative to the course of human history but rather from his Quaker beliefs.

Hodgson's philosophically grounded history derived from postwar thinkers such as Martin Buber, Reinhold Niebuhr, Karl Jaspers and Paul Tillich (among others). They sought to make religion relevant to the postwar era, and to address the problem of evil in the world and the possibility of hope in the atomic age. At the core of Hodgson's vision was his insistence that Islam be viewed as one of the

great civilizational impulses that have marked the course of human history (including Hinduism, Buddhism, Confucianism/Taoism, Judaism and Christianity).

Writing in the aftermath of World War II Hodgson was all too aware of the limitations of the earlier civilizational visions. Unlike Arnold Toynbee, whose multi-volume *Study of History* proclaimed a link between material and moral progress embodied in modernity, Hodgson remained pessimistic on the question of human perfectibility. He saw civilizations as the product of inherently complex and always changing multilingual and multiethnic cultural historical interactions.

While the civilizational heritages persisted, the advent of modernity meant that all civilizations were inherently compromised by the enormous transformations of the context in which human lives have unfolded since 1750. Thus for him all civilizations were in important respects artificial, deracinated, having to make unfounded claims as to their essential continuity even as they were continually upended by change. This insight is key to understanding why Hodgson believed the civilizational narrative to be fundamentally flawed as a way of understanding human history.

“Pre-commitments” referred to the modern lenses through which historians viewed the world. Only Hodgson sought to develop a systematic critique of the formative assumptions of modern scholars (which he called “pre-commitments” -- he lists Western, Christian, Marxist, Arab and Persian as examples). Each provided a lens that shaped the views of the historian with its own complementary epistemological assumptions and complementary patterns of distortion. In some respects Hodgson’s concept of “pre-commitment” appears to anticipate Foucault’s “discourse.” This it was because of its elitist and essentialist assumptions about the ostensibly unchanging and monolingual essence. In *The Venture of Islam* he sought constantly to devise strategies to disrupt “moral pre-sets” and essentialist interpretive schemes.

Forty years on, *The Venture of Islam* still has the ability to surprise. But not always in a good way. Younger scholars who encounter it for the first time are disappointed by what they take to be the weakness of its scholarly apparatus and the paucity of its footnotes. They somehow fail to realize that *Venture* is a textbook, indeed a revolutionary one, whose pedagogical mission was to demolish orientalist stereotypes and Eurocentric thinking, the better to instruct and inspire the student. It is also worth reminding such people that Hodgson died in 1968. *The Venture of Islam* was a major challenge to the Middle East/Islam field when it appeared in 1974. Indeed, as the contributions to *Islam and World History: The Ventures of Marshall Hodgson* seeks to explain, in important respects it is still challenging scholars (Burke III & Mankin, 2018).

\*\*\*

In what follows I would like to briefly review a few of Hodgson's key innovations to Islamic history and world history, as put forth in *The Venture of Islam*, and how they helped generate a comprehensive rethinking of Islamic history. I start with his reconceptualization of central themes Islamic history.

Marshall Hodgson was a gifted orientalist, with world class philological skills and a deep historical knowledge of Middle Eastern cultures as evidenced in his monograph, *The Assassins* and in his brilliant textbook, *The Venture of Islam*. In what follows, I'd like to consider three important areas of scholarship where Hodgson's re-conceptualizations continue to shape our understanding of Islamic history. They are his views on the nature of Abbasid authority, and on the role of Shi'ism and of Sufism in Islamic history.

Previous historians of early Islamic history had focused upon the caliphs and had emphasized their religious motivation. Hodgson disagreed. Rather than originating in the caliphal palace, he insisted that early Sunni religious institutions like Shari'a law originated in the dense urban networks of the Islamic city. Caliphal authority by contrast, was predominantly secular/political. Sunni authority was therefore divided. Hodgson's bold rethinking of the emergence of Sunni institutions could not be ignored. Boldly deployed in *The Venture of Islam*, = it was picked up and refined by later generation of scholars, among them Ira Lapidus in his book *Islamic Societies* (Lapidus, 1988).

Let us consider his contribution to the re-periodization of Islamic first. Hodgson found the traditional approach to the rise of Islam to be hopelessly provincial. Far from being an isolated region, he insisted Arabia's history was deeply interconnected with the history of Afro Eurasia well prior to the rise of Islam. He insisted that that the rise of Islam can only be understood as arising in a global context (see Lewis, 1958). Whereas most textbooks of the period began with a chapter on "Arabia Before Islam," the first chapter of *Venture* was entitled "The World Before Islam." His re-periodization did not stop there, however. Hodgson provided chronologies that compared developments in the lands of Islam to comparable developments in the civilizations of Europe, South Asia and East Asia in each subsequent period.

Hodgson's rethinking of the 945-1500 period constitutes a second major contribution. As he conceived it there were in fact two Middle periods, with the break occurring in 1258 with the fall of Baghdad to the Mongols. The first Middle Period had been viewed by both Arab and Western historians as an era of decline, during which the authority of the Abbasid Caliph was seriously weakened, the dynasty steadily lost territory, and military and political power was transferred to a new official, the sultan. For Western historians, the Mongol conquest of Baghdad (1258

C.E.) appeared seemed emblematic of Muslim decadence—a kind of orientalist tipping point at which the lands of Islam failed to catch the cresting wave of progress.

Hodgson’s take was quite different. While the Arab Caliphate did decline, it was for a series of specifiable environmental and other causes which laid the region open to Mongol depredations. Moreover, while the Caliphate declined in Iraq, powerful regional Muslim states emerged in central and south Asia. Governed by Persian bureaucrats and Turkish military elites, their cultural and economic brilliance was unrivaled. While these regional states were also swept away by the Mongol conquests of western and south Asia, their cultural legacy continued in the Mongol successor states that subsequently emerged.

Hodgson’s second Middle Period (1258-1500) covered the gradual emergence of post-Mongol Muslim steppe empires across the region from the Balkans to Central and South Asia. It concluded with the emergence of the Ottoman, Safavi, Mughal empires c. 1500 C.E. Both Middle Periods had in common a number of elements: the salience of Turkish military elites, of Persian bureaucratic norms and high culture. Not everyone was persuaded. However, Hodgson’s concern with the inadequacies of the traditional periodizations of Islamic history remains valid. Abdesselam Cheddadi is surely correct when he states in *Islam and World History* that Islamic history is world history (Cheddadi, 2018).

*The Venture of Islam* was informed not only by Hodgson’s reworking of the central themes of classical Islamic history, but also by his systematic effort to locate it in world history. The fact that the world history of the 1950s (when his project was conceived) was deeply flawed by eurocentrism and that the histories of the rest of the world were at the time relatively undeveloped did not inhibit him from attempting to construct a more adequate model. In contrast to the civilizations model of world history (then as now, still the dominant paradigm), in which the contribution of each civilization is discussed independently, Hodgson’s world history began with the notion of the interconnectedness of societies in history and indivisibility of human experience (see the essays collected in Hodgson [1993]).

From this perspective, the ascendancy of the West was not predetermined by its alleged moral and technological superiority, but drew upon the cumulative interaction of humans across the inter-connected societies of Afro Eurasia in history. Finally, Hodgson’s humanistic conscience and commitment to a non-racialist, non-teleological world history based upon the brotherhood of all humans provides a powerful argument against epistemological nihilists and moral agnostics. It was the interrelations of societies in history (and not the histories of civilizations, each locked in its own cultural “specialness”) that cumulatively shaped the modern world (Hodgson, 1963).

### Hodgson Now

*The Venture of Islam* appeared in the midst of the Copernican revolution that was the end of colonialism. challenge western bias and developmentalism, Hodgson devised a new approach: while retaining *civilization* as a unit of analysis, he unhooked it from the historical vision in which civilizations were seen as either dead ends or preparatory steps to modernity. In this, Hodgson's paradigm anticipated the new world history (Dunn, 1999). The contrast was between the static, cultural paradigm-driven histories and connected histories that were informed by constantly jostling between levels from state on down, as well as among actors: elites (clergy, military, merchants) and people (artisans, peasants, pastoralists).

In the Cold War atmosphere of the 1950s to dispute that "the West" was the center of the modern world and the source of progress smacked of anti-Americanism. Having lived in South Asia and traveled in the Middle East, Hodgson had come to distrust claims of Western superiority. His skepticism about modernity, which differed both from Cold war Western modernizationism and from Soviet state-led development, remains prescient. The underlying assumptions about Islam, the West and the course of modern history challenged by Hodgson in his magnum opus have remained constant.

It is worth mentioning that the Marxism known to Hodgson in 1968 was the fossilized Soviet Cold War sort, not the academic Marxism that was reviving the discipline of history in Britain, France and the US. It was a Marxism before the rediscovery of the early Marx as well as (perhaps here is a mercy) structuralist Althusserian Marxism. Despite this, Hodgson was in many respects a materialist in the manner in which he assessed the larger historical contexts. The most important sign of this was his chapter on the social order in Vol. II, Book 3. The sources of this materialist streak are unclear but are undoubtedly linked to the changes in American intellectual culture in the Great Depression; historians like Charles Beard (who proposed a materialist interpretation of the origins of the US constitution in the inter-war period) may serve as an example (but also the Steinbeck of *Grapes of Wrath*).

It is also important to realize that when he died in 1968 Hodgson had yet to take on board the perspectives of the new social history then associated with Barrington Moore, Jr., Eric Wolf and Immanuel Wallerstein, or those of the British journal *Past & Present* and the *Annales* school in France. One imagines he would have been invigorated by these developments, though in what ways one cannot say. Here it is important to insist that Hodgson was basically a cultural historian. At a lunch following a panel at the 1988 MESA in his honor, the panelists (many of them Hodgson's students and colleagues) agreed he would not have been a fan of the "cultural turn," a moment when the U.S. field embraced cultural theory (Derrida, Foucault, Gramsci, Said, Habermas and other cultural theorists). As American intellectual culture turned

away from Marxism and social history more generally in the 1980s, Hodgson's intellectual toolkit would have been gradually outmoded. Could he have updated it, and if so how? We will never know. How he would have responded to the emergence of "political correctness" is also unclear, although his Quaker insistence on the dignity of all people—both men and women—and his lifelong opposition to racism, leave room to imagine a creative response.

The gap between Hodgson's death in 1968 and *The Venture's* publication in 1974 is deeply ironic. Even at the time the field for the most part did not know what to make of it. It went largely unreviewed in historical journals like the *American Historical Review* well as in book reviews with a national audience. As a strong opponent of the Vietnam war, and a supporter of conciliation between the University of Chicago and the South Side black community, Hodgson stood out. The proposition that what he called the "Middle Periods" (not the Middle Ages) of Islamic history be considered as a period of equal if not greater creativity as the classical age of the Abbasid caliphate immediately attracted attention. So too did Hodgson's insistence upon the revolutionary potential of Twelve Imam Shi'ism at a time when the Shah was just back on his throne (thanks to MI-5 and the CIA) after the overthrow of Mossadegh. This view was also out of synch with the official world of Middle East Studies and the Washington national security consensus for whom a revolutionary threat could come only from the Left and the actions of supposed Soviet proxies.

The Cold War era constitutes the "now" in which Hodgson lived his life. There's reason to believe that he would have saluted the transformation of the US Middle East field starting in the 1970s, as it gradually shook off the limitations of both orientalist philology and social science modernizationism in response to the civil rights movement and the anti-war movement. Would he have embraced the Middle East Research and Information Project (MERIP) and counter-MESA organization of younger scholars (whose delightful acronym was AMESS [Lockman, 2004]) that were emerging by the early 1970s? While he would have been in sympathy with many of their political and intellectual goals (opposition to U.S. imperialism, critical of orientalist stereotypes) and sympathetic to Palestinian rights, he was not a joiner of organizations, but a believer in the Quaker idea of the efficacy of personal witness. Peter Gran (personal communication), a graduate student of his in this period can think of no occasion when Hodgson joined a demonstration for Palestinian rights--although he did participate in anti-war demonstrations (and was reputedly the only tenured faculty member to do so), and in support of the rights of African Americans in Hyde Park against the ghetto-busting tactics of the University of Chicago.<sup>2</sup> He was also someone whose primary intellectual investment was in the Middle Periods of

---

2 The PLO was founded in 1964. Arafat did not join it until 1968, and only addressed the UN General Assembly in 1974.

Islamic history, rather than the recent history of the Middle East. After 1968 when Hodgson died, the world and the Middle East field changed dramatically.

As far as the world is concerned, the period began with the US going off the Bretton Woods consensus (1971) and delinking the dollar from gold in response to the strains of the Vietnam War. While not at first understood at the time, the forces of globalization of the world economy, including the compression of time and space caused by the computer revolution, was already in process in the 1970s. In the Middle Eastern region the 1970s witnessed many dramatic events. The 1973 October war saw the Egyptian expulsion of Israeli forces from the Sinai, the end of the Russo-Egyptian alliance and the signing of peace accords between Egypt and Israel. In the same time window came the spike in the international price of petroleum, the Arab oil boycott, and the onset of the Iranian revolution (1979). Although the US lost a key regional ally, Iran, this was to some extent more than compensated for by Soviet over-reaching in Afghanistan, and the defeat of the left in Lebanon. The Iran/Iraq war (1980-88) facilitated the US military penetration of the Persian Gulf. The transformation of the world economy (“globalization”) by the communications and financial revolutions helped expose Soviet economic weaknesses, and led to *Glasnost* and the collapse of the “Evil Empire” in 1989. All of these developments Hodgson missed as a result of his unfortunate early death.

But it is possible to speculate how he might have reacted to at least some of the intellectual developments. Since Persian was in many respects the centre of his professional competence, there’s no question that the Iranian revolution would have provoked his considerable energies. His views would certainly have been worth attending to, since alone against the entire Middle Eastern field of the 1960s Hodgson wrote of the “revolutionary potential of Twelve Imam Shi’ism” in *The Venture of Islam*.<sup>3</sup> He would certainly have expressed his opposition to the rising tide of Islamophobia in American political life. Here he would have found himself in substantial agreement with Edward Said, whose *Covering Islam* (1997) expressed an unflinching opposition to the deep biases of the American media (Said, 1997). Said’s earlier *Orientalism* (1978) had an intellectual impact that extended far beyond the borders of the Middle East field. Hodgson, whose moral critique of American Cold War triumphalism and of the racism it anticipated, would surely have engaged the debate although we know not how. Elsewhere I have commented about Hodgson and Said. But I can offer an additional, somewhat ironic reflection. I have long been struck by the coincidence of the intellectual triumph of Said’s *Orientalism* and the collapse of secular progressive nationalism throughout the Middle Eastern region. One of the remarkable aspects of Hodgson’s moral conscience was his resistance to progress-oriented narratives of all sorts, including Left progressive ones, and his

---

3 *The Venture of Islam*, Chapter V, Book Six, Volume III: “Iran and the Russian Empire: The Dream of Revolution.”

awareness of the continued relevance of Islamic critiques of the state. There is reason to believe that he would have been quick to understand the oppression and corruption of the post-colonial state across the Middle Eastern region.

To continue in this vein risks trying your patience. The point is clear: while increasingly out of synch with the intellectual fads of the 1960s generation, Marshall Hodgson's effort to provide a moral critique of scholarship on Islam and the Middle East region would not have flagged. It would have made of him a reliable compass for those seeking to orient themselves against the changing intellectual currents. It may provide a reason why some scholars have been increasingly turning toward his legacy in this post 9/11 world. The great historian of Islamic art and culture Oleg Grabar, who died recently, had this to say when asked in 2007 to explain the revival of interest in Islam:

Why a revival of (Hodgson=Islam?) This strikes me as easy to answer. We are desperate for explanations of Islam that would make possible a brilliant culture (transmission of Plato, geometry, poetry, etc.) and the existence of a destructive streak. Hodgson tried to show the great variety of Islamic ways and sought to separate himself from the Arab-centeredness of his teacher von Grunebaum or of Bernard Lewis and Said. Also his *Venture* is far more thoughtful than what existed at that time, Hitti, Brockelman, etc.... (Grabar, 2007)

To conclude on this note would leave us all feeling good: "Hodgson, the good orientalist." At least the West produced one such person, if not several. (I am sure each of us has some candidates for this list). But let me spoil the feast. For the era in which Hodgson wrote, the 1950s, was also famously (if egregiously) called "the end of ideology."<sup>4</sup> Liberal platitudes sprouted like crabgrass in every lawn. While Marxism and Communism might not yet be over, Fascism was for sure. So too was religion. Many leading lights of the American Middle East field believed sincerely that Islam was basically over. At the time, it was fashionable to see secularism as an irreversible world historical process. How much Hodgson personally believed this I do not know. However, one must note that the University of Chicago was a major centre for the production of this progress-oriented narrative in the US. The assumption that Islam was destined (like other religions) to fade away was very much part of the intellectual context in which *The Venture of Islam* appeared. It is encouraging that Hodgson does not appear to have shared this by now discredited view. Yet to propose an account of Islamic civilization crediting Muslims with a moral conscience had one meaning in the 1960s. To view Hasan al-Basri, Ahmad ibn Hanbal and Taqi al-Din Ibn Taymiyya as redoubtable moral adversaries who dared speak truth to power (when they are claimed as heroes by today's *salafi* jihad-s ?? has quite another resonance in the post 9/11 era. Neither the end of fascism nor that of religion is at present assured.

---

4 See the famous book of this title by Bell (1965) as well as the debate it provoked: Waxman (1969) and Dittberner (1979).



## References

- Bell, D. (1965). *The end of ideology: On the exhaustion of political ideas in the fifties*. New York: Free Press.
- Burke, E. (2010). There is no orient: Hodgson and Said. *Review of Middle Eastern Studies*, 44(1), 13–19.
- Burke, E., & Mankin, R. J. (Eds.). (2018). *Islam and world history: The ventures of Marshall Hodgson*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Cheddadi, A. (2018). Islamic history and world history. In E. Burke III & R. J. Mankin (Eds.), *Islam and world history: The ventures of Marshall Hodgson*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Dittberner, J. L. (1979). *The end of ideology and American social thought, 1930-1960*. New York: UMI Research Press.
- Dunn, R. E. (Ed.). (1999). *The new world history*. New York: Bedford St. Martins.
- Fisher, S. N. (1960). *The Middle East: A history*. New York: Knopf.
- Grabar, O. (2007, December). *Personal communication*.
- Hodgson, M. G. S. (1963). The interrelations of societies in history. *Comparative Studies in Society and History*, 5, 227–250.
- Hodgson, M. G. S. (1993). *Rethinking world history: Essays on Europe, Islam and world history* (E. Burke III, Ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Lapidus, I. R. (1988). *Islamic societies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lewis, B. (1958). *The Arabs in history*. Oxford: Oxford University Press.
- Lockman, Z. (2004). *Contending visions of the Middle East: The history and politics of orientalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Said, E. (1997). *Covering Islam. How the media and the experts determine how we see the rest of the world*. New York: Vintage.
- Tanner, N. M. (1981). *On becoming human*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tanner, N. M. (1982). The nuclear family in Minangkabau matriliney: The mirror of disputes. *Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia*, 138(1), 129–151.
- Waxman, C. (Ed.). (1969). *The end of ideology debate*. New York: Funk & Wagnalls.



RESEARCH ARTICLE

## Europe To-Morrow: The Shifting Frontiers of European Civilization in the Political Thought of Richard Coudenhove-Kalergi\*

Dina Gusejnova\*\*

### Abstract

This paper revisits the political thought of propagandist Richard Coudenhove-Kalergi (1894-1972), revisiting his idea of a Pan-European Union in the light of past and present crises of European identity. Looking at his changing conceptions of Europe's frontiers, this article argues that Coudenhove's case offers many insights to those who seek to understand the cultural prehistory of the Cold War frontiers. His movement constitutes an example of what Michael Freeden has called a 'thin-centred ideology', and the article proceeds by contextualising Coudenhove's activities in the light of this paradigm. The article also reviews how historians' interest in his work has been shaped by present crises in European integration. The history of Pan-Europa also offers a contextualisation of such phenomena as the rise of populism and the emergence of global pan-movements in the wake of political crises.

### Keywords

Coudenhove-Kalergi • Pan-Europa • European identity • Early Cold War • European ideologies • European civilization

\* This paper draws on material which has been previously discussed in my book, *European Elites and Ideas of Empire, 1917-1957* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016)

\*\* **Correspondence to:** Dina Gusejnova (PhD), The University of Sheffield Western Bank, Sheffield S10 2TN United Kingdom of Great Britain and Northern Ireland. Email: [d.gusejnova@sheffield.ac.uk](mailto:d.gusejnova@sheffield.ac.uk)

**To cite this article:** Gusejnova, D. (2018). Europe to-morrow: The shifting frontiers of European civilization in the political thought of Richard Coudenhove-Kalergi. *Istanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 38, 227-253. <https://doi.org/10.26650/SJ.2018.38.2.0030>

## Introduction

Richard Coudenhove-Kalergi (1894-1972), the political influencer who popularised the idea of a Pan-European Union, has been a mainstay in the historiography on European integration practically from the moment he chose to inscribe himself in its bibliography in 1922 (Coudenhove-Kalergi, 1922, 1923b). He continues to attract historians as an idiosyncratic personality, a person emblematic of his time which contained so much political promise but also radical socioeconomic uncertainty. With his Japanese mother and a father hailing from an old aristocratic family of crusaders, Coudenhove was much photographed by the emergent illustrated press. The ideology of Europe which he helped create also provided a sense of continuity between the interwar and postwar moments in European history.

In the decades since his death, Coudenhove's work has been the subject of several revivals, particularly among political historians. They took an interest in his work just as the cultural programmes of the European Union launched a number of funding streams promoting the history of European integration. The European University Institute, founded in 1976, where Coudenhove's archive is now held along with other personal and institutional papers related to the history of the EU, also began its activities in this period. The first phase of historians' engagement with his ideas can thus be dated from the mid-1980s to the 1990s, when proponents of European federalism drew on his work to polish their visions of Europe's genealogy (Lipgens, 1982).<sup>1</sup> This was followed by a more historicist turn to Coudenhove's biography as such, enabled by the opening of archives in post-Soviet Russia (Conze, 2004; Heffernan, 1998). The Vienna files of the Paneuropean Union became a trophy in Moscow's military archives, where they had been held in secret since the Second World War.<sup>2</sup> Finally, in the 2000s, new critical scholarship of European integration had emerged, which revisited the idea of Europe in terms of its social history and its institutional realisation (Müller, 1999, 2005; Paul, 2003). This generation of historians also took into account the impact on Europeanist political thought from the political right, as well as the place of Europe's colonial legacy in ideas of the continent's unification.<sup>3</sup> Here again, Coudenhove's work proved indispensable, bringing to the fore his flirtations with Mussolini's fascism and his apologetic views on European colonialism. The most recent wave of historical interest in Coudenhove's work comes from scholars working on the political thought of other European regions, notably, Turkey, as well as those contrasting Coudenhove's conception of Europe with its 'others' (Barlas & Güvenc, 2009; Gulsah Capan & Onursal, 2007; Stråth, 2010).

---

1 On the research into European integration promoted around the time of the Maastricht treaty, see Shore (2000), Delanty (1995). For a great overview, see also Woolf (2003).

2 On eulogistic readings of Coudenhove-Kalergi, see Burgard (2000), Gehler (2002), Ziegerhofer-Prettenthaler (2004). The first biography was by a Japanese scholar, Morinosuke Kajima (1971).

3 On critical scholarship in this vein, see Conze (2005), Hansen and Jonsson (2014), Botz-Bornstein (2007), and Richard (2014).

Why return to Coudenhove's political thought once again? Seeing European identity through Coudenhove's eyes enables us to analyse from a historical and comparative perspective how times of political disorientation can be conducive to the emergence of cross-party ideological movements. His ideas are also of relevance to those who are interested in historicising recent political crises. In this paper, I hope to shed light on Coudenhove's project as an ideology which emerged in response to European disintegration, rather than looking at it as a milestone in the teleology of European integration. His ideas made up what the political philosopher Michael Freeden has called a 'thin-centred ideology': a formation prompted by an acute perception of a present crisis – in his case, the collapse of the old continental European empires - which, however, was not matched by a commitment to a comprehensive solution to this crisis (see Freeden, 1998). Coudenhove's views of Europe's political frontiers, which responded to a succession of dramatic political changes in his own lifetime, can enable historians to better understand the relationship between individual agency and political ideology.

The historiography on Coudenhove-Kalergi has itself become an area of political thought within which changing ideas about European identity have been expressed. But while previous engagements with his work - particularly in the 'end of ideology' atmosphere at the end of the Cold War - have linked him to the history of European integration, the most recent chill in political relations in Europe and other, more global, political crises, open up a different picture. Today, the relevance of his ideas comes from the insights which might be gleaned from his work as a political influencer in a postimperial world. Today's political analysts are constantly re-examining the categories within which to understand how modern-day Russia and Turkey grapple with their former imperial legacies, new national and secessionist movements, and the challenges of economic globalisation.<sup>4</sup> Understanding the evolution of Coudenhove's ideas can arguably facilitate a more historically granular understanding of postimperial anxiety about Europe's frontiers.

Coudenhove's mode of working, lobbying across ideological frontiers and in the communities of bankers and entrepreneurs with which he was familiar, has a very contemporary resonance for a range of reasons. He not only sought out a range of creative mechanisms for maximising economic as well as cultural forms of influence. By turning his journal into a platform where his contemporaries' views of Europe's past and future could be shared through polls and questionnaires, he was also singularly receptive to the contemporary phenomena of his time such as the rise of electorate polling and the use of referenda in determining the outcomes

---

4 On the current crisis of European frontiers, see, for instance, Dov Bachmann and Gunneriusson (2015), Shevtsova (2015), and, on the Turkish case, Bacik (2011).

of postwar geopolitical conflicts.<sup>5</sup> Coudenhove was not only an opinion trendsetter. His magazine fostered the emergence of Europeanist thought by collecting critical surveys and acting as a soundbox for ideas of Europe.<sup>6</sup> Together with other initiatives promoting broader, supra-political causes, Coudenhove's work belonged to the category of 'non-governmental organizations' (Boli & Thomas, 1999).<sup>7</sup> Yet the history of Coudenhove's 'thin-centred' ideology also shows the limits of his popular appeal.

### **Democracy and Moderate Nationalism: Paneuropa in the Interwar Period**

Coudenhove was only twenty-eight when he launched his proposal for a Pan-European union; his last work on the subject, *Europe as a World Power*, was published when he was nearly eighty (Coudenhove-Kalergi, 1971). The actual demands of his programme, and particularly, Coudenhove's attitude towards political ideologies and forms of government, changed multiple times throughout this period. The initial aim of the *Pan-European Manifesto* was the reconciliation of nations along pacifist and democratic ideals after the disasters of the First World War. In fact, leading pacifists had claimed that Coudenhove had stolen some of their ideas from them (Wehberg, 1927, pp. 102-103). Coudenhove's work at this time bore the influence of masonic ideas, a result of his membership of the masonic lodge Humanitas until he resigned in 1926. Coudenhove emphasised the emotional, economic and political bonds which tie Europeans to each other, and depicted his ideal Europe as a federation of national democracies (Coudenhove-Kalergi, 1924c). Not all European states were also pan-European: as a political concept, Coudenhove's Europe comprised all 'democratic states of continental Europe including Iceland'. By the same logic, the European part of Turkey still belonged politically to Asia. Likewise, Russia under Bolshevik influence was increasingly moving away from Europe politically (Coudenhove-Kalergi, 1924c, p. 36). At different moments, he defined Europe principally in terms of its opposition to different cultural or political entities. This included continents – Asia and America; political federations - Britain and the Commonwealth, and the Soviet Union; cultural communities, such as Islam and Muslim civilization; and new states such as Turkey.

Scholars' assessments of Coudenhove's political orientation have ranged from liberal internationalism to Christian conservatism (Conze, 2004; Heffernan, 1998).<sup>8</sup>

---

5 On referenda as a feature of the political landscape after the First World War, see Conrad (2015) and Qvortrup (2015).

6 See especially the discussion of opinion polls in Majer and Höhne (2014).

7 On the intellectual context of aristocratic German-speaking authors writing on Europe's future, see Gusejnova (2016).

8 On neo-aristocratic thought, see also Breuer (1999; 2001).

His values were conservative but he considered his thought to be in a tradition of utopian writing inviting social and political reform, which meant that he included elements of socialist welfare in his programme, accompanied by an economic policy based on German national liberal traditions advocated by such thinkers as Friedrich List. Dictatorship and monarchy were negative terms for him, leadership, democracy and aristocracy positive terms. He described his own views as 'neoaristocratic' and argued that humanity needed spiritual and ethical leaders, and that a community of such leaders who wanted the best for humanity was worth aspiring to.

In addition to pacifism and democracy, Coudenhove had specific ideas about the economic dimension of European unification. He acknowledged the existence of national interests, but he was also keen to explore what might be meant by a common, pan-European interest. Because the League of Nations was a global organisation, it could not be trusted with safeguarding the interests of Europeans, he thought. Mustering economic strength in a global intercontinental competition required rethinking the way resources were used, including the colonial question. Coudenhove emphasised that without colonies, Europe had 5 million square miles and 300 million inhabitants. With colonies, it had a much larger territory of 25 million square miles but without an equally large population – a total of 348 million. The untapped resource of Europe's colonies was therefore a highly promising foundation for cementing Europe's future as a world power. Two further sectors of importance were coal and steel, and banking. Towards the end of the 1920s, Coudenhove developed more precise ideas about the organisation of the internal economy in facilitating European integration, advocating a kind of corporatism which was also then developed on the political right by politicians such as Dollfuss and Mussolini. This was matched by his practical attempts to influence policy by drawing on connections in the banking and industrial sectors from Germany, Czechoslovakia, France, and Austria. His list of supporters included the Czech entrepreneur (and owner of the famous shoe production chain), Tomas Bata; the German industrialists Paul Silverberg, Carl Siemens, Adam Opel, Edmund Stinnes, Richard Gütermann, and Hermann Bücher (of the AEG); Carl Duisberg (of the Bayer corporation); the bankers Herbert Gutmann, Arthur Gwinner, Hans Fürstenberg, and Carl Melchior (a friend of Rathenau's); the Dutch industrialist N.V. Philips; and the Austrian Otto Böhler; as well as the German Danat, Mendelssohn, and Warburg banks.<sup>9</sup>

There was thus a combination of theoretical and pragmatic elements in his thinking about European identity. Keeping these together required political organisation. The dangers for Europe lay in discord based on competing national interests, which

---

9 See Coudenhove to Louis Loucheur, 3 February 1928, 3 May 1928, telegram of 10 December 1928, and 19 January 1929, in Stanford, Hoover Institution Archives (HA), Loucheur Papers.

ran the danger of developing into an economy of small states, or *Kleinstaaterei*.<sup>10</sup> To overcome these moments of discord, Coudenhove proposed using America as an example, which used its hegemony to foster Pan-American connections without the need to form one American superstate. The Pan-American conferences, which started in 1881 and took place in a different American nation each time, served Coudenhove as an inspiration for launching his own series of conferences and a journal accompanying the movement.

To say that Coudenhove emphasised democracy as a necessary feature of Europe's future requires qualification. The democratic element in his plan was understood not as an expression of the cumulative interests of individual citizens, but rather, of the group interests of nations. Coudenhove's ideal model comprised two houses of parliament whereby one chamber – the larger one - represented nations or peoples, and another chamber represented states. This was rather similar to the way democratic elements had been introduced to Austro-Hungarian politics after the compromises between the House of Austria and the various nations of the empire.<sup>11</sup> The main source of influence in this respect was the work of Aurel Popovici (1863-1917), an Austrian political thinker of Romanian background who, in 1906, had published a proposal for the *United States of Greater Austria* in Leipzig (Popovici, 1906, 1918). Popovici wanted to give the different ethno-cultural components of the Austro-Hungarian empire greater national autonomy in matters of culture and education within the empire; in exchange, they would remain bound to Greater Austria – as opposed to Hungary - by means of a federal union. This union would comprise fifteen quasi-independent units defined by language. Each of the fifteen states in the union would receive votes in the legislative chamber of the imperial government. In addition to his desire to reform the Habsburg empire, Popovici's theory was influenced by Swiss federalism, particularly, the ideas of the legal theorist Johann Caspar Bluntschli, and the constitutional model of the United States.<sup>12</sup> He stated his explicit motivation in writing the work, aside from being a call to reject Magyarization, was to ensure the 'future of the Habsburg empire'.<sup>13</sup> However, what distinguishes his proposal from Coudenhove's is Popovici's outspoken anti-Semitism and the attack on what he called the 'Jewish liberal press' which he associated with such mainstream Viennese newspapers such as *Neue Freie Presse*.

---

10 Coudenhove to Louis Loucheur, 1928, p. 39.

11 On democratic politics in the Habsburg empire, see Judson (2016).

12 He cites extensively from Bluntschli (1886), as well as idem, Bluntschli (1881). See also Auerbach (1898), Gumplowicz (1879), Chamberlain (1899, vol. I, p. 263; C. Darwin, *Animals and Plants under Domestication*, ch. xV and xix apud Chamberlain, here p. 8 footnote 5). The rest Spencer (1904), recommends to the Japanese to abstain from racial mixture. 89. Gobineau and le Bon (1894). Other citations are of Disraeli's novel *Coningsby*, to Carlyle and Macaulay, and to J.C.L. Sismondi (1839).

13 Popovici (1906), dedication to the reader.



Aside from these texts of Habsburg policy, Coudenhove also relied on a number of canonical works of political thought as a source of inspiration. Nietzsche's *Will to Power* manuscripts (Coudenhove-Kalergi, 1930, pp. 95–101) were part of a reading list Coudenhove-Kalergi set for future Paneuropeans, which also included Napoleon's *Political Testament*,<sup>14</sup> as well as a dozen or so other works by Dante, Comenius, Grotius, Kant, and Mazzini (see, for instance, Saint-Pierre, 1714; Fénelon, 1720). Drawing on Giuseppe Mazzini's *Europe: Its Conditions and Prospects*, Coudenhove picked up on the traditions of the Young Europe movement, which bridged nationalism and cosmopolitanism (Bayly & Biagini 2008). The combination of the two principles was what motivated him to include the Bohemian humanist Comenius. Coudenhove's journal, *Paneuropa*, devoted a great deal of attention to publishing seminal texts in which European identity was discussed. At the opening of the first Paneuropean Congress in 1924, Coudenhove's wife Ida Roland recited Victor Hugo's speech on European unification 'in the service of propaganda for the Paneuropean idea'.<sup>15</sup> Further congresses were held in Berlin in 1930, in Basel in 1932, in Vienna again in 1935, and finally, in exile, in New York in 1943.

Another element in Coudenhove's political thought was his conviction that the distinction between key forms of government available to modern civilizations had itself been worked through European history, during which republics had defeated monarchies in the long run. By contrast to the early nineteenth century, when the Holy Alliance of European monarchies could be equally used to express European solidarity as Mazzini's republicanism, by the twentieth century, Coudenhove argued, the principle of republicanism associated with Mazzini had defeated the principle of monarchical internationalism associated with Metternich. 'The World War brought about the decision about: Mazzini attained victory over Metternich, the thrones of Central and Eastern Europe tumbled, the suppressed nations obtained their freedom, Europe became democratic, and this broke the path for the creation of a new, sixth Europe.' (Coudenhove-Kalergi, 1924b). As Coudenhove envisaged it, if the Europeans followed his plan, they would eschew the vexed question of sovereignty by becoming a movement which would be a supra-party lobbying group internally, and a federative international association externally (Coudenhove-Kalergi, 1931b). Its foundation was to be economic integration and the joint exploitation of Europe's African colonies – with the exception of the Commonwealth, which, in the early drafts of the programme, would remain the prerogative of Britain.

On account of its dominions, Britain was unable to commit to another union of comparable size, as Coudenhove argued, and had to be excluded for reasons of a

<sup>14</sup> Reprinted in *Paneuropa* (1929, pp. 18-22).

<sup>15</sup> Victor Hugo, 'United States of Europe', speech held at the Paris Peace Congress of 1849. Ida Roland recited it at the *Paneuropa* Congress in Berlin in 1930. Mentioned in 'Wiederauftreten Ida Rolands in Wien', *Neue Freie Presse*, 7 June 1933.

global balance of power; while Pan-Europe was to be modelled after what Coudenhove called ‘Pan-America’ both in its federal structure and its attitude to colonial resource. Coudenhove’s demands were, first, a revision of the Versailles agreement, especially with regard to the question of the German (and Austrian) war guilt; a ‘perpetual’ peace between all the European states; doing away with any customs and other economic borders and bringing about a unified currency; a joint army and fleet; a European ‘limes’ on its East border and erosion of all inner European borders; a true guarantee of minority rights and the introduction of punishment for any propaganda of hate in the press; a Europeanization of education at schools; and a pan-European constitution.

Paneuropa, this non-partisan, partly technocratic, partly utopian federation of interests represented by national chambers in a republican and democratic model of government, required sentimental bonds as well as practical projects to make the project viable. Coudenhove found the sentimental element in the cultivation of admiration of great historical personalities who acted as an inspiration for more than one European nation, and even beyond: Kant, Nietzsche, Mazzini, Napoleon, Dante, and others.<sup>16</sup> The cultivation of character – a mixture between the ideal of the old nobility and the dream of a new mixed-race, educated type of person – was a key element of the plan to make Europe come together despite divergent national and regional interests, and in the absence of monarchies and dynastic loyalties. The leader [‘Führer’] was to replace the ruler [‘Herrscher’] as a political type, and this would enable the idea marriage between romantic utopianism and pragmatic realism (Coudenhove-Kalergi, 1925a).

Technological solutions were another model for activity. Among Coudenhove’s least successful attempts to influence government members was his attempt at a solution of the Polish corridor problem, which, being an outcome of the Versailles settlement, separated two parts of Prussia from each other. Coudenhove sent letters of consultation both to the German and the Polish governments and also published information on it in his Paneuropa publishing house. His plan was based on the recognition that European peace was only possible if Germany was at peace both with France and with Poland. Realising that Poland found it unacceptable to renounce its only access to its main port, Gdynia, whilst Germany could not accept the separation of East Prussia from its territory, Coudenhove argued that the area around the corridor had to be marked by a line under German sovereignty on which would pass a ‘double railway line and an automobile route which would connect Danzig viz. East Prussia with the rest of the Reich territory.’<sup>17</sup> Coudenhove emphasised that where this line could not be maintained without infringing on Polish transportation within the corridor,

---

16 Ignaz Seipel opening first Paneuropa Congress of 1926, Fond 554.7.470.343-416, Coudenhove-Kalergi papers, RGVA, Moscow.

17 Coudenhove-Kalergi to Reichskanzler, in BA, R 43 I/125, pp. 364-377.

‘it will have to pass subterraneously through a tunnel. A commission consisting of a representative of the German and the Polish government coordinates all the conflicts resulting from this technical-juridical construction’, Coudenhove suggested. His plan included the construction of a Polish canal for its commercial traffic involving the Swiss engineer Jules Jaeger and his son Charles, who had already excelled with a construction of bridges and dams in Switzerland. ‘Now they have spontaneously decided to provide a plan for the technical solution of the question of the Polish corridor’ which, Coudenhove argued, would ‘turn out cheaper than half a battleship.’ Coudenhove summed up his proposal as an attempt ‘to find extraordinary solutions for extraordinary problems’, one that the spirit of the twentieth century demanded.<sup>18</sup> In March 1931, Coudenhove wrote from Paris about his encounter with Polish Prime Minister August Zaleski, who, according to Coudenhove, expressed his willingness to meet the German High Chancellor in Geneva or elsewhere in order to discuss the matter with him in person.<sup>19</sup> Like Coudenhove, Beneš and Masaryk, Zaleski joined the freemasons during World War I, when he worked as a lecturer in Polish language and literature in London. He was foreign minister of Poland between 1926 and 1932. State secretary von Bülow distanced himself from Coudenhove’s involvement in government decisions, writing in internal chancery communications that ‘Count Coudenhove-Kalergie’s [sic] conversations on foreign policy, which he speaks about in his letter to the Reich chancellor, are entirely unwelcome to German politics. [...] We have always held that palliative little means to alleviate certain particularly evident grievances on the Eastern frontier do not help us.’ Bülow suggested responding to Coudenhove with an abrupt confirmation of receipt: ‘Such a way of putting it would also have the benefit of preventing the Count from seeking to muddle through using special connections’. In response to Coudenhove’s attached printed proposal for the Polish corridor, one civil servant (Oberregierungsrat Planck) commented in internal correspondence on 16 August 1931: ‘Count Coudenhove-Kalergi’s proposal continues to be unwelcome.’ The incident nonetheless demonstrates the combination of idealism and practical intervention which characterized Coudenhove’s ideas.

Importantly, European civilization for Coudenhove was as much an accomplishment of earlier ages, as it was a task for the future. Increasingly, his thinking about Europe shifted from territorial to temporal dimensions. Initially, the Paneuropean programme was accompanied by a map which showed Europe as one territory without borders, with the exception of Turkey, which was marked with a question mark. The Paneuropa programme demanded a ‘systematic exploration of the European economic colony of West Africa (French Africa, Libya, the

18 Coudenhove-Kalergi to the Reichskanzler. Paris, 27 March 1931, in BA R 43 I/125, pp. 265-266. On the handling of the Danzig corridor issue, see also section on ‘Die Kabinette Brüning I u. II’ (Erdman & Koops, 1982). The ‘corridor inside a corridor’ had also been suggested by the French diplomat Wladimir d’Ormesson.

19 Coudenhove-Kalergi to Reichskanzler, in BA, R 43 I/125, pp. 364-377.

Congo, Angola) as a European resource' (Coudenhove-Kalergi, 1924a). By 1934, Coudenhove emphasised the significance of European identity as a community of values which was to some extent independent on the precise nature of its territory. It was constituted by ideas, including 'Greek philosophy, Roman law, Christian religion, the lifestyle of a true gentleman and the declaration of human rights' (Coudenhove-Kalergi, 1925b). The question mark on Turkey was due to some of its territorial belonging to Europe 'despite' its Muslim heritage. By the mid-1930s, he overcame this in favour of a culturally transcendent conception of modernity, which, in the Turkish case, he associated with the impact of Mustafa Kemal on his society and its relations with Ottoman successor states such as Greece.

Coudenhove himself was one of several intellectuals of aristocratic background who made his provenance part of his campaign, alongside figures such as Karl Hubertus zu Löwenstein, Prince Karl Anton Rohan and Count Hermann Keyserling (Reytier, 2004; Gusejnova, 2013).<sup>20</sup> In his view, the European aristocracy had not only shown the negative effects of this isolationist practice, but also 'kept the bourgeoisie away from itself'. It was a paradox that even the democratic states of Europe still entrusted their affairs to the descendants of aristocrats. 'For many generations, the European blood nobility has lived in a political atmosphere which barred the bourgeoisie from entry into politics. [...] Politics is an art, not a science. [...] In the sciences, the bourgeoisie excels over the aristocracy in terms of talent: in politics, the relationship is reversed. This is why Europe's democracies also frequently entrust their government to descendants of high nobility, for it is in the reason of state to make the inherited mass of political talent accumulated by the nobility over the years available to all.' (Coudenhove, 1925a, p. 47). Despite this effectively apologetic attitude towards social inequality in European history, Coudenhove also affirmed the importance of racial and cultural mixing. The ideal European was multiracial, a 'planetary type' – rather like the high aristocracy in its ethos, but the opposite of its principle of inbreeding.

The creation of a future European civilization also required consciousness of clear boundaries between Paneuropa and other world regions, in particular, empires and states with new imperial ambitions. There were three states with a significant presence in Europe who could not be represented in his model, at least as first articulated in the 1920s -- Russia, Turkey, and Britain. These exceptional cases of European (or partially European) states which were to be excluded from a future European Union stood alongside the 'natural' others of Asia and Pan-America. What distinguished all three cases was their difficult relationship to their own empires: the Soviet Union had succeeded the Russian empire in a way in which the Commonwealth was in the

---

20 See also Prince Karl Anton Rohan's journal *Europäische Revue*, which was first published in 1925 (Vienna and Berlin, 1925-1943).

process of replacing the old structures of empire in Britain. Modern Turkey was, similarly to the Soviet Union, a modern state whose identity was built on rejecting its Ottoman past and yet whose hegemony drew on its legacies. Coudenhove's Paneurope movement was to have its base in Vienna. On the surface, Austria was, of course, also a postimperial successor state, but one with no claim to hegemony whatsoever. It was this diminished status in the modern world – together with the consciousness of its historic past --- which gave Vienna the capacity to lead a new movement whose aim was to regenerate a new European patriotism.

The symbol of the Paneuropa movement, a red cross against the yellow sun of Hellenic Greece, reveals the intellectual legacies to which Coudenhove imagined himself heir: what could be called the Christian tradition of geopolitical integration, historically framed from the Crusades, to the European unification models of Abbé St. Pierre, and to the Christian socialism of the late nineteenth and early twentieth century. Within this tradition, freemasonry was an important sub-group; and indeed, Coudenhove himself regarded Enlightenment projects which themselves criticised Christian traditions as falling within the Christian trajectory. The intellectual background of masonic eclecticism merged neo-Hellenic ideals with Kantian rationalism as well as the German ideal of *Bildung*, the ideal of culture and education, together with more recent calls for German cultural unity and an imperial discourse. These strands of thought were invoked at Coudenhove's first international Paneuropa congress.

This genealogy of European unity as Coudenhove presented it was thus composed of several sometimes contradictory traditions: ideas of a Christian Empire and monarchy; ideas of national liberation which were based on resistance to large dynasties; ideas of a balance of power and contrary ideas of economic integration by its critics; and the emphasis on charismatic political leadership and technology as features of modern political systems, against the neo-medievalism of some of his other beliefs. Coudenhove's Christian-Hellenic baggage did not prevent him from speaking of Vienna as 'the Mecca of the Paneuropean Union' (Coudenhove-Kalergi, 1949). In establishing this account of Paneuropa's pedigree, Coudenhove not only marketed the noble ancestry of his own idea, but also sought to borrow authorities from other political movements. He reclaimed Kant and Grotius from Wilson and the liberal internationalists; Mazzini from the European nationalists such as Masaryk; and Victor Hugo from the social democrats. In drawing on a variety of authors, Coudenhove emphasised the inherently cosmopolitan background of the European ideal. The masonic eclecticism of his ideal of Europe was, interestingly, strongly reminiscent of the *City of the Sun* narrative by Tommaso de Campanella, whose depiction of this ideal city included references to Egyptian and Roman polytheism just as to Christianity, Islam, and fiction.

Britain, Coudenhove argued, had to be excluded for reasons of a global balance of power, while Paneuropa was to be modelled after what Coudenhove called 'Pan-America' both in its federal structure and its attitude to colonial resource. Coudenhove's called for a revision of the Versailles agreement, especially with regard to the question of German (and Austrian) war guilt; a perpetual peace between all the European states; doing away with any customs and other economic borders and bringing about a unified currency; a joint army and fleet; a European *limes* on its eastern border and erosion of all inner European borders; a true guarantee of minority rights and the introduction of punishment for any propaganda of hate in the press; a Europeanization of education at schools; and a Paneuropean constitution (Coudenhove-Kalergi, 1922, pp. 3-4). Paneuropa was thus based on an essentialist perspective on European identity, and yet demanded policies of identity construction through education and infrastructure.<sup>21</sup>

With its combination of idealism and pragmatism, Coudenhove's Pan-Europe bore the mark of a postimperial project which sought to preserve whatever good elements could be rescued from the Habsburg empire. He saw danger in any form of extreme nationalism, which had long threatened and in the end fatally weakened the Habsburgs. The Austrian government had offered Coudenhove offices in the Vienna Hofburg, which allowed the movement to be registered under the illustrious address of 'Paneuropa, Hofburg, Wien' until the annexation of Austria by Germany in 1938 (Coudenhove-Kalergi, 1966a pp. 223-224). This expressed symbolically how significant the Habsburg legacy and its prestige were for the movement's operations, but also its limits in the face of new, more aggressive movements for Greater Germany.

A key element to Coudenhove's political thought was his view of Europe as a world power with a special claim to the concept of civilization. Despite some unique characteristics, Coudenhove's work can be best understood when considered in the broader intellectual context of works on the idea of Europe, as diverse as Oswald Spengler's *Decline of the West* (1918-23) or Hermann Keyserling's *Das Spektrum Europas* (1928), which were themselves a response to questions raised by a previous generation of intellectuals, notably, Nietzsche.<sup>22</sup> As Coudenhove himself put it, in the interwar period, 'the only [true] Europeans were the writers', mentioning authors like Heinrich Mann or Maximilian Harden (Coudenhove-Kalergi, 1966a, p. 121). Writers

---

21 First formulated in 1922, it reached a wider English-speaking audience in the 1930s (see Coudenhove-Kalergi, 1931c).

22 Nietzsche, 2002; esp. Preface (pp. 1-4), part 5 'On the natural history of morals' (pp. 75-92), part 8 'Peoples and fatherlands' (pp. 131-150) and part 9 'What is noble?' (pp. 151-177). For Coudenhove's contemporaries Politis (1946, pp. 129-131); Brockhausen (1924); la Rochelle (1931); Delaisi (1929). In his 1929 book *Les Deux Europes*, Delaisi described the division of Europe in two halves, 'Europe A' and 'Europe B'. The former consisted of the wealthy and industrialised countries in Western Europe, the latter of the newly founded states of Eastern Europe with a mainly agricultural economy (Febvre, 1999; see also Dawson, 1932, 1934, 1941, 1944-57; Fisher, 1938).

of international fame, like the Bengali poet Rabindranath Tagore, the English novelist H.G.Wells, the French novelists André Malraux and Romain Rolland, who enjoyed the status of intellectual celebrities at the time.

Such authors published in multiple journals, their texts appeared in different forms and translations in a diversity of journals discussing geographical and cultural identity. Some of the Europeanist authors, like Coudenhove himself, but also his great rival, Prince Karl Anton Rohan, ran their own journals. Rohan's *Europäische Revue* attracted a wide range of authors, from German conservative revolutionaries and associated authors, such as Carl Schmitt, Max Scheler, but also more moderate conservatives like Hugo von Hofmannsthal, to French radical socialists and Italian syndicalists; among its international authors were Paul Painlevé, the humanitarian, Paul Langevin, the radical socialist, as well as Italian fascists like the corporatist Giuseppe Bottai (Bock, 1994; Müller, 2005). In parallel to Coudenhove's masonic elements, this journal had a Christian theme running through its issues, positing Christianity as a source of a shared European identity, and operated with the term 'Mitteleuropa'. Apart from the nature of the desired political order in Europe, which was the journal's main focus, its authors also wrote extensively on America and international relations beyond Europe (Bühler, 1929; Halfeld, 1928; Lanux, 1929; Seed, 1928).

Intellectuals like Coudenhove were reacting to changes which affected the character of public discussion of Europe after the end of the First World War. Intellectuals became more politically engaged, and as a result journals which had been apolitical before began to address more openly political debates; in addition, because of the decline of salon culture, new journals and publishing houses promoting 'worldviews' rather than specific party political programmes became widespread. This new interest in geopolitics and the revived interest in exoticist critiques of Europe brought about a new wave of journals theorising European identity (see especially Schmitt, 1929). Journals can thus be used to trace the changing political character of such social 'configurations' of intellectuals as expressionism. Like other contemporaries, Coudenhove founded a dedicated journal and a publishing house to vent his own ideas. In the course of the 1930s, when he developed plans for a European Academy at Prague,

Coudenhove-Kalergi invited the German geographer Karl Haushofer for a position as a Fellow of this academy, and furthered contacts with other theorists of geopolitics as well.<sup>23</sup> In Britain in this period, thinking about Europe's future had its place at Chatham House, a think tank which was founded in the wake of the First World war

---

23 On the German geopolitical tradition that emerged in the wake of World War I, see Kjellén (1917; 1930); see also Bassin (2004), and Heffernan (1998).

and had its own outlet, the *Journal of International Affairs*.<sup>24</sup> Coudenhove addressed members of the house both in person and through correspondence with some of its members, which included Arnold Toynbee and Leo Amery, both of whom had a past working for British intelligence in the Balkans.

If we look at the variety of authors publishing in journals discussing European identity and the authors whose books were reviewed there, the diversity of the political spectrum associated with Europeanism becomes amply apparent. It is difficult to say what united authors contributing either to Europeanist journals or to journals in related fields discussed above. Such authors ranged from socialists like Emile Vandervelde or Hendrik de Man, to conservatives like Hugo von Hofmannsthal, to corporatists and chauvinists like Othmar Spann. They problematised German, Slavic and Jewish identities. Authors of fiction publishing in these journals included utopianists, orientalist, and ‘critical realists’. Political and religious movements represented ranged from Catholicism to Judaism, from feminism to male chauvinism. Even though some of the journals developed in more defined directions in the course of their existence – thus the *Europäische Revue* became known for its ‘conservative revolutionary’ stance, for instance – no label can adequately characterise these journals because most of their authors contributed to several journals simultaneously. They wanted to transcend the ideologies of existing parties – for they united writers of different political beliefs; and yet produce an alternative worldview of European identity which could serve political ends.

### **Learning from the Balkans, and Pragmatism against Totalitarianism**

By the mid-1930s, Coudenhove changed his mind about the future of Europe. First, he now actively pursued both Turkey and Britain as members of his movement (Coudenhove-Kalergi, 1931a, pp.13-14). This change echoed that of some of his key rivals, such as Prince Karl Anton Rohan, whose journal, the *Europäische Revue*, also ran a special issue concerning Turkey with Turkish contributors (more on this, see Greiner, 2015). Like Coudenhove, Rohan at this time welcomed discussion of corporatist forms of government. His goal for a European order can be described along the lines of a state which can but does not have to comprise elements of democracy (Fourgeaud, 1929). In the 1930s, Coudenhove travelled to Constantinople and London, with speaking engagements in such places as Chatham House. At this time, he began to focus on analysing and praising more modest examples of success in different European regions. In particular, he praised the way the Balkan states had

---

24 On the British reception of Paneuropa, Quincy Wright, review of Pan-Europe by Richard N. Coudenhove-Kalergi, in *Political Science Quarterly* (1927); Arthur Deerin Call, review of Pan-Europe by Richard N. Coudenhove-Kalergi, in *The American Journal of International Law* (1927). See also Amery (1930), Toynbee (1931), and Parmar (2002). See also Ashworth (2002), Rich (2002), Pugh (2002), and Porter (2002).



achieved reconciliation by such mechanisms as the population exchange between Greece and Turkey led by Eleftherios Venizelos and Mustafa Kemal, and the founding of the Balkan Entente of 1934 (Coudenhove-Kalergi, 1937a, 122). He also began to explore alternatives to democracy as a means of European unification. Coudenhove believed that 'Nietzsche's Will to Power is where the foundational thoughts of fascist and Paneuropean politics stand side by side'. Youthfulness was a common theme with the new political movements like fascism, which Coudenhove distinguished sharply from National Socialism due to its comparative lack of emphasis on the racial question (Coudenhove-Kalergi, 1923a, p. 1).

What had caused the changes in his views about Europe's frontiers at key junctures? There were a number of reasons. The economic crisis put an end to the optimism regarding technocratic and financial means of European unification. This encouraged Coudenhove to devote more attention to the question of economic cooperation across ideological and national fault lines.<sup>25</sup> Coincidentally, some of the political champions of his ideas in Europe, such as Gustav Stresemann and Aristide Briand, had died at the same time. Then came the rise to power of the Nazis and the development of its plans for European domination. As a result of all this, Coudenhove's plans not only became more reactive in character, but also changed focus. He recognised that his contemporaries, too, were increasingly uncertain about the relationship between Europe's geographical borders and its political frontiers, and even started a survey in his journal to capture this uncertainty. Three answers were possible: the Urals, the Sea of Marmara, and an open answer. Of 42 respondents he recorded, 27 chose the Urals and 18 chose the Russian-Bulgarian border in the Sea of Marmara (Coudenhove-Kalergi, 1935, 1938). To verify the foundations of people's opinions, Coudenhove included another survey in a later issue, which asked whether the Russian revolution of 1917 or subsequent central European revolutions in 1918 had made a difference to the way people conceptualised the border (Ziegerhofer-Prettenthaler, 2004, p. 338).

Coudenhove's own shift from thinking about Europe in terms of frontiers to thinking about it in terms of integrated regions deserves closer analysis. According to Coudenhove's own memories, the Greek prime minister Eleftherios Venizelos had urged him to consider Turkey as a potential member of Paneuropa, having himself been at the forefront of Greco-Turkish reconciliation. 'I recollect how the great Greek statesman Venizelos explained to me his decision to go to Ankara to offer Kemal Ataturk a pact of close cooperation and friendship, after the horrors and atrocities of the last war between Greeks and Turks and after six centuries of blood and hate. Both men were big enough to start a new page of history.' (Barlas & Güven, 2009). The means of achieving this was population exchange, confirmed in the course of the Lausanne Treaty of 1923, which resulted in greater ethnic homogeneity of both

<sup>25</sup> Cf. economic Pan-European congresses held from 1929 to 1936.

Turkey and Greece – an aspect which should have alerted Coudenhove with his advocacy for cultural mixing, and yet something he was willing to overlook in the interests of peace. Over 1.5 million people from both nations were affected by the exchange.<sup>26</sup> The Greek international lawyer Nicholas Politis, who in 1924 became the Greek Ambassador in Paris, was a long-standing member of the Paneuropean movement. He was Coudenhove's connection to the League of Nations, and initiated a study group on European unification there at the time when Coudenhove and Briand worked together (Papadaki, 2012, p. 231). At this time, and until 1930, the League of Nations had also overseen the Greco-Turkish resettlement policy.

As a fellow Cretan (the Kalergis family was an old Cretan patrician family), Coudenhove felt an affinity with and a great sense of trust in Venizelos. Coudenhove also opened up his journal to publications by leading Greek politicians such as the banker and foreign minister in Venizelos' government, Demetrios Maximos (Demetrios, 1934, p. 111–112). In 1943, when Coudenhove was mobilising for the idea of European federalism from New York, he approached Nello Camellopoulos, a former member of the Greek Parliament, for support. While Turkish intellectuals were far less represented in Coudenhove's circle and his bibliography, he did invite a contribution on the economy in modern Turkey by Bedri Tahir in 1934, following a visit to Turkey during which Coudenhove tried to mobilise an international alliance against Nazism (Bedri, 1934, pp. 115–117).<sup>27</sup> By 1943, Coudenhove thought: 'The most important step toward such a new understanding between Europe and the Near East has been accomplished by Modern Turkey, that recently under its leader Kemal Atatürk, embraced without any European pressure all the vital elements of Western civilization. This Turkish Revolution is paving the way for a complete reconciliation between Europe and the Near East'.<sup>28</sup> In the absence of history, modernity was a ticket to European civilization.

His encouragement for Britain to join the movement came in 1939 (Coudenhove-Kalergi 1939).<sup>29</sup> When he had first spoken at Chatham House eight years prior to that, Coudenhove met with a lukewarm reception when he entered into dialogue not only with metropolitan British internationalists and members of the government, but also with intellectuals involved in shaping Britain's affairs in the Commonwealth, notably the Muslim representative of the Indian Congress, Yusuf Ali, who had also served on the Indian delegation to the League of Nations in 1928 (Coudenhove-Kalergi, 1931c). Ali thought that Coudenhove's insistence to exclude Britain as well as Russia made Paneuropa meaningless. 'If Great Britain and the British Empire

---

26 For details on the treaty, see Marrus (1985, p. 103).

27 On Coudenhove's visit, see Barlas and Güven (2009, p. 438).

28 'European Union is Favored. Count Coudenhove-Kalergi Replies to Some Objections to His Plan', *New York Times*, 22 Dec 1942.

29 Contrast with his earlier discussion of the subject Coudenhove-Kalergi (1931c).

were excluded and if Russia were excluded, a great deal of the attraction and working chances of the idea would be removed.’ (Coudenhove-Kalergi, 1931c, p. 647). Ali added, however, that even if the plan for a federation did work, it would not be sustainable because there was no such a thing as a common European interest. Europe had conflicting regional interests, not to speak of colonial conflicts in Africa and the Indian Subcontinent. He highlighted especially the likely resistance of the European powers towards joint colonial exploitation, which they would interpret as a truncation. On top of that, he drew attention to the appeal of Russian influence and communist ideals for countries like India, due to the existing discontents there. Finally, there was there was the issue of emotional attachment, as he himself had experienced when representing India in Geneva, when ‘he had felt with pride that the British Empire was in position of arbitrator in the League.’ (Coudenhove-Kalergi, 1931c, p. 647). Like the Turkish intellectuals of this period, Ali saw Coudenhove in competition with more pragmatic politicians like Aristide Briand, who was willing to work within the existing framework of a League of Nations through such practical schemes as tariff negotiations (Coudenhove-Kalergi, 1931c, p. 648).<sup>30</sup>

Coudenhove implored his audience to help Europeans unite ‘in the same way that France helped Italy to unite in the nineteenth century’ (Coudenhove-Kalergi, 1931c, p. 644). His host at Chatham house was Leo Amery, the leading British Conservative who had served as Colonial Secretary under the previous government and later became Secretary of State for India. In 1939, Amery was serving on the boards on a number of private companies, and was active in anti-appeasement campaigns. What connected Amery to Coudenhove was likely his own masonic background, as well as his mother’s Hungarian heritage, which had also paved the way for his deployment as an intelligence officer in the Balkans campaign during the First World War. However, he was also sceptical about the capacity to live with ‘two patriotisms’, one for Europe, and one for the British Empire.

By the late 1930s, the League of Nations had become an established forum for discussing pan-regional identities (more on this, see Richard, 2012). Meanwhile, Coudenhove’s audience at Chatham House had become more narrowly confined to the vicissitudes of British national politics in the context of appeasement.<sup>31</sup> Coudenhove argued that it was not only in Britain’s strategic interest to ‘become European’, but that ‘by the invention of the aeroplane England ceased to be an island from a strategic point of view’ (Coudenhove-Kalergi, 1939, p. 623). Conversely, the new totalitarian states, Nazi Germany and the Soviet Union, were a threat not just to Europe but to the entire League of Nations. This changed the relationship between

30 On the Turkish reactions pitting Coudenhove as an alternative to Briand, see Capan and Onursal (2007).

31 The classic book of the time which captures this atmosphere was written under the pseudonym of Cato by a group of cross-bench authors, Michael Foot, Frank Owen and Peter Howard (1940).

the two dramatically. Coudenhove also described his present as a kind of Cold War: 'Now we are facing the great problem whether or not Europe will emerge from the unbloody war in which we are living without having a bloody war.' (Coudenhove-Kalergi, 1939, p. 627). Even if that war should happen, in the longer term, he hoped that Britain would be working not for its own interests but also 'for the liberty of the little States' of Eastern and Central Europe (Coudenhove-Kalergi, 1939, p. 631).

The list of attendees and their response to Coudenhove's ideas offer much material for exploring the immediate context of thinking about Europe's future, as Britain was struggling with questions of appeasement and strategic pro-communism. His discussants now consisted of largely English politicians with conservative views, an anti-appeasement stance, an interest in the Balkans and work in the Colonial Office. The only point of continuity with the meeting in 1931 was Leo Amery, who echoed Coudenhove's sentiments about the need for European unity, but was sceptical about the possibility. In his view, by contrast to the British Commonwealth with its 'historical unity' provided by 'a system of common ideals, of political liberty and of the reign of law', Europe had to rely on a much older fabric of ideals drawn from 'Greece, Rome and Palestine', which may be in the hearts of Europeans and yet was far from the minds at present. Rome and Palestine' (Coudenhove-Kalergi, 1939, p. 633). Other attendees included former Times editor and author of a book on the Habsburg Monarchy, Wickham Steed, the British military writer with a special interest in the Balkans, Vandeleur Robinson, and another colonial official, Sir Ronald Storrs. By contrast to the discussion in 1931 in the same context, when Coudenhove and his audience agreed that Britain could not be part of Pan-Europe, foregoing its special obligations to the Commonwealth, the atmosphere in 1939 had changed. The background for this change was Coudenhove's conception of Soviet and Nazi totalitarianism which he thought the alliance with Britain would help mitigate. The 1937 edition of this book pitted the British Union Jack against the Soviet hammer and sickle on its cover, with the profile of Athena representing Europe in its head (Coudenhove-Kalergi, 1937b).

Another dramatic change was Coudenhove's exile to New York and the replacement of Vienna with New York as the capital of Pan-European movement. After the annexation of Austria by Germany in 1938, when Coudenhove was forced to flee Austria, the movement's central idea to revive a European multi-ethnic empire with a base in Vienna had evidently failed. In 1940, the Coudenhoves left Europe for New York. Obtaining a teaching post in history and politics at New York University, supported by the Carnegie Foundation, Coudenhove revived Paneuropa in exile by founding a 'Research Centre for European reconstruction', which hosted a Paneuropean congress there in 1943, inviting other exiles from Europe. "It is our conviction that dismemberment of our continent or its partition into spheres

of influence would inevitably lead, in a near future, to World War III. Fifteen ex-Europeans in the U.S. last week raised this warning against Yalta, Dumbarton Oaks, the whole trend of Big Three power-thinking. Their alternative: a European confederation of independent states, linked by a continental Parliament, Cabinet, President and Army. Principal sponsor of last week's 'Declaration of European Interdependence' was Count Richard N. Coudenhove-Kalergi.' (Time Magazine, 1945). Coudenhove had been popularising his Paneuropean idea in the United States in the 1920s, too, at a time when visits by the European aristocracy were covered by the country's illustrated press.<sup>32</sup> Indeed, the New York Times contains some of the most consistent international press coverage in the history of the movement. In the 1940s, his idea of Europe focused on the struggle against totalitarianism of the Nazi and Soviet variant, before becoming more oriented on democratic values as we would understand them today after the Second World War. Throughout this period, his community of followers was organised into national groups, even though there was a strong German influence since the movement's main journal *Panuropa*, appeared mostly in German. The movement and its journal, *Panuropa*, was as much a collection of proposals for the future as it was a receptacle for a variety of ideas and a mouthpiece for polling public opinions on all things European. Coudenhove's ideas, first nurtured on the ruins of the Habsburg empire, appeared utopian and idealistic and were often mocked and caricatured in the interwar period. In the heyday of Nazi propaganda, he attracted intense criticism for his utopianism regarding the question of race by key Nazi foreign policy ideologue Max Clauss, editor of the foreign language magazine *Signal*, who saw Coudenhove as a pawn in the hands of a British-dominated Europe (Max, 1943).<sup>33</sup> *Panuropa* faded from view in European political discourse during Nazi Germany's rapid expansion in the Second World War, when Coudenhove himself went into exile to Switzerland and then to the United States.

The years of the war coincided with a far greater openness in Coudenhove's mind regarding the relationship between Europe's geographical frontiers and its political salvation from the menace of Nazism (Coudenhove-Kalergi, 1935). In this period, Coudenhove became more critical of democracy and in fact admitted the need to be pragmatic about the form of government in the face of greater threats such as totalitarianism (Coudenhove-Kalergi, 1936). But during Europe's second postwar, Coudenhove's plans appeared in a new light, as they came to be entangled with the practical project of European integration which was spearheaded by such politicians

32 Cf. Coudenhove's visit to Chicago covered in the LA Times: 'Seek United States of Europe: Advocates Plan Congress in Vienna', *Los Angeles Times*, 3 December 1925, 3.

33 The propaganda journal *Signal*, edited under the auspices of the Wehrmacht, appeared from 1940 to 1945 in more than fifteen languages, except German, with a circulation size of up to two million – most of it in France. See esp. 'Map of Europe's cultural and historical development', in Clauss (1944). See also Clauss, (1942) and Dollinger (1969). From Facsimile *Querschnitte durch Zeitungen und Zeitschriften*, 14 (Munich, Bern, Vienna: Scherz, 1969). On *Signal* in context, cf. Majer and Höhne (2014).

as Robert Schuman and Jean Monnet, and regarded with benevolence by Winston Churchill. At this point, Coudenhove returned to his earlier conception whereby the emerging Soviet civilization was Europe's main enemy. The importance of joint colonial administration – central to his proposals in the 1920s – was now also carefully omitted, as were his ideas of a corporatist state which smacked rather too much of central and southern Europe's governments of the right from the interwar period.

### **Into the Cold War: Anti-Sovietism as a Source of European Unity**

Immediately after the end of the war, Coudenhove returned to Europe, resuscitating his acquaintance with Leo Amery and with Winston Churchill, whose famed Zurich speech for a United States of Europe, given in 1946 to inspire a new union of Western European States, owed its ideological foundations to Coudenhove. As he put it, the work of Pan-European unification 'owes so much to Count Coudenhove-Kalergi'. Just like Coudenhove, who postulated the example of the union of Swiss cantons as an example for Europe, Churchill concluded his admonition for a need for Europe to unite by postulating that Europe should be 'as free and happy as Switzerland is today' (Churchill, 1950, p. 199 ff). At the same time, as far as his own nation was concerned, Churchill indicated that alongside this European Switzerland, there was still room for a British Empire which was associated but not integrated in the European Union of states.<sup>34</sup> On top of these efforts, Coudenhove also mobilized his connections with Catholic dissident circles of anti-Nazi resistance, including Konrad Adenauer, with the desire to firmly promote a Paneuropean Union through a European party. By writing another retrospective on his own lifework, Coudenhove made sure that his name was not forgotten as new projects for European unity got under way (Coudenhove-Kalergi, 1949).

The economic experiences of the Paneuropean community were still useful in the interwar and wartime period, and Coudenhove had an impact on the design of the Marshall plan<sup>35</sup> On the whole, Coudenhove's activities for European integration in the period after World War II were far less extensive and he refused to associate with most other European integration movements. The only organization he was formally involved with at this stage was the Centre for European Documentation and Information (CEDI). Located between the Dreyfusard intellectual elitists and the fascist neo-imperialists, and influenced by propaganda institutions such as the Comintern and the CIA which were founded between the mid-1930s and the 1940s, it was a centralised office for the propagation of European unity. Initiated by Otto von Habsburg, who, like Coudenhove, lived in exile in New York, it was also supported by

---

34 On Churchill's first discussion of Coudenhove's work, see Churchill (1930).

35 On Coudenhove-Kalergi as an inspiration for the European League for Economic Cooperation headed by Jacques Lacour-Gayet and Daniel Serruys, see Kunz (1948).

General Franco of Spain. By the time of his death in 1972, Coudenhove's Paneuropa Union had been taken over by Otto von Habsburg, who merged it with CEDI.<sup>36</sup>

Increasingly, Coudenhove's vision of Europe's future depended on opposition to the Soviet Union more than any other political entity. Would the European Union have ever been viable without the Soviet Union? The political thought of Richard Coudenhove-Kalergi enables historians to engage with this question through a biographical lens. Modernity was a key to joining civilization; but a glorious past such as Europe could not be retrospectively manufactured. Thus Europe was the only continent which did not technically require the endorsement of modernity in order to count as civilised.

Coudenhove's ever-changing notion of Europe, which is expressed in the title of one of his brochures, 'Europe To-Morrow', reflects what Reinhart Koselleck has described as a special semantic of time in periods of political crises (Koselleck, 2006). His Europeanism allowed to reinvigorate Europe's capacity for political hegemony in the age of imperial decline. This semantic was the product of a political moment that was symbolically associated with the Bolshevik revolution of 1917 – but in reality, percolated throughout western Europe as well as Asia Minor through numerous other types of revolution and radical transformation, including Mustafa Kemal's shaping of modern Turkey. His case also foregrounds the role of German intellectuals within the cultural construction of the West, which is otherwise more prominently associated with transatlantic discourses such as Winston Churchill's Fulton Speech.

Coudenhove's status as the prophet of a political movement which crossed party political and national boundaries could be usefully compared with the cross-party and parapartisan movements which are currently emerging in Europe and in the transatlantic world on the left and the right.<sup>37</sup> Coudenhove's idea of establishing a dedicated news outlet – the Paneuropa Verlag - which would allow him to defend his conception of Europe's future in an 'unbloody war' could be used to put twenty-first century efforts to renew the media landscape in historical perspective. His emphasis on surveys and questionnaires, which he used not only to gauge opinions but primarily to disseminate his own ideas, echoed the political uses of plebiscites and referenda in a volatile Europe of his day. Now, as new forms of mass political mobilisation have shifted European frontiers once again in places like Crimea, it is instructive to revisit the work of this one-man propagandist as a small case study of soft power. His example allows for a better understanding of the social and intellectual mechanisms by which ideologies of soft power evolved between the age of empire and the age of the Cold War, before becoming appropriated by other political movements which

<sup>36</sup> On this period of Coudenhove's influence, see Conze, *Abendland und Westeuropa*, 76 ff.

<sup>37</sup> For a good analysis, see, for instance, Plattner (2010) and Eichengreen (2017).

were either more violent, like Nazi conceptions of Europe, or more forceful, like Europe's post-World War II integration. A mixture of idealistic liberalism and political opportunism, Coudenhove's changing notion of European civilization shows that the cultural Iron Curtain could also be seen as one of the long-term effects of Europe's postimperial succession crisis.<sup>38</sup> Understanding the intellectual impact of imperial decline in the long-term might also help current analyses of the new populism in the 'West', as well as the anti-European 'pan-movements' of the age of globalisation.<sup>39</sup>

## References

- Amery, L. (1930). The British Empire and the pan-European idea. *Journal of the Royal Institute of International Affairs*, 9(1), 1–22.
- Ashworth, L. M. (2002). Did the realist-idealist great debate ever happen? A revisionist history of international relations. *International Relations*, 16(1), 33–51. <https://doi.org/10.1177/0047117802016001004>
- Auerbach, B. (1898). *Les races et les nationalités en Autriche-Hongrie*. Paris: Alcan.
- Aydin, C. (2007). *The politics of Anti-Westernism in Asia: Visions of world order in Pan-Islamic and Pan-Asian thought*. New York Chichester, West Sussex: Columbia University Press.
- Bachmann, S. D., & Gunneriusson, H. (2015). Russia's hybrid warfare in the East: The integral nature of the information sphere. *Georgetown Journal of International Affairs*, 16. Retrieved from <https://ssrn.com/abstract=2670527>
- Bacik, G. (2011). Turkey today: Emerging ideological scenario. *Policy Perspectives*, 8(1), 21–36.
- Barlas, B., & Güven, S. (2009). Turkey and the idea of regional integration in Europe: The interwar experience, 1923-1939. *Middle Eastern Studies*, 45(3), 425–446.
- Barlas, D., & Güvenc, S. (2009). Turkey and the idea of regional integration in Europe: The interwar experience, 1923-1939. *Middle Eastern Studies*, 45(3), 425–446.
- Bassin, M. (2004). *Horizons géographiques*. Rosny-sous-Bois: Bréal.
- Bayly, C. A., & Eugenio F. B. (Eds.) (2008). *Giuseppe Mazzini and the globalisation of democratic nationalism 1830-1920* (Proceedings of the British Academy 152). Oxford & New York: Oxford University Press for The British Academy.
- Bedri, T. (1934). Die Wirtschaftliche Erneuerung Der Türkei. *PanEuropa*, 115–117.
- Bluntschli, J. C. (1886). *Allgemeine Staatslehre*. Stuttgart: Cotta.
- Bock, H. (Eds.) (1994). *Entre Locarno et Vichy: Les relations culturelles franco-allemandes dans les années 1930*, 1, 25–61.
- Boelcke, W. A., & Dollinger, H. (Eds.) (1969). Facsimile *Querschnitte durch Zeitungen und Zeitschriften* (14). Munich, Bern, Vienna: Scherz.
- Boli, J., & Thomas, G. (Eds.) (1999). *Constructing world culture: International nongovernmental organizations since 1875*. Stanford: Stanford University Press.

<sup>38</sup> Even before Paneuropa, Coudenhove discussed the future of Vienna in postimperial Europe (Coudenhove-Kalergi, 1920).

<sup>39</sup> On modern day populism and their emotional contagion, Freedon (2017). On new pan-movements, see Aydin (2007).



- Breuer, S. (1999). *Grundpositionen der deutschen Rechten 1871-1945*. Tübingen: Discord.
- Breuer, S. (2001). *Ordnungen der Ungleichheit. Die deutsche Rechte im Widerstreit ihrer Ideen 1871-1945*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Brockhausen, K. (1924). *Europa 1914 und 1924. Bild und Gegenbild*. Vienna: Wiener literarische Anstalt.
- Bühler, K. (1929). Europa und der amerikanische Kulturwille. *Europaeische Revue*, 5, 635–650.
- Burgard, O. (2000). *Das gemeinsame Europa--von der politischen Utopie zum aussenpolitischen Programm: Meinungs austausch und Zusammenarbeit pro-europäischer Verbände in Deutschland und Frankreich, 1924-1933*. Frankfurt am Main: Verlag Neue Wissenschaft.
- Call, A. D. (1927). Review of Pan-Europe by Richard N. Coudenhove-Kalergi, *The American Journal of International Law*, 21(2), 384–385.
- Capan, Z. G., & Onursal, O. (2007). Situating Turkey within the European Union. *Perspectives on European Politics and Society*, 8(1), 98–108.
- Chamberlain, H. S. (1899). *Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts* (Vol I). Munich: Bruckmann.
- Churchill, W. (1939). Wir Engländer und Paneuropa. *Paneuropa*, 3, 77–81.
- Churchill, W. (1950). *Europe Unite. Speeches 1947 and 1948*. London: Cassell.
- Clauss, M. (1943). *Tatsache Europa*. Amsterdam: Volk und Reich.
- Clauss, M. (1969). Irrweg Paneuropa. Paneuropa Erronea, In H. Dollinger (Ed.), *Facsimile Querschnitt durch Signal* (p. 44f). München u. a.
- Clauss, M. (Ed.) (1944). Map of Europe's cultural and historical development. *Signal*, 11.
- Conrad, B. (2015). Volksabstimmungen Als Ultima Ratio? Die Plebiszite an Polens Grenzen Nach Dem Ende Des Ersten Weltkriegs', *Zeitschrift Für Ostmitteleuropa-Forschung*, 64(2), 174–193.
- Conze, V. (2004). *Richard Codenhove-Kalergi: Umstrittener Visionär Europas*. Gleichen: Muster-Schmidt.
- Conze, V. (2005). *Das Europa der Deutschen. Ideen von Europa in Deutschland zwischen Reichstradition und Westorientierung (1920 - 1970)*. Oldenbourg: Institut für Zeitgeschichte.
- Corre, A. (1894). *L'ethnographie criminelle*. Paris: Reinwald.
- Coudenhove to Louis Loucheur, 3 February 1928, 3 May 1928, telegram of 10 December 1928, and 19 January 1929, in Stanford, Hoover Institution Archives (HA), Loucheur Papers.
- Coudenhove-Kalergi to Reichskanzler, in BA, R 43 I/125, pp. 364-377
- Coudenhove-Kalergi to the Reichskanzler. Paris, 27 March 1931, in BA R 43 I/125, pp. 265-266.
- Coudenhove-Kalergi, R. (1920). Wien als Welthauptstadt. *Die Zukunft*, 16, 61–64.
- Coudenhove-Kalergi, R. (1922). Paneuropa. Ein Vorschlag. *Neue Freie Presse*, 3–4. Retrieved from <http://anno.onb.ac.at/cgi-content/anno?apm=0&aid=nfp&datum=19221117&zoom=2>
- Coudenhove-Kalergi, R. (1923a). An die europäische Jugend. *Paneuropa*, 11-12, 1.
- Coudenhove-Kalergi, R. (1923b). *Pan-Europa*. Vienna & Leipzig: Pan-Europa-Verlag.
- Coudenhove-Kalergi, R. (1924a). Das Pan-Europa-Programm. *Paneuropa*, 2, 4.
- Coudenhove-Kalergi, R. (1924b). *Paneuropa*, 33.
- Coudenhove-Kalergi, R. (1924c). *Paneuropa*. Leipzig & Vienna: Paneuropa.
- Coudenhove-Kalergi, R. (1925a). *Adel-Technik-Pazifismus*. Paneuropa-Verlag: Wien Leipzig.

- Coudenhove-Kalergi, R. (1925b). Antworten auf eine Rundfrage I. *Paneuropa*, 1(3), 55–62.
- Coudenhove-Kalergi, R. (Ed.) (1930). Nietzsche als Paneuropäer (excerpts from Nietzsche). *Paneuropa*, 3, 95–101.
- Coudenhove-Kalergi, R. (1931a). Die Türkei und Wir. *Paneuropa* I. 13–14.
- Coudenhove-Kalergi, R. (1931b). *Paneuropa ABC* (pp. 24-25). Leipzig, Vienna: Paneuropa.
- Coudenhove-Kalergi, R. (1931c). The Pan-European outlook. *International Affairs (Royal Institute of International Affairs 1931-1939)*, 10(5), 638–651.
- Coudenhove-Kalergi, R. (1935). Wo liegt die Ostgrenze Europas? *Paneuropa* I, 318–322.
- Coudenhove-Kalergi, R. (1936). Krise der Demokratie? *Paneuropa* I, 216–222.
- Coudenhove-Kalergi, R. (1937a). Der Balkan Als Vorbild. *Paneuropa*, 122.
- Coudenhove-Kalergi, R. (1937b). *Totaler Staat, Totaler Mensch* Glarus: Paneuropa-Verlag.
- Coudenhove-Kalergi, R. (1938). Europas Grenzen. *Paneuropa* I, 40–46.
- Coudenhove-Kalergi, R. (1939). Europe To-Morrow. *International Affairs*, 18(5), 623–640. <https://doi.org/10.2307/3019776>
- Coudenhove-Kalergi, R. (1949). *Der Kampf um Europa. Aus meinem Leben*. Zurich: Paneuropa.
- Coudenhove-Kalergi, R. (1966a). *Ein Leben für Europa. Meine Lebenserinnerungen* (p. 21). Berlin, Cologne: Kiepenheuer&Witsch.
- Coudenhove-Kalergi, R. (1966b). *Ein Leben für Europa. Meine Lebenserinnerungen* (pp. 223-224). Berlin, Cologne: Kiepenheuer&Witsch.
- Coudenhove-Kalergi, R. (1971). *Weltmacht Europa*. Stuttgart: Seefeld.
- Dawson, C. (1932). *The modern dilemma: The problem of European Unity*. London: Sheed & Ward.
- Dawson, C. (1934). *The making of Europe: An introduction to the history of European Unity*. Paris: Editions Spes.
- De Lanux, P. (1929). Überwindung des Atlantik. *Europäische Revue*, 5(2), 607–613.
- Delaisi, F. (1929). *Les Deux Europes*. Paris: Payot.
- Delanty, G. (1995). *Inventing Europe: Idea, identity, reality*. London: Macmillan.
- Die nationale Staatenbildung und der moderne deutsche Staat. (1881). Berlin: Habel.
- Eichengreen, B. (2017). The populist turn in American politics. *Current History*, 1(116), 24–30.
- Erdman, K. D. & Koops, T. (Eds.) (1982). Die Kabinette Brüning I u. II. In *Akten der Reichskanzlei. Weimarer Republik* (V. 2, pp. 1000-1001). Boppard am Rhein: Harald Boldt.
- Febvre, L. (1999). *L'Europe. Genèse d'une civilisation. Cours professé au Collège de France en 1944–1945*. Paris: Perrin, 1999.
- Fénelon, F. (1720). Sentiments on the Balance of Europe. *Two Essays on the Balance of Europe*. London.
- Fisher, H. A. L. (1938). *History of Europe* (3 vols.). London: Edward Arnold.
- Foot, M. (1940). *Frank Owen and Peter Howard: Guilty men*. London: V. Gollancz.
- Fourgeaud, A. (1929). „Die syndikale Republik“, *Europäische Revue*, IV(12).
- Freeden, M. (1998). *Ideologies and political theory: A conceptual approach*. Oxford: Oxford University Press.
- Freeden, M. (2017). After the Brexit referendum: Revisiting populism as an ideology. *Journal of*

- Political Ideologies*, 22(1), 1–11.
- Gehler, M. (2002). *Der Lange Weg nach Europa*. Innsbruck: StudienVerlag.
- Greiner, G. (2015). *Europäisiert und Modern: Wahrnehmungen Der "Neuen Türkei" in Europa-Bewegungen Der Zwischenkriegszeit*. Themenportal Europäische Geschichte. Retrieved from <https://www.europa.clio-online.de/essay/id/artikel-3792>
- Gumplowicz, L. (1879). *Das Recht der Nationalitäten und Sprachen in Österreich-Ungarn*. Innsbruck: Wagner.
- Gusejnova, D. (2013). Adel als Berufung. Adlige Schriftsteller im deutschsprachigen Europadiskurs, 1919-1925. In E. Conze, W. Meteling, J. Schuster & J. Strobel (Eds.). *Aristokratismus und Moderne. Adel als politisches und Kulturelles Konzept, 1890-1945* (pp. 252-281). Cologne, Weimar, Vienna: Böhlau.
- Gusejnova, D. (2016). *European Elites and ideas of Empire, 1917-57*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Halfeld, A. (1928). Das amerikanische Wirtschaftsproblem und Europa. *Europäische Revue*, 4(1), 391–397.
- Hansen, P. & Jonsson, S. (2014). *Eurafrica: The untold history of European integration and colonialism*. London: Bloomsbury Publishing.
- Heffernan, M. J. (1998). *Meaning of Europe: Geography and geopolitics*. London & New York: Oxford University Press.
- Hugo, V. (1849). *United States of Europe*. Paris Peace Congress.
- Judson, P. (2016). *The Habsburg Empire: A new history*. Cambridge, Mass & London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Kajima, M. (1971). *Coudenhove-Kalergi; Le Pionnier de l'Europe unie*. Lausanne: Centre de recherches européennes.
- Kjellén, R. (1917). *Studien zur Weltkrise*. Munich: H. Bruckmann.
- Kjellén, R., Haushofer, K., Hassinger, H., Maull, O., & Obst, E. (1930). *Die Grossmächte vor und nach dem Weltkrieg*. Leipzig und Berlin: B.G. Teubner.
- Koselleck, R. (2006). Crisis. *Journal of the History of Ideas*, 67(2), 357–400.
- Kunz, J. L. (1948). Pan Europe, The Marshall Plan countries and the Western European Union. *The American Journal of International Law*, 42(4), 868–877.
- La Rochelle, P. D. (1931). *L'Europe contre les patries*. Paris: Stock.
- Lipgens, W. (1982). *A history of European integration 1945–1947: The formation of the European Unity movement*. Oxford: Clarendon Press.
- Los Angeles Times. (December, 3, 1925). *Seek United States of Europe: Advocates Plan Congress in Vienna*.
- Majer, M. & Höhne, W. (2014). *Europäische Einigungsbestrebungen vom Mittelalter bis zur Gründung der Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft (EWG) 1957* (Juris fontes 3). Karlsruhe, Baden: KIT Scientific Publishing.
- Marrus, M. (1985). *The unwanted: European refugees in the twentieth century*. New York: Oxford University Press.
- Maximos, D. (1934). Griechisch-Türkische Freundschaft. *PanEuropa*, 111–112.
- Müller, G. (2005). *Europäische Gesellschaftsbeziehungen nach dem Ersten Weltkrieg das Deutsch-*

- Französische Studienkomitee und der Europäische Kulturbund*. Munich: Oldenbourg.
- Müller, M. (1999). In cerca dell'Europa: realtà e rappresentazioni di un continente. *Contemporanea*, 1, 81–87.
- New York Times. (December 22, 1942). *European Union is favored. count Coudenhove-Kalergi replies to some objections to his plan*.
- Nietzsche, F. (2002). *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future* (R.-P. Hostmann & J. Norman, Eds.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Papadaki, M. (2012). The “Government Intellectuals”: Nicolas Politis – An intellectual portrait. *The European Journal of International Law*, 23(1), 221–231.
- Parmar, I. (2002). Anglo-American elites in the interwar years: Idealism and power in the intellectual roots of Chatham House and the Council on foreign relations. *International Relations*, 16(1), 53–75.
- Paul, I. U. (2003). Konservative Milieus und die Europäische Revue (1925 - 1944). In M. Grunewald, U. Puschner, & H. M. Bock (Eds.), *Le milieu intellectuel conservateur en Allemagne, sa presse et ses réseaux (1890-1960)*. Bern: P. Lang.
- Plattner, M. (2010). Populism, pluralism, and liberal democracy. *Journal of Democracy*, 21(1), 81–92.
- Politis, J. (1946). *L'avenir de l'Europe*. Baconnière.
- Popovici, A. (1906). *Die Vereinigten Staaten von Groß-Österreich. Politische Studien zur Lösung der nationalen Fragen und staatsrechtlichen Krisen in Österreich-Ungarn*. Leipzig: B. Elisch,
- Popovici, A. (1918). *La Question Romaine en Transylvanie et en Hongrie*. Lausanne & Paris: Payot.
- Porter, B. (2002). Lord Davies, E.H. Carr and the spirit ironic: A comedy of errors. *International Relations*, 16(1), 77–97.
- Pugh, M. (2002). Policing the world: Lord Davies and the quest for order in the 1930s. *International Relations*, 16(1), 97–115. <https://doi.org/10.1177/0047117802016001007>
- Qvortrup, M. (2015). A brief history of self-determination referendums before 1920. *Ethnopolitics*, 14(5), 547–554.
- Reytier, M.-E. (2004). Die Fürsten zu Löwenstein an der Spitze der deutschen Katholikentage. Aufstieg und Untergang einer Dynastie (1868-1968). In G. Schulz & M. Denzel (Eds.). *Deutscher Adel im 19. und 20. Jahrhundert, Büdinger Forschungen zur Sozialgeschichte 2002 und 2003*. St. Katharinen: Scripta Mercaturae.
- Rich, P. (2002). Reinventing peace: David Davies, Alfred Zimmern and liberal internationalism in interwar Britain. *International Relations*, 16(1), 117–133. [10.1177/0047117802016001008](https://doi.org/10.1177/0047117802016001008)
- Richard, A.-I. (2012). Competition and complementarity: Civil society networks and the question of decentralizing the league of nations. *Journal of Global History*, 7(2), 233–256.
- Richard, A.-I. (2014). In search of a suitable Europe: Paneuropa and the Netherlands in the interwar period. In C. Reijnen & M. Rensen (Eds.). *European studies: An interdisciplinary series in European culture, history and politics* (pp. 247–269). Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Roland, I. (1933). *Wiederauftreten Ida Rolands in Wien*. Neue Freie Presse.
- Saint-Pierre, A. (1714). *A project for settling an everlasting peace in Europe*. First proposed by Henry IV of France, and approved by Queen Elizabeth, and most of the then Princes of Europe, and now discussed at large, and made particable by the Abbot St. Pierre, of the French Academy. London: J. Watts.

- Schmitt, C. (1929). Die europäische Kultur im Zwischenstadium der Neutralisierung. *Europäische Revue*, viii, 517–530.
- Seed, H. W. (1928). Pax Americana. *Europäische Revue*, 4(1), 100–107.
- Shevtsova, L. (2015). Forward to the Past in Russia. *Journal of Democracy*, 26(2), 22–36.
- Shore, C. (2000). *Building Europe. The cultural policies of European integration*. London: Routledge.
- Sismondi, J. C. L. (1839). *Etudes sur les Constitutions des peuples libres*. Bruxelles: Société Typographique Belge.
- Spencer, H. (1904). *The Spectator* (No. 3943).
- Stråth, B. (Ed.) (2010). *Europe and the Other and Europe as the Other* (4. Print, Series Multiple Europes 10). Bruxelles: Lang.
- The Pan-European Outlook. (1931, September). *International Affairs (Royal Institute of International Affairs 1931-1939)*, 10(5), 638–651.
- Thorsten, B.-B. (2007). European Transfigurations—Eurafrica and Eurasia: Coudenhove and Trubetzkoy revisited. *The European Legacy*, 12(5), 565–575.
- Time Magazine. (1945, March 26). *One Europe*.
- Toynbee, A. (1931). Historical parallels to current international problems. *International Affairs (Royal Institute of International Affairs 1931-1939)*, 10(4), 477–492.
- Wehberg, H. (1927). Das Recht auf den Namen Paneuropa. *Friedenswarte*, 102–103.
- Woolf, S. (2003). Europe and its historians. *Contemporary European History*, 12(3), 323–337.
- Wright, C. (1927). Pan-Europe, Richard N. Coudenhove-Kalergi. *Political Science Quarterly*, 42(4), 633–636.
- Ziegerhofer-Pretenthaler, A. (2004). *Botschafter Europas: Richard Nikolaus Coudenhove-Kalergi und die Paneuropa-Bewegung in den zwanziger und reissiger Jahren*. Vienna: Böhlau.



RESEARCH ARTICLE

## The European Intellectual Origins of the Alt-Right\*

Daniel Steinmetz-Jenkins \*\*

### Abstract

This article places the intellectual inspirations behind the white nationalism of the Alt-Right in a Transatlantic context. It does so by first focusing on the late 1960s and the rise of New Right Movements throughout Europe that sprang up as a response to the New Left, which involved a hatred of liberal internationalism and multiculturalism, a thorough critique of global capitalism, and, in one way or another, promoted an identitarian form of race-based politics. The pivotal New Right figure here is Alain de Benoist whose key ideas this paper will summarize. The paper then shows how Benoist's thought made its way into United States by the 1990s. I will conclude by unpacking a strange argument that it was in fact cultural Marxists, and specifically European émigré thinkers fleeing the Nazis, who provided a model for how the alt-Right could pursue a cultural revolution that would overthrow liberal understandings of race and identity

### Keywords

European • Intellectual origins • Alt-right • Radical thought • Civilization

\* This paper is based on a talk I gave at Reed College on September 28, 2017. Many thanks to Professor Benjamin Lazier for the invitation and to the Office for Institutional Diversity for funding the event.

\*\* **Correspondence to:** Daniel Jenkins (Prof.), Yale Jackson Institute for Global Affairs, PO Box 208359 New Haven, CT 06520-8359 US. Email: [daniel.steinmetzjenki@yale.edu](mailto:daniel.steinmetzjenki@yale.edu)

**To cite this article:** Jenkins, D. (2018). The European intellectual origins of the Alt-Right. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 38, 255-266. <https://doi.org/10.26650/SJ.2018.38.2.0025>

## Introduction

On September 27, 2018, Robert Bowers, a 46-year-old man, opened fire on a Pittsburgh synagogue and killed 11 people. In the runup to the shooting Bowers regularly posted anti-Semitic remarks on Gab, a social media website of the Far Right (Amend, 2018). Before he went on his murder spree, Bowers last post stated, “HIAS (Hebrew Immigrant Aid Society) likes to bring invaders in that kill our people. I can’t sit by and watch my people get slaughtered” (Amend, 2018). Reports on Bowers’s Gab account have found that his attack on the Tree of Life Synagogue in Pittsburgh, which supported HIAS, an institution that welcomes the poor and the homeless, and provides aid to immigrants and refugees, was motivated by an anti-Semitic conspiracy called “white genocide.” According to one recent report conducted after the killings,

White genocide holds that forces — principally Jewish, often coded as “globalist” — are pursuing policies seeking to destroy the “white race” in their “traditional homelands” like Europe and the United States through the deliberate importation of non-white people. This is what the torch-bearing white supremacists who marched on the campus of the University of Virginia meant when they chanted “Jews will not replace us (Amend, 2018).

The idea that Jews are trying to destroy the “white race” through immigration is the very same idea that was shouted from the mouths of neo-Nazis in Charlottesville, Virginia, in 2017 as they chanted, “Jews will not replace us” (Williams, 2017). As blatantly racist as all this is, there is one thing that stands out about the last line of Robert Bowers final post on Gab: “Screw your optics, I’m going in”. The meaning of “optics” here, according to the same report cited above, involves a strategy within the Alt-Right community as to how to best pursue their mission to save white civilization given the blunders of the Neo-Nazi rally in Charlottesville. As the same report cited above explains:

[Bowers] reference to optics — meaning how best to market the white nationalist message to gain recruits and ultimately political power — reflects a familiarity with the current debate within the movement, which is accessible to anyone on Gab. “The optics debate” was a defining argument within alt-right circles, both online and off, as leaders and groups cracked under the pressure of public scrutiny and legal trouble following the deadly Unite the Right riot in Charlottesville, Virginia in August 2017 (Amend, 2018).

One way the Alt-Right has gone about this is to instead promote the notion that western civilization is experiencing a crisis of cultural and political identity, a claim which they believe can bypass charges of racism or anti-Semitism, even though these two things are, in fact, the essential concern. Bowers disagreed with this “optics” strategy, since his fear of the migrant caravan convinced him that the country was on the verge of being invaded, and, as such, action had to be taken immediately (Sommerlad, 2018). But what are the origins of how the Alt-Right came to the realization that they could effectively use the discourse of civilization as a code word for white identarian politics, and, as such, slip their racism in through the back door?



The best place to look for answers is at the thought leaders of the Alt-Right who are most responsible for promoting the idea that their civilization is under attack. A growing number of rightwing intellectuals, from Richard Spencer in the United States, to Alexander Dugin in Russia, have acknowledged the significant influence the so-called, French Nouvelle Droite, has played in influencing their thinking about collective identities and cultural hegemony (Buet & Feder, 2017; Dugin, 2012). The French New Right emerged in the late 1960s, and is often seen as a “rightwing”, “fascist” or “racist” reaction to the student and workers protest movement of May 1968 (Bar-On, 2011). It reached its pinnacle of influence during the late 1970s in France, at the very moment Marxism intellectually waned there and the world stood on the precipice of a neoliberal revolution.

Although the French New Right’s status diminished in France during the 1980s, some of the movements key ideas made inroads outside of the country through various academic journals and think tanks starting in the 1990s. Those today claiming to be influenced by it, such as Spencer, Dugin, etc., were exposed to French New Right thinking about collective identity, cultural hegemony, etc., in this specific context. Scholars and journalists, in search for the intellectual origins of Trumpism, Bannonism, the so called, “dark web”, and more generally the alt-Right, are just beginning to turn their attention to the influence the French New Right has had on the other side of the Atlantic and beyond (Williams, 2017).

A major aim of this article is to place the intellectual inspirations behind the white nationalism of the Alt-Right in a Transatlantic context. By making this move the article does not at all deny the deep homegrown roots of American racist thought. Nor will the article make arguments like the historians Timothy Snyder or Richard Steigmann-Gall which traces Trumpism back to European fascist movements of the 1930s (Steigmann-Gall, 2017; Snyder, 2017). Instead the paper takes a different tack by first focusing on the late 1960s and the rise of New Right Movements throughout Europe that sprang up as a response to the New Left, which involved a hatred of liberal internationalism and multiculturalism, a thorough critique of global capitalism, and, in one way or another, promoted an identitarian form of race-based politics. There is no doubt that the New Right movement that I will describe has been influenced by a reactionary canon of thinkers associated with interwar thought, such as with the writings of Carl Schmitt, Ernst Junger, Julius Evola and others (Gilbert, 2018; Müller, 2003; Steinmetz-Jenkins, 2014). But this paper will focus less on these thinkers, and more on one from France who is still alive, and whose thought has provided major ideological inspiration for the so-called Alt-Right, namely: Alain de Benoist.

It then discusses why so called Russian traditionalism has proven to be such an influential model for certain nationalist thinkers like Steve Bannon. Here I will

discuss the so called Eurasian traditionalism of Dugin, who fits squarely into the trajectory of the New Right movements of 1960s and is specifically influenced by Benoist. I then will show how some of these ideas made their way into the United States in the 1990s. I will conclude by unpacking a strange argument that it was in fact cultural Marxists, and specifically European émigré thinkers fleeing the Nazis, who provided a model for how the alt-Right could pursue a cultural revolution that would overthrow liberal understandings of race and identity.

### French New Right

A significant argument can be made that a major source of intellectual inspiration for the Alt-Right comes from France. At the *Counter-Current* publishing website, which describes itself as the home of the North American New Right, Greg Johnson, one of the leading Alt-Right thinkers, has proclaimed: “We do not have any thinkers of the caliber of Alain de Benoist, Guillaume Faye, and many others. We are deeply indebted to the decades of work they have done” (Johnson 2012). A similar sentiment can be found at the publishing house Arktos, which since it was founded in 2009, has become by far biggest publisher of traditionalist, nationalist, identitarian and, overall, alt-right literature in the world. According to its founder, Daniel Friberg, Arktos first task “was to acquire the rights to the most important books by Guillaume Faye and Alain de Benoist right from the start, effectively monopolizing the most important New Right works shortly after founding the company” (Friberg, 2017).

Who is Alain de Benoist and why is his work viewed as crucial to American Alt-Right thought?<sup>1</sup> To begin with, scholars are most familiar with seeing May 1968 in France through the prism of a student protest and workers movement, and more generally the emergence of the New Left. But one can also view it as giving birth to a reactionary New Right. As a consequence of the May Events, a group of young extreme right-wing journalists, philosophers and intellectuals, marked by lingering sympathies for pro-Nazi Vichy and French Algeria, came together to establish a research group called, the Research and Study Group for European Civilization (Groupement de recherche et d'études pour la civilisation européenne, also known as G.R.E.C.E), which, in effect, became the think tank of the French New Right.

Its leader was 25-year-old Alain de Benoit, a public commentator and philosopher, who had a talent for social networking. Benoit believed that May 68 revealed something fundamental about how the Right could regain power in a country now dominated by the liberal-Left (hence the reason for why some on the Left today claim that the Right the Right is using and corrupting its political tactics). What the May events for him revealed is that the Right should pursue a plan of action

---

1 For the purposes of this article I have limited this section to an explanation only of de Benoist thought. For that of Guillaume Faye see the excellent essay by Williams (2017).

neither through a political party nor through terrorism. Instead May 1968 was a success, he argued, because liberal and leftist elites were able to capture the levers of cultural power in civil society. Tamir Bar-On, one of the few scholars who has written considerably about the French New Right in English, says about Benoit's views: "‘cultural hegemony’, in civil society, namely control of dominant values, attitudes, and ways of seeing and being, promised long-term, durable power. Capture the hearts and minds of the masses, as well as of key elites, and liberal democracy would fall, reasoned Benoit" (Bar-On, 2011, p. 204).

This constitutes the supposed Gramscian bases of Benoit's thought, which has proven to be so influential for the Alt-Right, specifically in its attempt to challenge the mainstream by establishing an alternative form of cultural and political hegemony (Williams 2017). And what made the *Nouvelle Droite* "new", in this regard, concerned its attempt to jettison the obsolete language associated with 1930s fascist movements in the hope of making right-wing politics respectable again. To avoid charges of racism or fascism, Benoit by the 1980s started to argue that no culture or civilization was superior to any other. In other words, as Bar-On observes,

Benoit reinterpreted the 'right to difference' in a transnational or pan-national European framework in order to promote a 'multiculturalism of the right', aimed at publicly recognizing differences in order to preserve the 'authentic' regions of Europe against the onslaught of non-European immigrants (Bar-On, 2011, p. 208).

Notice the move away from a race-based nation-state approach to a European civilizational model justified by appealing to the uniqueness of European culture. It is very easy to go from here to something like Renaud Camus's 2012 book *La Grande remplacement*, which sees Europe on the verge of becoming Euro-Arabia. "The idea", Camus, who is admired around the world by the global Alt-Right, says "is very simple":

You have one people, and in the space of a generation you have a different people. Individuals, yes, can join a people, integrate with it, assimilate to it. . . . But peoples, civilizations, religions—and especially when these religions are themselves civilizations, types of society, almost States—cannot and cannot even want to . . . blend into other peoples, other civilizations (as cited in Williams, 2017).

And this is exactly the move that the Front Nationale under Marine Le Pen regularly makes when justifying its anti-immigration policies. We are not racist, so the argument goes, but want to preserve our French cultural values (Ravid, 2017). It is the same type of argument Richard Spencer and Greg Johnson make when marching to defend the white race against immigrants and the homogenizing liberal values they say threaten it (Johnson, 2017; McEvers & Spencer, 2016).

As an intellectual movement, the French New Right reached its peak in the late 1970s as a consequence of Benoit being invited to write columns for *Le Figaro Magazine* and

also due to the publication of his major tome in 1978, *Vu de Droite*, which won France's highest literary prize from the Académie française. That Benoit was awarded such a prize led to public outcry and specifically charges that fascist thought was experiencing a revival in France (Bar-On, 2015). Roughly a decade later the Nouvelle Droite had been entirely discredited as a fascist outfit in France, although there are signs that some of its main thinkers are returning to the spotlight there.<sup>2</sup>

Leaving this aside, at the very time that Benoit's influence was declining in France it was achieving success outside of it. His ideas began to be circulated in the United States in the 1990s via *Telos*, a journal founded in the late 1960s, which during its early run touted a social democratic bent.<sup>3</sup> After the demise of the Soviet Union, the journal allowed a new group of writers to publish in its pages that shared *Telos*'s antipathy towards liberalism. In doing so the journal opened the door to New Right thinking, which provided Benoit with a platform for disseminating his ideas in the United States (Benoist, 1992, 1998, 2004) It was at this same time that *Telos* went out of its way to promote the writing of Carl Schmitt in the United States.<sup>4</sup> Indeed, in a recent article titled, "From New Class Critique to White Nationalism: *Telos*, the Alt Right, and the Origins of Trumpism" Joseph Lowndes, a political scientist at the University of Oregon, has made the argument that *Telos* brought the French New Right and the fledging Alt-right in contact, for shaping the latter's regionalism, anti-immigration, and, most of all, ethnonationalistic viewpoints (Lowndes, 2017). And as Dana Kennedy's recent *Daily Beast* article has pointed out: "references to Benoit pop up regularly in the alt-right and pro-Donald Trump forums on *Reddit* and *Achan*" (Kennedy, 2016) and Richard Spencer regularly acknowledges the influence Benoit has had on his thought. In this sense Benoit's work has come to act as a medium between 'two rights' and thus embodies what Andrea Mammone has described as a transnational cross-fertilization of ideological and political transfer and networks between different neo-fascist groups: "neo-fascism acts as a transnational phenomenon with a commonality of behavior and an analogous political philosophy and discourse" (Mammone, 2008, p. 2014).

### **Russian Traditionalism**

Evan despite Steve Bannon being removed from the Trump administration, there remains a curiosity for many concerning the rather strange ideas informing

---

2 Some of the intellectual descendants of Raymond Aron appear to have recently entered into a conversation with Benoit. See, for instance: Hamburger, J., & Steinmetz-Jenkins, D. (2018). 1968-2018: Vie et mort du néoconservatisme. *Libération*. Retrieved from [http://www.liberation.fr/debats/2018/04/26/1968-2018-vie-et-mortdu-neoconservatisme\\_1646114](http://www.liberation.fr/debats/2018/04/26/1968-2018-vie-et-mortdu-neoconservatisme_1646114)

3 The website of the journal can be found here: <http://journal.telospress.com>

4 See in particular, the special issue of *Telos* entirely devoted to him: Carl Schmitt: "Enemy or Foe," *Telos* No. 22 (Summer 1987).

his political outlook. Perhaps he is nothing more than an eclectic reader versed in various schools of reactionary thought. But one talk that he gave before a group at the Vatican in 2014 does show him to be very much up to speed on the intellectual trends of Alt-Right thought (Bannon, 2016). There are good reasons to think that this talk is connected to French New Right thought. Bannon in his Vatican talk suggests that in some sense Russia, and specifically what he describes as the Russian traditionalism of Putin, provides a model for how to oppose the secular, liberal culture of the decadent West. In his telling, the greatest mistake the baby boomers made was to reject the traditional “Judeo-Christian” values of their parents. He considers this a historical crime, because it was Judeo-Christian values that enabled Western Europe and the United States to defeat European fascism, and, subsequently, to create an “enlightened capitalism” that made America great for decades after World War II (Bannon, 2016).

Bannon insists that without Judeo-Christianity, the culture war cannot be won, enlightened capitalism cannot function, and “Islamic fascism” cannot be defeated. Here is where Bannon invokes the “Russian traditionalism” of Putin. But it is important to recognize the reasons for why he does so. Bannon’s Vatican talk makes it clear that Putin is “playing very strongly to US social conservatives concerning his message about more traditional values” (Bannon, 2016). As a recent *Atlantic* essay convincingly argues, upon his return to office in 2012, Putin realized that “large patches of the West despised feminism and the gay-rights movement” (Foer, 2017). Seizing the opportunity, he transformed himself into the “New World Leader of Conservatism” whose traditionalism would offer an alternative to the libertine and decadent West that had long shunned him.

Bannon seems to underestimate the complexity of Putin’s engagement with the West and yet at the same time he is aware of the significant incommensurability between Judeo-Christian traditionalism and Russian traditionalism. Bannon’s Vatican talk, for instance, points out the differences between Judeo-Christian traditionalism and the traditionalism of Alexander Dugin, who he credits as being the intellectual mastermind of the traditionalist movement in Russia (Bannon, 2016). Dugin is often viewed as one of the most important proponents of Russian expansionism, ultra-nationalism and Eurasianism: a European-Asian alliance against the neoliberal United States. Dugin is close to the National Bolshevik Party and Eurasia Movement, which is said to have inspired the traditionalism of Putin (Clover, 2016). Interestingly, Alain de Benoist and Dugin entered contact in the early 1990s, which led Dugin to create a Russian New Right journal modeled on that of the French New Right’s publications (Umland, 2010). Here we see one major difference between someone like Bannon and elements of the European New Right. Christianity and capitalism are seen positively by him, whereas many French New Right thinkers have proved hostile to Christianity in favor of paganism.

### Cultural Marxism and Revolution

If the Alt-Right believes that its political agenda demands capturing the levers of cultural power in civil society, how do they go about explaining how American liberals managed to do the same thing for so long? Strangely Anders Breivik, the mastermind behind the atrocious 2011 terrorist attacks in Oslo, offers an answer that is now supported by several Alt-Right thinkers. In his massive 1500-page English language track, Breivik oddly provides a review of the historian Martin Jay's famous book, "The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School." He makes the following judgement about the book:

Just what is "Political Correctness?" Political Correctness is in fact cultural Marxism (Cultural Communism) – Marxism translated from economic into cultural terms. The effort to translate Marxism from economics into culture did not begin with the student rebellion of the 1960s. It goes back at least to the 1920s and the writings of the Italian Communist Antonio Gramsci. In 1923, in Germany, a group of Marxists founded an institute devoted to making the transition, the Institute of Social Research (later known as the Frankfurt School). One of its founders, Georg Lukács, stated its purpose as answering the question, "Who shall save us from Western Civilization?" The Frankfurt School gained profound influence in European and American universities after many of its leading lights fled and spread all over Europe and even to the United States in the 1930s to escape National Socialism in Germany. In Western Europe, it gained influence in universities from 1945 (Breivik, 2011).

Breivik is drawing on a line of thought that seems very similar to the Gramscianism of the French New Right. Since Marxists failed to win either through the ballot box or through revolution, they must take their fight to the level of cultural to influence the latter two. Breivik is seemingly relying on the arguments of Lyndon Larouche and William Lind who have done more than anyone else to promote the idea of "cultural Marxism," a conspiracy theory concerning the origins of political correctness, which Lind alleges was launched, nearly a century ago by Jewish Marxist intellectuals from the "Frankfurt School" (Lind, 2004).

According to a recent *Vice* article by Scott Oliver titled, "Unwrapping the 'Cultural Marxism' Nonsense the Alt-Right Loves" this conspiracy theory has been warmly received by the Alt-Right, and quite naturally dovetails with it project of a cultural revolution. "It has been rolled out everywhere from the *Daily Mail* (whose editor accuses the BBC of cultural Marxism) to the neo-Nazi Daily Stormer, from Milo fans to meninists, becoming a staple of permanently livid YouTube ranters" (Oliver, 2017). For his part Martin Jay has had to constantly defend his book from conspiracy theorists and alt-right enthusiasts who see it as a manual for the intellectual origins of PC culture (Jay, 2010). There is a new book by Robert Zwarg, which makes clear that the idea of cultural Marxism was indeed promoted by Frankfurt School devotees in the 1970's (Zwarg, 2017). But whether they had any real influence on the dissemination of political correctness would be difficult to determine, and moreover

what they advocated was very different from the mishmash of offenses imagined by the purveyors of the new scapegoating ideology.

The bottom line is that the whole affair speaks to the Alt-Right's willingness to draw from Leftist thought for the purpose of a cultural right-wing revolution. Their goal is to seize the cultural apparatus of society and to proclaim liberalism, feminism, etc., to be nothing more than fake news produced by Davos elites who do not represent real Americans. In turn, they hope to form a new civilization by way of establishing a form of cultural and social hegemony, whatever this might entail.

### **Conclusion: Trump and the Discourse of Western Civilization: Is it Alt-Right?**

On July 6, 2017, Donald Trump delivered a speech in Warsaw in which he proclaimed that Western Civilization was under attack. "The fundamental question of our time is whether the West has the will to survive... Do we have the confidence in our values to defend them at any cost? Do we have enough respect for our citizens to protect our borders? Do we have the desire and the courage to preserve our civilization in the face of those who would subvert and destroy it? (Trump, 2017) In his talk Trump referred 10 times to "the West" and five times to "our civilization". Many commentators, such as Sarah Wildman of *Vox* and Peter Beinart of *The Atlantic*, believed that this was a dog-whistle speech for the Far Right, especially since it was given in Poland, a country whose government is being accused by certain UN rights experts of disseminating the "myth" of a "homogenous" Polish culture (Beinart, 2018; Wildman, 2018; UN News).

Some commentators resisted this accusation. *Washington Post* columnist Marc A. Thiessen suggested that the speech had nothing to do with the Alt-Right and that many US presidents, such as Henry Truman, John F Kennedy and Bill Clinton also appealed to Western Civilization in a manner like Trump (Thiessen, 2017). What was this manner? The form of "Western civilization" Trump referenced, argued Thiessen, "is founded on ideas that transcend race and religion... "Western" values are universal values" (Thiessen, 2017). By this, Thiessen claims, Trump means human rights, democracy, and the values of the Enlightenment.

Even if we grant that a version of Western civilization can be appealed to that promotes these ideas, Thiessen's argument not only ignores the myriad examples to the contrary, but also the glaring facts about the person who wrote Trump's speech. Its author is Trump's senior advisor Stephen Miller who is the architect of the travel ban and the controversial policy of separating migrant families. Miller has ties to the Alt-Right (Hildreth, 2018). He and Richard Spencer were both students at Duke University in the mid-2000s, and according to Spencer he became a mentor to Miller (Cohen, 2017). As Spencer put it in an interview,

I knew [Miller] very well when I was at Duke. But I am kind of glad no one's talked about this, because I don't want to harm Trump, But I do think that Stephen probably would've ended up exactly more or less where he is today whether he had met me or not. He is his own man . . . He is a strong American nationalist, you could say. Certainly not a white nationalist, but he is an American nationalist and a civic nationalist or a public nationalist . . . He was going on Fox News even as an undergraduate—really remarkable (as cited in Cohen, 2017).

During Trump's Presidential campaign Miller was forced to deal with his relationship with Spencer, which he quickly disavowed despite significant evidence to the contrary (Harkinson, 2016). All of this is to say that the Alt-Right racial origins of today's crisis of civilization discourse has potentially influenced a leading senior advisor of the Trump administration, who is promoting a hardline form of nationalism. For some this nationalism signifies mere American or civic nationalism, but for others it is code or "optics" for western civilization being under attack by non-white invaders. When this latter group hears the discourse of civilization, they very well be influenced by a strain of reactionary thought that has deep intellectual origins in France.

### References

- Amend, A. (2018). *Analyzing a terrorist's social media manifesto: The Pittsburgh synagogue shooter's posts on Gab*. Southern Poverty Law Center. Retrieved from [https://www.splcenter.org/hatewatch/2018/10/28/analyzing-terrorists-social-media-manifesto-pittsburgh-synagogue-shooters-posts-gab?fbclid=IwAR1X5OVAjNj7v0ktp46Kwm6SGhKP5naLEKmhFyKblMcK0F4\\_fEPjKSqhoVg](https://www.splcenter.org/hatewatch/2018/10/28/analyzing-terrorists-social-media-manifesto-pittsburgh-synagogue-shooters-posts-gab?fbclid=IwAR1X5OVAjNj7v0ktp46Kwm6SGhKP5naLEKmhFyKblMcK0F4_fEPjKSqhoVg)
- Bannon, S. (2016). This is how Steve Bannon sees the entire world. *Buzzfeed*. Retrieved from <https://www.buzzfeednews.com/article/lesterfeder/this-is-how-steve-bannon-sees-the-entire-world>
- Bar-On, T. (2011). Transnationalism and the French Nouvelle Droite. *Patterns of Prejudice*, 45(3), 199–223.
- Beinart, P. (2017). The racial and religious paranoia of Trump's Warsaw speech. *The Atlantic*. Retrieved from <https://www.theatlantic.com/international/archive/2017/07/trump-speech-poland/532866/>
- Benoist, A. (1992). Tradition. *Telos*, 94, 82–88.
- Benoist, A. (1998). Hayek: A critique. *Telos*, 110, 74–104.
- Benoist, A. (2004). On identity. *Telos*, 128, 9–64.
- Breivik, A. (2011). *Introduction: What is political correctness?* (Breivik Manifesto 2083). Retrieved from <https://sites.google.com/site/breivikmanifesto/2083/introduction/04>
- Buet, P., & Feder, J. L. (2017). The man who gave white nationalism a new life. *BuzzFeed*. Retrieved from [https://www.buzzfeed.com/lesterfeder/the-man-who-gave-white-nationalism-a-new-life?utm\\_term=.ljReLpLpv-.gsdQBmBm7](https://www.buzzfeed.com/lesterfeder/the-man-who-gave-white-nationalism-a-new-life?utm_term=.ljReLpLpv-.gsdQBmBm7)
- Camus, R. (2012). *Le grand remplacement*. Neuilly-sur-Seine: Editions David Reinharc.
- Clover, C. (2016). The unlikely origins of Russia's manifest destiny. *Foreign Policy*. Retrieved from <https://foreignpolicy.com/2016/07/27/geopolitics-russia-mackinder-eurasia-heartland-dugin-ukraine-eurasianism-manifest-destiny-putin/>



- Cohen, W. D. (2017). How Stephen Miller rode white rage from Duke's Campus to Trump's west wing. *Vanity Fair*. Retrieved from <https://www.vanityfair.com/news/2017/05/stephen-miller-duke-donald-trump>
- Dugin, A. (2012). Interview with Alexander Dugin. *Counter-Currents*. Retrieved from <https://www.counter-currents.com/2012/07/interview-with-alexander-dugin/>
- Foer, F. (2017). It's Putin's world. *The Atlantic*. Retrieved from <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2017/03/its-putins-world/513848/>
- Friberg, D. (2017). The birth of Arktos and its role in the Alt-Right. *Alt-Right: Reclaiming Our Heritage*. Retrieved from <https://vikupbitauto.ru/2017/05/31/the-birth-of-arktos-and-its-role-in-the-alt-right/>
- Gilbert, A. (2018). The far-right book every Russian general reads. *The Daily Beast*. Retrieved from <https://www.thedailybeast.com/the-far-right-book-every-russian-general-reads>
- Hamburger, J., & Steinmetz-Jenkins, D. (2018). 1968-2018: Vie et mort du néoconservatisme. *Libération*. Retrieved from [http://www.liberation.fr/debats/2018/04/26/1968-2018-vie-et-mort-du-neoconservatisme\\_1646114](http://www.liberation.fr/debats/2018/04/26/1968-2018-vie-et-mort-du-neoconservatisme_1646114)
- Harkinson, J. (2016). Trump's newest senior adviser seen as a white nationalist ally. *Mother Jones*. Retrieved from <https://www.motherjones.com/politics/2016/12/trumps-newest-senior-adviser-seen-ally-white-nationalists/>
- Hildreth, M. (2018). Is Stephen Miller a white nationalist? *America's Voice*. Retrieved from <https://americasvoice.org/blog/stephen-miller-white-nationalist/>
- Jay, M. (2010). Dialectic of counter-enlightenment: The Frankfurt School as scapegoat of the Lunatic Fringe. *Salmagundi*, 168-169, 30-40.
- Johnson, G. (2012). New right versus old right. *Counter-Current*. Retrieved from <https://www.counter-currents.com/2012/05/new-right-vs-old-right/>
- Johnson, G. (2017). Postmodernism versus identity. *Counter-Current*. Retrieved from <https://www.counter-currents.com/2017/08/postmodernism-vs-identity-2/>
- Kennedy, D. (2016). The French ideologue who inspired the Alt-Right. *Daily Beast*. Retrieved from <https://www.thedailybeast.com/the-french-ideologues-who-inspired-the-alt-right>
- Lind, W. (Ed.). (2004). *Political correctness: A short history of an ideology*. Retrieved from [http://www.nationalists.org/pdf/political\\_correctness\\_a\\_short\\_history\\_of\\_an\\_ideology.pdf](http://www.nationalists.org/pdf/political_correctness_a_short_history_of_an_ideology.pdf)
- Lowndes, J. (2017). From new class critique to white nationalism: Telos, the Alt Right, and the origins of Trumpism. *Konturen*. Retrieved from <http://journals.oregondigital.org/index.php/konturen/article/view/3977/3755>
- Mammone, A. (2008). The transnational reaction to 1968: Neo-fascist fronts and political cultures in France and Italy. *Contemporary European History*, 17(2), 213-236.
- McEvers, K., & Spencer, R. (2016). "We're not going away": Alt-Right leader on voice in Trump administration. Retrieved from <https://www.npr.org/2016/11/17/502476139/were-not-going-away-alt-right-leader-on-voice-in-trump-administration>
- Müller, J. W. (2003). *A dangerous mind: Carl Schmitt in Post-War European thought*. New Haven & London: Yale University Press.
- Oliver, S. (2017). Unwrapping the 'Cultural Marxism' nonsense the Alt-Right loves. *Vice*. Retrieved from [https://www.vice.com/en\\_us/article/78mny/unwrapping-the-conspiracy-theory-that-drives-the-alt-right](https://www.vice.com/en_us/article/78mny/unwrapping-the-conspiracy-theory-that-drives-the-alt-right)

- Ravid, B. (2017). We just want to preserve our identity - like Israel and Trump, 'Le Pen party official tells Haaretz. *Haaretz*. Retrieved from <https://www.haaretz.com/israel-news/.premium-le-pen-party-official-we-just-want-to-preserve-our-identity-like-israel-and-trump-1.5491481>
- Sildman, S. (2017). *Trump's speech in Poland sounded like an Alt-Right manifesto*. Retrieved from <https://www.vox.com/world/2017/7/6/15927590/trump-alt-right-poland-defend-west-civilization-g20>
- Snyder, T. (2017). *On tyranny: Twenty lessons from the twentieth century*. Danvers, Massachusetts: Tim Duggan Books.
- Sommerlad, J. (2018). What is the migrant caravan and why is it dominating the US midterm elections? *Independent*. Retrieved from <https://www.independent.co.uk/news/world/americas/us-politics/migrant-caravan-what-is-mexico-trump-where-today-map-border-midterm-elections-a8608236.html>
- Steigmann-Gall, T. (2017). Star-spangled fascism: American interwar political extremism in comparative perspective. *Social History*, 42(1), 94–119.
- Steinmetz-Jenkins, D. (2014). Between two rights: Julien Freund and the origins of political realism in France. *Patterns of Prejudice*, 48(3), 248–264.
- Thiessen, M. (2017). Trump's defense of Western civilization is not Alt-Right. *Washington Post*. Retrieved from [https://www.washingtonpost.com/opinions/trumps-defense-of-western-civilization-is-not-alt-right/2017/07/12/aca2afe6-6650-11e7-9928-22d00a47778f\\_story.html?utm\\_term=.ec4c8a5a5b4a](https://www.washingtonpost.com/opinions/trumps-defense-of-western-civilization-is-not-alt-right/2017/07/12/aca2afe6-6650-11e7-9928-22d00a47778f_story.html?utm_term=.ec4c8a5a5b4a)
- Trump, D. (2018). Remarks by president Trump to the people of Poland. *Whitehouse Briefings*. Retrieved from <https://www.whitehouse.gov/briefings-statements/remarks-president-trump-people-poland/>
- Umland, A. (2010). Aleksandr Dugin's transformation from a lunatic fringe figure into a mainstream political publicist, 1980–1998: A case study in the rise of late and post-Soviet Russian fascism. *Journal of Eurasian Studies*, 1(2), 144–152.
- UN News. (2018). *Idea of 'homogenous' Polish culture is a myth: UN human rights expert*. Retrieved from <https://news.un.org/en/story/2018/10/1022342>
- Williams, T. C. (2017). The French origins of "You will not replace us". *The New Yorker*. Retrieved from <https://www.newyorker.com/magazine/2017/12/04/the-french-origins-of-you-will-not-replace-us>
- Zwarg, R. (2017). *Die Kritische Theorie in Amerika: Das Nachleben einer Tradition*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

RESEARCH ARTICLE

## “People are God” Third World Internationalism and Chinese Muslims in the Making of the National Recognition in the 1950s

Yin Zhiguang\*

### Abstract

This paper investigates the role of Islam, particularly the Chinese Muslim scholars’ participation in the nation-building of the People’s Republic of China. It also looks at the political narrative of the CCP on Islam in the context of the Chinese revolution. Anti-imperialism and socialist construction were the two primary political goals allowing people to be politically engaged and consequently create a common ground for recognition. Hence, religion was considered as merely another form of ideology which needed to be incorporated into the political mission leading toward human liberation. The internationalist support of the anti-colonial struggles in the Arab World also played a crucial role in the formation of the national recognition in the 1950s. The reports on the Chinese political support towards the Arab world presented the Arab people as a unity with their revolutionary spirit rooted in Islamic religious tradition and inspired by their recent history of being oppressed by colonialism.

### Keywords

Third world • National recognition • Colonialism • Chinese Muslims • Civilization

\* **Correspondence to:** Yin Zhiguang (PhD), Modern Languages, College of Humanities, University of Exeter, EX4 4QJ, United Kingdom of Great Britain and Northern Ireland. Email: Z.S.Yin@exeter.ac.uk

**To cite this article:** Zhiguang, Y. (2018). “People are god” third world internationalism and Chinese Muslims in the making of the national recognition in the 1950s. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 38, 267-292. <https://doi.org/10.26650/SJ.2018.38.2.0026>

## Introduction

On October 24 1952, readers of the *People's Daily* across China saw the news about a 'Chinese Muslim *Hajj* delegation returned to Beijing from Pakistan on October 5<sup>th</sup>'. During their stay in Pakistan, the delegates received 'a warm welcome' and 'attended banquets hosted by Egyptian ambassador and Saudi Envoy to Pakistan'. Their arrival was 'extensively covered by the Karachi local newspapers'. The delegates also introduced the 'reality about the significant improvement of the ethnic equality, religious freedom, and the living conditions of all ethnic groups believing in Islam'.<sup>2</sup> Buried underneath the news on Korean War, this brief report might seem inconspicuous. After all, this was merely about a failed first attempt for the newly established People's Republic of China (PRC) sending a formal *Hajj* delegation to Mecca.

As the organ of the Central Committee of the Communist Party of China, the *People's Daily* is widely regarded by the Western critics as a 'political instrument' for 'mass education' under the Chinese Communist Party (CCP)'s firm grip.<sup>3</sup> Considering the significance of the *People's Daily*, it seems rather odd for today's observers that a story about a failed religious outreach to the Arab World could appear as its front-page news. Researchers have long noticed the PRC's political use of the *Hajj* mission as a form of 'people's diplomacy' to extend connections with the Middle Eastern and North African (MENA) nations (Shichor, 1979, pp. 41–45).<sup>4</sup> However, attentions are almost exclusively devoted to the successful ones organised after the PRC's diplomatic triumph at the Bandung Conference in 1955.

Nevertheless, the story presents the cooperation between ethnic-religious groups and the Communist central government. Failed or not, this trip marked one of the very first diplomatic ice-breaking attempts of the PRC to establish formal relations with the Arab nations. It also demonstrated an intricate cooperative relation between religion and state in the early PRC period. The 1952 *Hajj* mission was organised by the newly formed Chinese Islamic Association Preparation Committee (中国伊斯兰教协会筹委会, CIAPC, later became the Islamic Association of China, 中国伊斯兰教协会, IAC in 1953) headed by Burhan Shahidi (包尔汉), a Chinese Uygur revolutionary leader and then the chairman of the PRC's Xinjiang Provincial People's Government. One of the vice directors of the committee was Da Pusheng (达浦生), a Muslim scholar and Hui Chinese born in Jiangsu, a coastal province at the estuary of Yangtze River.

---

2 'Woguo Yisilanjiao Chaojintuan yi Fanjing zai Bajisitan Shoudao Dangdirenmin Relie Huanying (The Islamic *Hajj* delegation of our country returned to Beijing They received a warm welcome by the local people,' *People's Daily*, 24 October 1952, page 1.

3 Regarding the Western perspective on the *People's Daily*, see one of the earliest systematic narratives on this topic in the English-speaking world (Houn, 1958-1959).

4 Some researchers even go a step further and called the *Hajj* delegations organised by the PRC as the 'Hajj diplomacy'. (See Al-Tamimi, 2013, pp. 60–62).

The delegation was dispatched only a month after the initiation meeting of the CIAPC. Led by Imam Da Pusheng and Imam Imin Mesum (伊明·合木), an ethnic Uyghur and veteran of Uyghur independent movement, the group consisted of 16 members. All delegates were highly influential Imams (阿訇, Akhoond), Islamic scholars and Muslim community leaders from *Hui* and *Uyghur* ethnic groups. Some members on this team of 16 people were Chinese Azharites such as Pang Shiqian (Muhammad Tawadu Pang, 士, 1902-1958) and Zhang Bingduo (Sulaiman Zhang, 秉, 1915-2004), and many had already been to Mecca during the Republican period.<sup>5</sup> However, as citizens of the PRC, which at the time had no diplomatic relation with Saudi Arabia, the delegates had to rely on Pakistan's facilitation to apply for visas to Mecca. After waiting in Pakistan for over a month, none of their visa applications was successful. However, during their stay in Karachi, apart from meeting political and religious elites in Pakistan, the delegates also attended receptions hosted by *Chargé d'affaires* of Saudi Arabia and Ambassador of Egypt. Their primary focus was to showcase the 'significant improvement in the living condition of different ethnic groups in the PRC' and introduce 'the PRC's policy on ethnic equality and religious freedom'.<sup>6</sup>

1952 was a volatile year for the PRC. Apart from the intensification of the Korean War, the internal riots of ethnic groups also posed as threats to the new state. On April 2<sup>nd</sup> and 4<sup>th</sup>, two uprisings led by Ma Zhenwu's (马震武) Jahriyya order took place in Guyuan (固原), Ningxia and Zhangjiachuan (张家川), Gansu respectively (Gladney, 1996, p. 136; Stewart, 2018, pp. 31–32). The incidents happened in less than two months after the PRC's central government announced the implementation of the regional ethnic autonomy system. The spiritual authority of the religious leader in ethnic minority groups could still be competitors to the state, similar to the situations in late imperial and Republican China. Traditionally, the 'protests and clashes' between the state and different ethnic and religious groups receive most of the scholarly attention. Under the dominating discourse of identity politics, such a perspective assumes the primordial quantities of ethnic and religious identities, projecting a naturally confrontational interethnic relation in the PRC (for examples, see: Rong, Gönül, and Xiaoyan [2016], Rudelson, [1997]; Gladney, [1991]; Israeli, [1980]). The state, in this context, as a hegemonic presence, functions as a 'manager' and extends its top-down tight 'control' over different domestic social groups to

5 For historical account of the Chinese Muslim students studying in al-Azhar, see Mao (2016). John T. Chen gives an excellent discussion about this transnational exchange of Chinese Hui students studying in al-Azhar prior-1949 in relation to the formation of their political and historical subjectivity. Chen's study primarily focuses on Pang Shiqian (see J. T. Chen, 2014; also see, Y. Chen, 2016). Regarding the Hajj trips in the Republic period, see Y. Chen, 2016, pp. 75-78). For personal memoirs and collection of historical documents regarding the dispatch of Hui students in the 1930s, see Bozhong and Na (2011). For the historical account of the intellectual exchanges between China and the Egypt before 1949, see Benite (2014).

6 Woguo Yisilan Chaojintuan yi Fanjing' (Our Hajj Delegation returned to Beijing), *People's Daily*, October 24, 1952, 1<sup>st</sup> page

maintain the *status quo* (Leung, 2005). Religious groups under such a political structure are believed to be suffering the most in the atheistic Communist party-state (Dillon, 1994; Doyon & Thornely, 2014).

Apart from the apparent Cold War stigma assuming the common behavior of a 'communist regime', such a reading of the situation fails to recognize the complexity of the PRC's ethnic relations in the Chinese socio-political context. However, it is always dangerous to assume the universality of what the term 'religion' signifies and its relation with the 'state'. It is insufficient to presume that the same socio-political pattern could encompass all the stories about the end of empire and the rise of the nation-state across the globe. In the case of China, while the Chinese Empire as a political institution of governance broke down, its territorial extent remains more or less intact. The new republic also inherited the ethnic diversity from the old empire. This reality calls for a sincere query of the modern Chinese history and reviews the terminologies in our theoretical arsenal to see if there are any ahistorical Western-centric presumptions of universality.

Throughout the history of Chinese state-making and nation-building, there are also countless cases which the spiritual authority of religious groups was offered or gained by forming a partnership with the central political power. In the Chinese context, Islam is the only religion associated with ethnic groups and regarded as an integral element in Chinese cultural heritage. Two major ethnic groups are Hui and Uyghur. Many recent studies have revealed the Chinese Muslims' active participation in the national salvation movements against the Japanese invasion (J. T. Chen, 2014; Mao, 2011).

The characteristic of Islam being a world religion also played a crucial part in determining the way which Chinese Muslims were involved and treated in the modern Chinese nation-building process. In the early years of the PRC, Chinese Muslim groups were the conduit to champion the state's diplomatic outreach to the Arab/Islamic nations in searching for an international United Front against imperialism. The role of Chinese Muslim groups, particularly the IAC in extending and facilitating diplomatic links with Arab countries received extensive scholarly attention (for example, see Brazinsky, 2017; Gladney, 1994; Wang, 1993). Nevertheless, the common practice in the existing historical investigations is to look at 1949 as a watershed moment which abruptly separates the object of study into two. Such a story-telling is only complete if we believe that the top-down regime change creates two isolated universes, each with its unique habitat with no prior history behaving distinctively from each other. Otherwise, we must break away from the conviction that the regime change severs the lineage of human history. Instead, we could look at the cooperation between ethnic-religious groups and the Communist central government in the modern history of Chinese nation-building and searching for national salvation. This remained the

case until 1958 when the anti-right movement began to severely influence the ethnic and religious affairs (He, 2004, pp. 110–111).<sup>7</sup>

This paper addresses the construction of affinities, an aspect in the complex dynamic between the central authority and minority groups in the society which only recently begins to receive some scholarly attention from historians on empires such as David Cannadine (Cannadine, 2002). It also echoes Robert Bellah's application of the Rousseauian concept 'civil religion' when discussing the cohesive force in the US that drives its cultural and social integration among different groups (Bellah, 1980, p. 17). This paper focuses on Muslim intellectuals and prominent religious figures who are ethnically Huizu (回族, Hui ethnic group). It examines the representation of and presentation by these Hui individuals in the public domain with a specific interest in understanding the way that Islamic religious discourse was entangled in consensus building in the early PRC period before 1958. It hopes to elaborate on how the ethnic identity of Hui and the religious identity of Muslim reconcile and even resonate with the Chinese national identity of '*Zhonghua Minzu*' (中华民族, literally Chinese nation). This paper particularly interests in understanding the role of the discourse and politics of anti-imperialist and anti-colonial internationalism and human liberation in facilitating the making of the common political subjectivity known as '*Zhongguo Renmin*' (中国人民, literally means Chinese people).

### ***Hui as a 'National Question'***

National Question is universal in nature. It unfolds across the world but takes different shapes in various socio-political contexts. On the practical level, the CCP began to systematically examine the issue of the relation between 'Huizu' and 'Huijiao' (回教, Islam) in the late 1930s, soon after the formation of an Anti-Japanese United Front in 1937. In his Report to the 6th Plenary Session of the 6th Politburo of the CPC in October 1938, Mao Zedong elaborated the importance of this unity in ensuring the success of the anti-Japanese War and establishing the republic. He stated that the anti-Japanese struggles marked a 'great unity and progress across the country'. The 'only way' to 'triumph in this protracted war' is to 'unite all ethnic groups, strive for progress and rely on the masses'. He particularly emphasised that such a unity 'is not across all the political parties and social classes, but also across all the ethnic groups in China'. This is to 'counter the enemy's plot to dissociate all the ethnic minorities from our nation'. Hence, one of the most urgent missions 'at this point is to unite all the ethnic groups into one'. In order to achieve this purpose, 'all the ethnic groups such as Mongol, Hui, Tibet, Miao, Yao, Yi, and Fan should have equal rights as Han'. Under the principle of unity against Japanese invasion, all the ethnic

7 In 1958, Li Weihai (李维汉, 1896-1984), the then Minister of the United Front Work Department gave a talk about Islam and the social development of Hui people. He particularly pointed out the religious obligations such as Zakat and Ramadan held back the social development of Hui communities (see Li, 1987).

groups ‘should have the right to self-governance’, while at the same time, ‘unite with the Han people to establish a unified nation’. Under this principle, we should ‘rectify the mistake of Han Chauvinism, respect the cultures, religions, and customs of ethnic minority groups’. The Han people should also avoid ‘using insulting languages and committing abusive actions against them’. Only through the ‘self-propelled strive for rights by the ethnic minority groups’ and the ‘implementation from the government’ can we achieve the ‘true improvements of ethnic relations in China’ (Mao, 1983).

Mao’s elaboration on the ethnic issue concerning the nation-building process sets out the guideline and principles for the ethnic autonomy in both the CCP-controlled base areas (根据地) and later the PRC. Under this guideline, the Association of Research on National Question in the North West Bureau of the Central Committee of the CCP edited a comprehensive narrative based on the investigation of the Hui minority in the CCP-controlled area. This edited volume was officially published in 1941 in Yan’an. It strongly criticises the Japanese narrative which promotes the ‘self-determination of Hui’ to establish a Hui nation-state through secession (Minzuwentianjiuhui, 1980, pp. 83-95). To simplify the ‘Hui’s problem’ (*Huihui Wenti*, 回回问题) as a religious issue is a ‘representation of Han Chauvinist attitude’. Another ‘fallacy’ it challenges is the ‘pan-Islamic attempt’ to ‘fabricate a so-called Islamic ethnicity’, which stated by the editors is associated with the imperialist colonial expansion (Minzuwentianjiuhui, 1980, pp. 105-06). It particularly criticises the ‘Japanese imperialist advocacy’ of the ‘Islamic nationalist movement’ in China as a way to single out the ‘ethnic groups believed in Islam’ and ‘put them on the opposite side of the Chinese unity against Japanese invasion’ (Minzuwentianjiuhui, 1980, p. 107).<sup>8</sup>

The recognition of Hui’s problem as a ‘national question’ raises a main theoretical and legal concern. How is the concept of ‘self-determination’ defined? More importantly, should the CCP recognise the right to secession as Lenin did? These concerns echo the classic debate between Vladimir Lenin and Rosa Luxemburg over the issue of ‘national question’ in the late 19<sup>th</sup> and early 20<sup>th</sup> centuries. When facing the issue of ‘self-determination’, the CCP inevitably has to address the reality of ethnic diversity inherited from the fallen empire without breaking the unity apart. Apart from referring to the strategic utility of forming solidarity against the Japanese invasion, the CCP developed a theoretical understanding of national problem through the discourse of class liberation. The CCP recognised that the Hui people received oppressions from two sides, namely the international imperialism represented

---

8 For historical account of the Chinese Muslim students studying in al-Azhar, see Mao (2016). John T. Chen gives an excellent discussion about this transnational exchange of Chinese Hui students studying in al-Azhar prior-1949 in relation to the formation of their political and historical subjectivity. Chen’s study primarily focuses on Pang Shiqian (see J. T. Chen, 2014; also see, Y. Chen, 2016). Regarding the Hajj trips in the Republic period, see Y. Chen, 2016, pp. 75-78). For personal memoirs and collection of historical documents regarding the dispatch of Hui students in the 1930s, see Bozhong and Na (2011). For the historical account of the intellectual exchanges between China and the Egypt before 1949, see Benite (2014).



through the Japanese invasion, and the domestic 'national oppression' (*Minzu Yapò*, 民族压迫) inflicted mainly by Han Chauvinism. Hence, instead of focusing on the self-determination aspect, the CCP's attitude towards 'national/ethnic question' emphasises on equality.

Theoretically, the CCP's take on 'national question' is closer to what Rosa Luxemburg's criticism against Lenin. Luxemburg's analysis is rooted in the socio-political context of Poland. The rise of Polish nationalism in the early 19<sup>th</sup> century, as Luxemburg argued, is fundamentally different from the nationalist recognition formed in the Central European nations. The root of Polish national aspirations, according to Luxemburg, is the 'natural-feudal economy' rather than 'modern capitalist development' that gave birth to nationalisms in Central European nations in the 19<sup>th</sup> century. Henceforth, Luxemburg rejects to assume that the nation-state unequivocally suggests national 'independence'. Instead, she recognises 'nation-state' as the 'class dominance of the bourgeoisie' with a strong tendency of adopting 'protectionist policy, indirect taxation, militarism' and consequently leading towards 'war, and conquest' (Luxemburg, 1976, pp. 175-182). In the case of Poland the true 'national movements' for liberation 'vanished' when the feudal economy died out due to the hegemonic expansion of colonialism. This process also 'transplanted' the class of bourgeoisie 'into the Polish soil'. For the genesis, the Polish bourgeoisie, who advocates for self-determination and establishment of a nation-state, is 'clearly an anti-national factor' (Luxemburg, 1976, p. 176). The "'national" movements' and 'struggles for "national interests"' in all the 'modern societies' are 'usually class movements of the ruling strata of the bourgeoisie' (Luxemburg, 1976, p. 137).

Based on the Polish historical context, Luxemburg rejected the assumption that there is a universal 'formula' of 'the right of all nations to self-determination'. She particularly points out that such a formula will do more harm than good in 'smaller and petty nations'. Without positioning the smaller nations in the context that capitalism in the 19<sup>th</sup> century excised its hegemonic power globally, the pursuit of their 'independent existence' will just be 'an illusion'. She states that 'hopes of solving all nationality questions within the capitalist framework by ensuring all nations, races, and ethnic groups the possibility of "self-determination" is a complete utopia.' (Luxemburg, 1976, pp. 129-131). Luxemburg argues that the rights of nations should not be the standard for socialist parties when discussing the national problem. She considers concepts such as nation, right, and the will of the people are 'remnants from the times of immature and unconscious antagonism between the proletariat and the bourgeoisie'. In this sense, the 'national question' is fundamentally a 'question of class interests'. For the 'class-conscious and independently organized proletariat' to use these concepts would be a 'historical contradiction' (Luxemburg, 1976, pp. 137-138).

Lenin's defending of the right to self-determination, on the other hand, should also be read in the unique political context of Russian Empire. Similar to Luxemburg, Lenin is acutely aware of the socio-political context when discussing the national question (Lenin, 1964, pp. 410-414). Different from Poland, Russia was predominantly an imperialist power in the 19<sup>th</sup> century with the feudal landlords as the ruling class. The 'Great Russians in Russia are an oppressor nation'. The 'creation of an independent national state', in the early 20<sup>th</sup> century, 'remains the privilege of the Great-Russian nation alone'. Hence, by rejecting the 'right to secession' for small nations in Russia, argued by Lenin, Luxemburg is 'in fact assisting the Great-Russian Black Hundreds'. To Lenin, advocating the right to secession for the weak and small nations is to fight against the Great-Russian oppression to the other nations in the Russian Empire. It helps Russia to 'clear the road to its freedom', consequently forms a crucial component of the Russian revolution for liberation and equality (Lenin, 1964, pp. 409-413).

According to Lenin, the global expansion of capitalist *Produktionsverhältnisse* in the late 19<sup>th</sup> century also brought the oppressive relation between powerful and weak nations to the world. Most of the countries in the East were colonies or semi-colonies of the Great Powers. Hence, the 'awakening' of national movements for self-determination among these nations were undoubtedly challenging the unequal world order dominated by the strong nations (Lenin, 1964, p. 400). However, we should also notice that while accepting the 'right to secession', it is important to acknowledge the greater unity based on the proletarian class recognition. Lenin uses the case of Swedish socialists' support of Norwegian independence in 1905 and argues that the support for national secession forms 'fraternal class solidarity' among the working-class people. By recognising the 'right of the Norwegians to secede', the Swedish workers challenged the 'privileges of the Swedish bourgeoisie and aristocracy' and consequently demonstrated the 'progressive nature' of supporting weak nations' self-determination (Lenin, 1964, pp. 435-529). By the year 1916 during World War I, Lenin developed the thesis further and elaborated the intricate entanglement between national self-determination and internationalism. He states that those who 'repudiated' the national problem 'in the name of the social revolution' are the Proudhonists. The true Marxists have 'mainly the interests of the proletarian class struggle in the advanced countries' in mind (Lenin, 1964, pp. 150-151). In this sense, the Great Russians could only achieve liberation by supporting the self-determination of the oppressed nations out of the spirit of internationalism.

In China's case, the national question bears a two-fold characteristic. On the one hand, the Chinese Empire, similar to the old empires in the East, were put under pressure of global colonial expansion in the 19<sup>th</sup> century. On the other hand, its ethnic diversity brought forward an internal power dynamic with the ruling class

and ethnic groups, mainly the Han nation, as the oppressor of the ethnic minorities. The Chinese communist revolution, therefore, has to combat imperialism and Han Chauvinism to achieve the liberation of the Chinese people (Mao, 1983, pp. 242-243). To the CCP, the broadly accepted theoretical norm is Marx's take on religion as an ideological reflection of a fundamental socio-economic oppression. Similarly, the identification of ethnic differences was not driven by the physical anthropological interest in understanding the biological characteristics scientifically but to address the political problem of a global inequality manifested as 'national questions' due to the highly diverse levels of socio-economic development and modes of production among regions.

With the establishment of the PRC in 1949, the institutional arrangement of PRC's central government reflects CCP's take on religious and ethnic issues as components in the national mission of socialist transformation. This take was based on two moral ideals, namely the pursuit of equality and the promise of human liberation. Since the liberation is the ultimate salvation yet to come, the pursuit of equality becomes the moral guideline in daily political practices. In this sense, the ethnic affair was prioritised by having a cabinet-level institute underneath the State Council known as the State Ethnic Affairs Commission of the People's Republic of China (中华人民共和国国家民族事务委员会).<sup>9</sup> The religious affair was regulated under the authority of State Administration for Religious Affairs, a sub-ministerial level under the State Council. Under the party organisational structure, ethnic and religious affairs are still part of the United Front works (*tongzhan gongzuo*, 统战工作) and oversaw by the second bureau of the United Front Work Department under the command of the Central Committee of the Communist Party of China.

Apart from the apparent Soviet influence, the PRC's take on religious affairs in association with ethnic issues reflects a unique socio-political condition in China. To the CCP, a modern Chinese revolution entails a two-stage transformation. It firstly is a political revolution that overthrows the *Ancien Régime*. The success of the political revolution marks the beginning of persistent pursuit of a social revolution, which ultimately will not only transform the nation according to the socialist vision of

9 Before the 1954 reform, the State Ethnic Affairs Commission was under the direct management of the Government Administration Council of the Central People's Government (中央人民政府政务院). The 1954 Constitution reformed the governmental structure and introduced the State Council of the People's Republic of China (中华人民共和国国务院), a much bigger administrative authority chaired by the premier. The State Ethnic Affairs Commission was temporary suspended between 1970 and 1978. Since 1978, it had been a department in the State Council. The 2018 central government institutional reform put the State Ethnic Affairs Commission under the leadership of the United Front Work Department of the Central Committee of the Communist Party of China (中共中央统一战线工作部), a party organisation under the Central Committee of the CPC (中国共产党中央委员会). The State Ethnic Affairs Department continues to be part of the State Council. But the 2018 reform reintroduces a stronger presence of the party's leadership in ethnic affairs and reinforces the importance of ethnic affairs as a United Front work. Similar reform also applies to the leadership of religious work. It was put back under the United Front Work Department (see Zhonggongzhongyang, 2018).

modernisation but more importantly ensure the rise of the political consciousness of the Chinese people. The national revolutionary agenda is also firmly fused with a Marxist internationalist vision of human liberation, which, in the PRC's discourse, could be achieved through the third world national independence movement, or generally speaking, the global resistance against imperialism.

### **The Chinese Understanding of the National Question**

The fall of the Qing Empire also presented a thorny problem to the inheritors of its sovereign. Both the Republic of China and the PRC had to face the challenge of nation-building among the ethnically diverse peoples inhabited in the vast territorial span. How to bring the dispersed peoples, who had long experienced ignorance, distrusts and even aversion to each other closer and form a coherent national identity? How to avoid going down the same route of devolution or disintegration as most of the empires in the 20<sup>th</sup> century? These problems are more practical than theoretical comparing to the discussions on the 'national question' within the international Communist movement.

To the CCP, the identity building revolves around the making of the '*Zhongguo Renmin*'. *Renmin* (人民, people) connotes a collective subjectivity formed by liberated and aware individuals. It transcends the class and national boundaries. The attributive word *Zhongguo* (中国, Chinese) gives the universal concept a national and historical footing. *Zhongguo Renmin* hence becomes the national identity, which inclusivity derives from the transcendence of the political ideal of *Renmin*. During the wartime, the Japanese imperialist was the common enemy to the Han, Hui, Manchurian, and Mongolian people in China. This shared experience accelerated the formation of a trans-regional, cross-racial, and class-inclusive political recognition of a collective identity known as the *Zhongguo Renmin* (Mitter, 2004; Perry, 1995; Yin & Zhang, 2011).

Mao once gave an intriguing analogy which brought forward the essence of *Remin* as a transcendental concept. In his concluding remark for the Seventh National Congress of the CCP in 1945, Mao stated that '[o]ur God is none other than the masses of the Chinese people.' (Mao, 1965, pp. 321-324). This speech was later given the title of 'The Foolish Old Man Who Removed the Mountains' (愚公移山) and made as one of the must-read writings available to the Chinese general public. We can see Mao using the similar analogy after 1949. During his meeting with Iraqi Culture and Workers Delegations in 1960, he praised the Iraqi Revolution in 1958 and condemned the US imperialism. 'God will not forgive them', Mao said. He further explained 'People are God' and history 'belongs to people' (Pang et al. 2013, p. 391).

Mao was also ready to apply the same principle to understand the role of religion in the context of a communist revolution. Mao once gave a practical read toward

the need of working with religious groups in forming the unity of the people. When meeting with Nikita Khrushchev in 1959, Mao was asked about whether or not a Communist member should go to church. Mao suggested that 'as long as the masses are still going (to churches), a Communist member could also go'. Mao said that Khalid Bakdash, the founder of the Syrian Communist Party, expressed the same concern about Communist members going to mosques when he visited China. Mao's opinion was rather practical. Communists going to churches and mosques 'were to get closer to and unite with the masses'. Although being atheists themselves, Communists should not deny the reality that 'the masses still believe in God' (Pang et al. 2013, pp. 188-189). Hence, to 'get close to the mass and unite with the mass', Communist members could even go to mosques and churches.<sup>10</sup> To Mao, China and the Arab world were linked by the same purposes of anti-imperialism and national construction. This unity hence made China 'friend' and 'brother' of the Arab world. The Arab world, Mao stated, was also 'our friend and brother'.<sup>11</sup>

Mao's comments on religious issues presented a two-fold approach of the CCP in the making of *Zhongguo Renmin*. The political subjectivity of *Renmin* will form spontaneously with the presence of imperialism as a common enemy. It will also require the active social engagement from the Communist members, who, in Lenin's sense, are the vanguard of the masses. In China's case, the end of the anti-Japanese War in 1945 and the establishment of the PRC in 1949 marked the termination of an immediate common enemy who could threaten the survival of the nation. However, to the general public in the PRC, the termination of the Japanese invasion was only just a temporary and very much regional success in the global resistance against imperialism. The outbreak of the Korean War in 1950 reinforced such a conviction among the Chinese people.

Apart from the imperialist aggression in East Asia, Chinese media also kept a close eye on the situation in the MENA region where the people's call for national independence was high. It was through the support of the Arab people's struggles

10 Before the 1954 reform, the State Ethnic Affairs Commission was under the direct management of the Government Administration Council of the Central People's Government (中央人民政府政务院). The 1954 Constitution reformed the governmental structure and introduced the State Council of the People's Republic of China (中华人民共和国国务院), a much bigger administrative authority chaired by the premier. The State Ethnic Affairs Commission was temporary suspended between 1970 and 1978. Since 1978, it had been a department in the State Council. The 2018 central government institutional reform put the State Ethnic Affairs Commission under the leadership of the United Front Work Department of the Central Committee of the Communist Party of China (中共中央统一战线工作部), a party organisation under the Central Committee of the CPC (中国共产党中央委员会). The State Ethnic Affairs Department continues to be part of the State Council. But the 2018 reform reintroduces a stronger presence of the party's leadership in ethnic affairs and reinforces the importance of ethnic affairs as a United Front work. Similar reform also applies to the leadership of religious work. It was put back under the United Front Work Department (see Zhonggongzhongyang, 2018).

11 This was mentioned in Mao's meeting with the then president of Yemen Arab Republic Abdullah al-Sallal in 1964 (Pang et al. 2013, p. 360)

against imperialism that the transnationality of the anti-imperialist struggle became more transparent to the Chinese people. China was portrayed as the home front of this global struggle for liberation, which manifested in the other parts of the Afro-Asian world as direct military confrontations.

The support of the global military struggles against imperialism was more than supplying goods and materials to the front lines. The then Chinese people were also immersed in the sentiment that supporting the brothers and sisters who were still entangled in the anti-imperialist struggles was morally just. The sense of fulfilment came with building a ‘new China’ (新中国, *xinzhongguo*) through revolution was carried further by a more universal conviction that the oppressed people have the possibility and capability of overthrowing the old hegemonic world order and build a better one across the world. Hence, not only participating the Korean War could be received as an initiative to ‘defend home and nation’, but also supporting national independence movements in areas much further away from China could be taken as a ‘national responsibility’ of the new republic.

While supporting the anti-imperialist military struggles in the Middle East provided the ‘new element of sociality’ on a global scale after the World War II, allowing the ethnic groups to participate in the grand struggle against imperialism as parts of the large collective, the domestic development on ethnic policy (*minzu zhengce*, 民族政策) helped to consolidate the CCP’s promise of building a better and more equal society. Articles 50 to 53 in the *Common Program of The Chinese People’s Political Consultative Conference* (later refers as the *Common Program*), a provisional constitution of the PRC adopted in 1949, laid the fundamental principle of Chinese ethnic policy. The PRC is regarded as ‘a big fraternal and co-operative family composed of all its nationalities’, which are ‘equal’ to each other. The formation of such a fraternal family falls on the shoulders of ‘all nationalities within the boundaries of the PRC’. They should ‘oppose imperialism’ and ‘establish unity and mutual aid among themselves’ (“Zhongguorenmin Zhengzhixieshang,” 1953, p. 1.). Apart from stating the legal and political equal rights, the Common Program also criticises the Han chauvinism and states the ‘freedom to develop their dialects and languages, to preserve or reform their traditions, customs and religious beliefs.’ (“Zhongguorenmin Zhengzhixieshang,” 1953).

In this context, Islam received more attention as a transnational cultural identity in the discussion of ‘national question’ in the PRC. It was then treated as a cultural heritage that enhanced the common connection between Chinese people and the Muslim population in the Afro-Asian nations. Deng Yingchao, the vice-president of the All-China Women’s Federation and wife of Premier Zhou Enlai, presented an image of pan-Asian solidarity across all Asian nationalities (*minzu*, 民族) in her report

to the All-Asian Women's Conference in Beijing in 1949. Islamic culture, 'centred in the Middle East', together with other 'highly developed and sophisticated cultures across Asian nations' were 'momentous contributions to world civilisation'. Deng acknowledged that in the modern period<sup>12</sup> the development of Asian 'ethnic people' (*gezu renmin*, 各族人民) were lagging behind. This, however, according to Deng, was due to the 'brutal oppression, excessive exploitation, and obscurantist policy implemented by foreign imperialists and national reactionaries'.<sup>13</sup> This Congress had official representatives from 15 nations, among which were Lebanon, Syria, and Iran. Israel also participated in this Congress. Narrating the cultural subjectivity of Asia challenged the colonial discourse on the Asiatic backwardness. The 'struggle' (*douzhen*, 斗争) against imperialism constituted the foundation of the political subjectivity of the Asian people (Xinhuashe, 1949, p. 1).

Deng's speech presents a Communist political take on Islam on an international stage. Islam is seen as a cultural heritage formed with material development. Hence, the repression of an individual culture is, in fact, suppressing or exploiting the physical advancement of a group of people who share a similar cultural heritage. This statement is responding to the 19<sup>th</sup> century Western theory of civilisation, which is associated with the idea of ethnonationalism and used to justify the colonial expansion in the non-Western world as the *mission civilisatrice*. To the early CCP members, the national independence movements from the non-Western world were the main components in the global resistance against imperialism and colonialism. Such movements were not only a political one but more importantly a cultural one. In the Chinese revolutionary context, independence can only be achieved through people's emancipation<sup>14</sup> in three aspects, namely political, economic, and cultural.<sup>15</sup> The same principle was used to understand the Third World national independence movements. Since national independence is merely a gateway leading towards the ultimate human liberation, it is important to articulate the political mission of national independence in the context of the internationalist ideal of equality. The CCP uses the term 'new patriotism' to enunciate the departure from the 'old' self-centred nationalism rooted in the European historical context. In the 1950s' context, such a new patriotism contained devotion to both the socialist construction on a domestic level and safeguarding peace through anti-imperialism on an international level.

12 Mao stated this opinion when he met with the General Secretary of the Syrian Communist Party Khalid Bakdash in 1959. He expressed the same idea to Nikita Khrushchev later (Pang et al. 2013, pp. 188-189).

13 This was mentioned in Mao's meeting with the then president of Yemen Arab Republic Abdullah al-Sallal in 1964 (Pang et al. 2013, p. 360).

14 In Chinese official historiography, modern (*jindai*) refers to the period between 1840 when the First opium war broke out and 1949 when the PRC established.

15 'Yazhou Funv wei Minzu Duli Renmin Minzhu yu Shijieheping er Douzhen' (Asiatic Female fighting for national independence, people's democracy and world peace), *People's Daily*, December 12, 1949, page 1. Also, 'Yazhou Fudaihui Ding Jinri Kaimu' (The Asiatic Female Congress will open today), *People's Daily*, Dec. 10, 1949, page 1.

With the newly established republic, some Chinese Muslim scholars began to articulate an extra layer of devotion. Wen Xingsan (闻省三), a prominent Muslim scholar and pro-national activist during the anti-Japanese period, proposed ‘four missions’ for the Muslim in the PRC. He states that the self-cultivation of a good Muslim draws inspirations from two main sources. ‘The Qu’ran teaches us the importance of Tawhīd’. From the ‘viewpoint of the people’, Chinese Muslim should also ‘love the motherland, be determined, constantly raise our political awareness, learn the policies and laws of our nation, obey the law, and strengthen the devotion to the nation and the people to increase the power of national-construction.’ (Wen, 1957, p. 13). Wen’s discussion responds to the PRC’s general principle on the religious issue, which requires the religious groups to ‘love the country and religious organisations’ (爱国爱教) at the same time. Muslim scholars in the early PRC period were eager to communicate their devotion to the nation-building agenda by actively participating in major state organised events. They also actively published commentaries and essays in the Chinese-speaking national media, backing the state positions on various issues with religious teachings. In the 1950s, one of the most important topics which attracted the Chinese Muslim scholars’ attention was the call for anti-imperialism.

The discourse of a global struggle against imperialism enabled the CCP to encompass the transnationality of Islam and address to the Arab world directly through such a bond. Chinese Muslim scholars played a key role in the process. In 1950, soon after the outbreak of Korean War, Ma Jian, a prominent Chinese Islamic scholar trained at Al-Azhar University and vital member in the CIAPC, published a short article in the People’s Daily stating that the imperialists, particularly the US imperialist were the ‘arch nemesis of Islam’. Ma Jian described Islam as a religion of resistance by quoting from the *Qu’ran* verses 2:256, 18:29, 39:14 and 15. He harshly criticised the missionary work of Samuel Marinus Zwemer among the Chinese and south-east Asian Muslims as an instrument of American imperialism. Hence, competing for religious freedom among the Hui and other Muslim minorities in China became a part of the transnational struggle against imperialism. The article ends with a call for the arm to all the Muslim ‘brothers and sisters’ across different ethnic groups to ‘contribute your powers’ to resist against ‘American invasion’, defend ‘your religion’ and ‘your motherland’, and to ‘safeguard global peace’ (Ma, 1950, p. 3).

With the establishments of the CIAPC in 1952 and the IAC in 1953, the Chinese Muslims quickly became the champion in advocating the ‘new patriotism’ on both national and international levels. Chinese Muslims, as the letter sent to Mao Zedong on the launching day of the CIAPC, suggests, enjoy the rights of ‘ethnic equally and religious freedom’ in the ‘big fraternal family’. The IAC that ‘we are preparing for’ will ‘assist the people’s government to implement the religious policy coined



in the Common Program'. Together with 'other fraternal ethnic groups in China', the Chinese Muslims 'turned from slaves to masters' of the country. To cherish this hard-earning happiness, the Chinese Muslims will 'strive for 'ethnic solidarity', the 'defence of motherland' and 'world peace' ("Zhongguo Yisilanjiao," 1952, p. 1).

CIAPC was quick in fulfilling its mandate. In 1952, in preparation for the Peace Conference of the Asian and Pacific Regions, the CIAPC made its proper appearance to the Chinese general public. The conference was scheduled to be held in Beijing from October 2 to 12, 1952, with the purpose to support the post-war 'economic and cultural reconstruction' in the world through the broad discussion on 'safeguarding the perpetual peace of the world'. According to Ma Jian, the mandate of this Peace Conference was in line with the mission of 'national independence in the Islamic countries as well as the rest of the world' (Ma, 1952). At the same time, the PRC was involved in the Korean War. As a case of direct military intervention, the Korean War was associated with struggles for national independence in the Islamic world. Speeches from Iranian and Iraqi delegates pointed out that 'the glorious and brave struggles for peace and independence by the Chinese, Korean, Vietnamese, and Malaysian people' was not only a 'power that inspires us' but also 'our role model'. 'Strategic arteries' such as 'Suez Canal' and 'Çanakkale Boğazi' were 'more important than Korea' to the imperialists (Rahimian, 1952, pp. 88-90).

The CIAPC was essential in showcasing the religious freedom and ethnic equality in the PRC to the outside world. Its presence in major international events was usually received very positively. In the case of the Asian Peace Conference, 'seventeen delegates from India, Pakistan, Iran, Iraq, Indonesia, Syria, and other Mohammedan countries met the Chinese Islamic Society to praise religious liberty in China and the fitness of Mohammedanism in a Communist order of things'.<sup>16</sup> Since then, the presence of Chinese Muslims on the international stage became a common practice helping to demonstrate the PRC's non-hegemonic image to the broader third world nations. A famous example of using domestic political practices to communicate a devotion to international equality was Zhou Enlai's speech in the Bandung Conference in 1955. When facing the accusation by former Iraqi Prime Minister Muhammad Fadhel al-Jamali that Communism was a 'new form of colonialism', Zhou responded with the example of the PRC's ethnic policy on the treatment of Chinese Muslim. He suggested that with the principle of ethnic autonomy and religious freedom, the PRC was aware of the danger of imposing Han hegemony on the ethnic minorities in China. The PRC as a unified nation as a whole was never going to adopt hegemonic attitude when interacting with other nations in the World (Barnett, 1955; Enlai, 1990; Ma, 1952).

---

<sup>16</sup> The CCP uses a colloquial term '*fanshen*' when communicating this idea to the general public. *Fanshen* literally means rollover the body.

### China as the Home Front of the Arab People's Struggle against Imperialism

With hot wars for national independence in the MENA region, the PRC was self-portrayed as the home front of this long global resistance against injustice. In this sense, this belief was able to bring the idea of being part of a noble collective struggle for a better future for humankind much closer to the Chinese people living in peacetime, particularly after the end of the Korean War. Nation-building, in this context, was almost like a war-time social mobilisation that brought together people from different ethnic groups, social classes and religious backgrounds. The *People's Daily* began to cover the events in Palestine as early as 1946, almost immediately after the military confrontations and tensions against the Western nations after the WWII in Algeria, Egypt, and Palestine.<sup>17</sup> After 1949, the continuous armed struggle of the 'Arab people' against imperialism was communicated to the Chinese people through news reports, political movements, literary works, folk music, cartoons, and posters. The connection with the 'Arab brothers' was also reflected in people's daily life through mainly agricultural produce which came through international barter trade with the Arab nations.<sup>18</sup> Such a transnational temporality formed an experience of working towards the political ideal of 'liberation of mankind'. Additionally, it also provided the Chinese people with a political purpose which went beyond the limited concern of national interests during the process of socialist construction.

The support to the Arab people enabled the Chinese Muslims to further incorporate their religious conviction in line with the state's political discourse of anti-imperialism in peacetime. It also allows the rest of the Chinese, mainly the Han ethnic majority, to get acquainted with the domestic Muslim population. Through the reader's letter in *People's Daily*, people were asking for 'more introductions of Arab Islamic art, literature, history, and other general knowledge'.<sup>19</sup> The *People's Daily* quickly reacted by publishing translations of Arab poems, short stories, travel logs, informative pieces on Arab affairs, and sometimes even excerpts from the *Qu'ran* on its 8<sup>th</sup> page. Books of translated Arabic literature were published and made available to the general public. Chinese Muslim scholar also began to write essays on *People's Daily*, introducing Arab people's long history of resistance against oppression by using the *Qu'ran* as a crucial referencing point. In this internationalist moment, Islam was integrated into the Chinese political discourse of human liberation through anti-

---

17 It is under this principle that the CCP rationalised their objection against the Tibet secession movement. In the case of Tibet, the CCP's argument is very similar to Rosa Luxemburg's concern about Polish national independent movement's incapability of achieving true freedom when the global imperial influences remained powerful in Poland. In 1951, the CCP stated that the Tibet independence would destroy the hard-earned national independence and freedom, render the Tibetan people as slaves of imperialists (see "Yonghu Guanyu Heping," 1981, p. 34.

18 'Importance of the Asian and Pacific Peace Conference' CIA Information Report, CIA-RDP82-00457R015400020005-8.

19 "Duzhe Laixin (Letters from readers)," *People's Daily*, July 19 1958, page 8.

imperialism and became a revolutionary narrative. Ma Jian argues that people in modern time 'enjoyed a much richer historical experience than the ancients'. Hence, we need to 'provide new interpretations of the *Qu'ran*'. In his opinion, 'do not quarrel with one another, or you may lose heart and your spirit may desert you' is the *Qu'ran*'s teaching expressing the same idea of 'power comes from unity', which derives from a CCP's slogan originated from the anti-Japanese War mobilisation. He argues that the historical development of the Arab world requires solidarity (Ummah). The Baghdad Pact nations broke the bond by serving as tools for imperialist invasion in the Middle and Near East. Hence, these countries betrayed the *Qu'ran*'s teaching of 'help one another to do what is right and good; do not help one another towards sin and hostility (5:2)'. Condemning the Baghdad Pact as both immoral and unlawful in the context of Shari'ah, Ma Jian argues that the anti-imperialist war against these aggressors waged by the oppressed people is a *jihad*. Such a righteous war connects the '370 million Muslim across the world' with 'millions of peace-loving people globally'. Chinese Muslim, as part of the Chinese people, forms the solid foundation for the unity and 'provide the Arab brothers with moral and material supports to extinguish the war flame of invasion and safeguard world peace'.<sup>20</sup> Reportedly, similar discussions occurred across the nation in many Muslim communities. Messages like 'the warmth of the Arab people towards Chinese people' were also communicated to the general public by Chinese Muslim who returned from *Hajj* through *People's Daily*, forming a sense of international solidarity against imperialism among the oppressed people.

From 1955 to 1958, the Sino-Egyptian interactions were almost the only tangible international relation that substantiated the rhetoric of the fraternal bond between Chinese and Arab peoples on Chinese national media. The disputes during the Bandung Conference reminded the CCP that the majority of the MENA nations perceived 'colonialism' quite differently. The grudge against the old colonisers such as France and Britain, as well as the fear towards the expansion of the Soviet-style communism, was more realistic to the MENA nations. Whereas the PRC's main concern was the threat from the growing global influence of the US, especially its presence in China's surrounding regions such as Taiwan Strait, the Korean peninsula, and Japan. Moreover, the 1956 Suez Canal even helped the US to gain a rather positive image among the MENA nations as the criticiser against the British and French colonisers (Westad, 2005, pp. 124-125).

The outbreak of the Iraqi revolution in 1958 presented China with an unmissable opportunity. First, unlike the Suez Crisis happened two years ago, the US responded in 1958 by sending a military force to Lebanon, fearing the nationalist movement in Iraq might threaten the US influence in the region. This sparked waves of anti-American protests in Egypt and some other MENA nations, which described by President

20 Ma Jian, 'Chongdu Gulanjing (Reinterpret *Qu'ran*)', *People's Daily*, Aug. 3 1958, page 8.

Dwight Eisenhower as a ‘campaign of hatred’ (Soliman, 2016, p. 137). Second, with the Arab world voicing their criticisms against the Western intervention, the call for safeguarding peace could potentially gain wider international public support. The seemingly arbitrary bridge between China and the Arab world based on the link of a shared cultural-religious background which only the Chinese Muslim could claim in reality began to gain its political substance through a *de facto* common-struggle against imperialist aggression.

On July 14, 1958, at around 4 am local time, the Free Officers led by brigadier General Abdel Karim Qasim began the march on Baghdad. At 5 am, people heard the voice of Colonel Abd al-Salam Arif on the radio informing the public that the Royal House had been overthrown and that the Old Regime (Khadduri, 1969). The US and the UK responded to the event by sending troops to Lebanon and Jordan respectively.<sup>21</sup> The PRC quickly reacted. From July 15 to 20, Mao and high-ranking officials were having overnight discussions about situations in Iraq, Lebanon and Jordan. In a meeting on July 20 attended by 44 members of Politburos and military generals, a consensus was reached that the Chinese military must be prepared to respond to the current international situation (Pang et al., 2013, pp. 387-388).

In the meantime, the general public was mobilised voicing the people’s support to the Arab brothers and excoriation to the Anglo-US aggressors. On July 17<sup>th</sup>, 1958, people from across Beijing gathered in Tiananmen Square. At 4 pm Beijing time, Liu Ren, the then chairman of the Beijing municipal Party committee announced the opening of the ‘Conference on Protesting against the US Armed Invasion of Lebanon, Supporting the Republic of Iraq, and Lebanese National Independence Movement’. According to *People’s Daily* on July 18<sup>th</sup>, there were 500 thousand people participated in this conference.

During the rally, Peng Zhen gave a short speech in support of the Lebanese people’s national independence movement and demanding the US imperialist army’s retreat from Lebanon. Peng condemned the US military move was an act of intervention. There was an Arabic translator on the spot, providing simultaneous translation of Peng’s speech to the UAR delegates attending the meeting. A group of foreign journalists were also attending the meeting, among whom was French director Claude Lanzmann. He was there as a correspondent for the famous left-wing weekly

---

21 The US primarily concerned about losing influence on the MENA region in general and credibility of the US for ‘assistance in the event of need would be brought into question throughout the world’. The US was also worried about the spread of Nasserism in the region. Hence, an initially denied request from Lebanese President Camille Chamoun for military assistance in June 1958 was now accepted. Regarding the initial decision on President Chamoun’s request, see Smith (1992, pp. 109-110). The military intervention to Lebanon was initially implemented as a first step. The US ‘would have to be prepared to go into the whole area’. See Smith (1992, pp. 211-212). The British main drive to collaborate with the US on military intervention was to protect the sterling oil. On July 17, the Cabinet voted ‘for’ to send two battalions of paratroopers to Jordan. See Catterall (2011).

*L'Express*. On July 24, readers of *L'Express* read about the 'astonishing scene' in Beijing. Lanzmann told his readers that there were street shows played by workers and students, re-enacting the event happened in Lebanon. People on Tiananmen Square saw the Arab people in shackles, the Arab dictator with whips, and arrogant US soldiers wearing black sunglasses, an image which many Chinese people were familiar with because of the Korean War finished less than three years ago at that point. On July 29, Lanzmann's article was translated into Chinese and appeared in *People's Daily*.<sup>22</sup> The story of Chinese people supporting the Arab people on July 17 reoccurred in many formats and read by Chinese across the nation. It became the foundation of an internationalist moment of 'liberation of mankind' experienced by many ordinary Chinese people.

Peng emphasised in his speech that the Iraqi revolution was a 'joint achievement' of 'Iraqi people', the 'Arab people', and the 'people across the world who cherish peace'. It was considered a heavy strike on the 'colonial rule of imperialism in the Middle East' and would bring a 'new wave' of national independence movements in the Afro-Asian world. The US military intervention in Lebanon was considered as a continuous imperialist threat of regional peace after the Suez Canal Crisis in 1956 and the Syrian Crisis in 1957. Peng argued that the same oppression was inflicted on the Chinese people through the military presence of the US in Taiwan. Hence, linking the Chinese people's resistance against imperialism with the struggle in the Arab world was not merely a historical rhetoric but more importantly was a contemporary matter of urgency. The resistance against Anglo-US imperialism presence in both China and the MENA region formed a global 'struggle on the frontline of anti-imperialism and anti-invasion'.<sup>23</sup>

The national mobilisation against imperialism created a political occasion which enables incorporation of the religious identity into the national identity. The mobilisation of the Chinese ethnic minority, particularly the Muslim population, was another essential element in this internationalist moment of supporting the Arab people. Islam as a shared cultural background between the Arab people and Chinese Muslim was strongly emphasised. By accentuating this collective identity of Muslim, Chinese Muslim group became a channel bringing the suffering from a distant land much closer to home to the newly independent Chinese people. In turn, by standing solidly in support of the Arab cause against foreign intervention, the PRC gained a moral high ground integrating the Islamic view of just war with a Chinese mission of fighting against imperialism through socialist construction. The message was delivered at the July 18<sup>th</sup> rally on Tiananmen Square. In addition to Peng Zhen's speech, Imam Da Pusheng, the vice president of the IAC also gave a short

---

22 "Yige Waiguo Jizhe Yanli de Beijingrenmin Fanqinlue Shiwei (The Anti-invasion rally through the eyes of a foreign reporter)," *People's Daily*, July 29 1958, page 8.

23 "Zhongguo Quanli Zhichi Yi Li Liangguo Renmin de Zhengyi Douzheng (China fully supports the righteous struggles from the people of Iraq and Lebanon)," *People's Daily*, July 18 1958, page 2.

sermon, stating the ‘support from Chinese Muslim to their Arab brothers’. He said that ‘Chinese Muslim stands together with the Chinese people to celebrate the great triumph of the Iraqis’. The US aggression was an ‘act of imperialism and Devil’. It was an ‘unscrupulous provocation to the Arab world and a threat to the peace in Asia and Africa’. The Imam emphasised that ‘loving your nation is part of the Islamic belief’. He quoted the famous phrase from Qu’ran and argued that a patriotic war against the US invasion was a ‘fight in God’s cause (2:190)’.<sup>24</sup>

On July 21, 1958, at a meeting with the Soviet ambassador to China Pavel Fyodorovich Yudin, Mao Zedong mentioned that ‘it was difficult for us to conduct safeguarding peace movements, as people will say they were agitated by the communists.’ Hence, these movements had ‘very little influence’. However, the ‘American and British invasions of Lebanon and Jordan became our advertiser’. Mao stated that ‘isn’t clear now that who stands for peace and who promotes war?’ To Mao, the change of affair in the MENA region suggested that ‘now the revolutionary force stored around the world will unite together under the slogan of safeguarding peace’. Mao then drew a picture of a hopeful future that ‘anti-imperialist and anti-feudal revolutions are fermenting across Asia, Africa, and Latin America.’ (Pang et al., 2013, 618-619). Mao had been highly praising the Egyptian nationalist movement since 1956 when the Suez Crisis occurred. In the opening speech of the Eighth National Congress of the CCP, he stated that the nationalist movement in Egypt should be understood in the global trend of ‘struggling for national independence in Asia, Africa, and Latin America’ (Zedong, 1993-1999a, pp. 114-118). These ‘national independence movements’ were not ‘socialist revolutions’. But they were considered as the essential international force which could ‘support all the socialist nations’.<sup>25</sup>

To the Chinese people, the political experience of supporting the Arab people was an internationalist moment that brought the Chinese and the Arabs together. It was also like a wartime social mobilisation that drew the Chinese people closer. The support of Iraq and Lebanese people happened at a vital point in the PRC’s history. In early 1958, the CCP government launched the Great Leap Forward, a radical political attempt to uplift the Chinese productivity through mass movement. The campaign was focusing on helping China to achieve economic independence. It was also a project aiming to assist the Chinese people to gain political awareness through socialist construction. During the month-long support of Iraq and Lebanese people, *People’s Daily* published numerous correspondences from workers, farmers, intellectuals, and students, stating that they wanted to help the Iraqi and Lebanese people through producing more steel, grains, and having technological breakthroughs.

---

24 “Zhongguo Musilin Zhichi Alabo Dixiong (Chinese Muslim support Arab brothers),” *People’s Daily*, July 18 1958, page 2.

25 Mao mentioned this opinion in his meeting with delegates from Union des Populations du Cameroun in 1959 (Zedong, 1993-1999b, pp. 7-8).

During the campaign for supporting the Arab brothers, the political idealism of forming a unity with the Arab world was often given a humanitarian touch. On July 18, 1958, the eighth page of *People's Daily*, which was usually devoted to literary works and the introduction of socio-political knowledge, published a poem by Yuan Ying together with a blurry picture of an allegedly Lebanese child.<sup>26</sup> The poem depicts that when the US soldiers landed in Lebanon, this child's 'eyes narrow and lips tighten.' The child is affirmative that 'we, the Arabs, will drive those US invaders out'. It is 'the world's people standing behind this little kid'. This image of an indignant Lebanese child quickly caught the heart of the Chinese people. In the following months, stage plays, poems, and folk songs were written about this child, transforming him into the embodiment of imperialist brutality and heroism of the Third World resistance.<sup>27</sup>

At the time, the narrative in the public domain was that by supporting the Arab brothers who were fighting on the anti-imperialism front line, China then became the home front in this long-lasting international warfare. People from all the regions, social classes, and ethnic groups were mobilised to support the righteous cause of the Arab people. The mobilisation under the spirit of internationalism was also associated with the General Line of Socialist Construction. Hence, workers and farmers were encouraged to participate in rallies and study groups about MENA affairs after working hours or during work breaks. Students' attendance at rallies should also be in after class time. More importantly, it is encouraged to speed up the production and construction to support people in the Middle East. Activities from across the nation were meticulously recorded, some of which were also published in *People's Daily*.

Readers in China encountered stories like Ma'an'shan Steel Factory workers 'proposed to hit the invasive wolf by producing more steel and iron', or workers from Quan'jiao County Machinery Factory posted Big-character posters after 'attending group meetings protesting against the crime of US and UK invasion of the Middle East' stating that they 'decided to work overnight in order to support the righteous struggle of the Arab people'. Miners and oil workers from Tongchuan in Shan'xi province stated that Chinese workers 'swore to be the backup for the Arab workers'. Farmers were also enthusiastically involved in the demonstration of solidarity. In Yinxiang village in Shan'xi province, farmers 'were working overnight ploughing over 100 mu of land after finishing the group meeting condemning the crimes of US imperialists'. About '3000 farmers from Xinmin county in Liaoning province' worked overnight to 'fight the drought' to 'strengthen motherland's ability to safeguard the world peace and support the

26 Yuan Ying. "Libanen yi Xiaohai (A small kid from Lebanon)," *People's Daily*, July 18, 1958, page 8.

27 For example, "Libanen Xiaohai (A Lebanese kid)," *People's Daily*, July 27, 1958, page 8.

righteous struggle of the Arab people'.<sup>28</sup> Similar reports from workers, farmers, shop clerks, and even business owners appeared on *People's Daily* nearly on a daily basis from July to mid-August in 1958.

### Conclusion

In the Chinese political discourse, Islam is officially recognised as a world religion and a socioeconomic system. In the context of the socialist revolution, the socio-political role of Islam does not always have to be in a contest with the state. To the broader Third World nations, it is not strange to witness that religion, religious groups, and religious thinking actively participating in the modernisation mission of nation-building. This historical reality requires us to further question the Eurocentric reading of modernity bearing a key characteristic of 'secularisation', hence the process of separating 'state' and 'church'. Instead, we could investigate the role of religion, particularly the cohesion between religious and political forces in the universal mission of human liberation and socialist modernisation. The CCP, being a vanguard party, bears the idealistic mission of striving for human liberation. As the ultimate stage of people's self-awareness, human liberation could only be achieved through people's active involvement in gradual social transformations. In the case of the early PRC, anti-imperialism and socialist construction were the two primary political goals allowing people to be politically engaged and consequently creating a common ground for recognition. Hence, religion was considered as merely another form of ideology which needs to be incorporated into the political mission leading toward human liberation.

The CCP also recognises religion as a socioeconomic institution. During the process of socialist construction, the implementation of land reform policy in different regions was regularly challenging the interests of the local religious establishment and consequently causing retaliations. This tension constitutes another vital component in understanding the meaning of 'secularisation' in the Communist revolutionary context. However, despite the political and historical complexity in pushing through the land reform policy across China, the guideline principle and the utmost concern for the then CCP was to win the heart and mind of the people.

Beyond this practical concern, there also lies an idealist vision of liberation. By mobilising individuals from across the nation to engage in a discussion about international affairs and world's future, the people as a political identity could then start to acquire its connotation and subjectivity as the 'drive behind the making of world's history' (Zedong, 1991, p. 1031). The vision depicted in Third World internationalism

---

28 "Duochan Liangshi Duochugang Henhen Daji Yexinlang Anhui Shanxi Liaoning Renmin yi Shijixingdong Zhiyuan Zhongdong Renmin (Produce more crops and more steel in order to clamp down the wild ambition of the wolf, People from Anhui Shanxi and Liaoning supporting the Arab People with actions)," *People's Daily*, July 24 1958, page 2.



might be idealistic in the eyes of today's people, notably through the lenses of political realism and pragmatism. However, in the context of the 1950s, when the war-torn world was eagerly redeeming itself from its brutal hegemonic past, the discourse of internationalism indeed provided new hope for people who believed in the new world order depicted in the UN Charter. It is in this moment of international solidarity that the needs for redemption, transcendence, and ultimately salvation, which are usually delivered through religion, were presented to the people through political practices.

### References

- Al-Tamimi, N. M. (2013). *China-Saudi Arabia relations, 1990-2012: Marriage of convenience or strategic alliance?* London, UK: Routledge.
- Barnett, A. D. (1955, May). *Chou En-Lai at Bandung, Chinese Communist Diplomacy at the Asian-African Conference*. (ADB-4-'55).
- Behbehani, H. S. H. (1981). *China's foreign policy in the Arab world, 1955-1975: Three case studies*. London, Boston, Melbourne & Henley: KPI.
- Bellah, R. N. (1980). *Varieties of civil religion*. San Francisco: Harper & Row.
- Benite, Z. B.-D. (2014). Taking Abduh to China: Chinese-Egyptian intellectual contact in the early twentieth century. In J. L. Gelvin & N. Green (Eds.). *Global muslims in the age of steel and print* (pp. 249–267). Berkeley, CA: University of California Press.
- Bozhong, M. & Na, J. (Eds.) (2011). *Licheng: Minguo Liuai Huizu Xuesheng Paiqianshi Yanjiu (Journey: The history of hui students studying in Egypt during the Republic of China period)*. Yinchuan: Ningxia Renmin Chubanshe.
- Brazinsky, G. A. (2017). *Winning the Third World: Sino-American rivalry during the Cold War*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Cannadine, D. (2002). *Ornamentalism, how the British saw their empire*. London, UK: Penguin Books.
- Catterall, P. (Eds) (2011). *The Macmillan diaries, prime minister and after, 1957-66*. London, UK: MacMillan.
- Chen, J. T. (2014). Re-orientation: The Chinese Azharites between Umma and Third World, 1938-55. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 34(1), 24–51.
- Chen, Y. (2016). *Alabo Wenhua Zai Zhongguo: Yi Ershishiji Weili (Arabic culture in China: The case of 20th century)*. Yinchuan: Ningxia Renmin Chubanshe.
- Dillon, M. (1994). Muslim communities in contemporary China: The resurgence of Islam after the cultural revolution. *Journal of Islamic Studies*, 5(1), 70–101.
- Doyon, J. (2014). "The local Islamic associations and the party-state: Consanguinity and opportunities (W. Thornely, Trans.). *China Perspectives*, 4(100), 45–52.
- Enlai, Z. (1990). Zai Yafeihuiyi Quantihuiyi shang de fayan [Speech for the Plenary Session of the Afro-Asian Conference]." In Z. Enlai & W. Wenxuan (Eds.), *Collection of Zhou Enlai's works on Diplomacy* (pp. 112-125). Beijing: Zhongyang Wenxian Chubanshe.
- Gladney, D. C. (1991). *Muslim Chinese, ethnic nationalism in the people's republic*. Cambridge, MA: Harvard University.

- Gladney, D. C. (1996). *Muslim Chinese, ethnic nationalism in the people's republic* (2 ed.). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Gladney, D. C. (1994). Sino-Middle Eastern perspectives and relations since the Gulf War: Views from Below." *International Journal of Middle East Studies*, 26(4), 677–691.
- Haneda, M. (2005). *Isurāmu Sekainosōzō (The creation of the Islamic World)*. Tokyo: Tōkyōdaigaku Shuppankai.
- He, H. (2004). *Zhongguo Gongchandang De Zongjiao Zhengce Yanjiu (Study of the religious policies of the Chinese Communist Party)*. Beijing: Religion Culture Publishing House.
- Houn, F. W. (1958-1959). Chinese communist control of the press. *The Public Opinion Quarterly*, 22(4), 425–448.
- Israeli, R. (1980). *Muslims in China, a study in cultural confrontation*. London: Curzon Press Ltd.
- Khadduri, M. (1969). *Republican 'Iraq, a Study in 'Iraqi politics since the Revolution of 1958*. London: Oxford University Press.
- Lenin, V. I. (1964). The right of nations to self-determination. In B. Isaacs & J. Fineberg (Trans.), J. Katzer (Eds.). *V. I. Lenin Collected Works*. Moscow: Progress Publishers.
- Lenin, V. I. (1964). The socialist revolution and the right of nations to self-determination (Theses). In *V. I. Lenin Collected Works*. Moscow: Progress Publishers.
- Leung, B. (2005). China's religious freedom policy: The art of managing religious activity. *The China Quarterly*, 184, 894–913.
- Li, W. (1987). Zai Huizu Yisilanjiao Wenti Zuotanhui Shangde Jianghua (Talk at the forum of Islam Religious issues of Hui people). In *Li Weihai Xuanji (Selected works of Li Weihai)*. Beijing: Renmin Chubanshe.
- Luxemburg, R. (1976). The National Question and Autonomy. In H. B. Davis (Eds.). *The National Question, Selected Writings by Rosa Luxemburg*. New York: Monthly Review Press.
- Ma, J. (November 1950). Meidiguozhuyi Shi Yisilanjiao De Sidi (the American imperialist is the Arch Nemesis of Islam). *Renmin Ribao*.
- Ma, J. (1952). Huanying Yazhou ji Taipingyang Quyu Hepinghuiyi [Welcome the Peace Conference of the Asian and Pacific Regions]. *Shijie Zhishi [World Knowledge]*, 34, 6–7.
- Mao, Y. (2011). A Muslim vision for the Chinese Nation: Chinese pilgrimage missions to Mecca during World War II. *The Journal of Asian Studies*, 70(2), 373–395.
- Mao, Y. (2016). Selective learning from the Middle East: The case of Sino-Muslim students at Al-Azhar University. In J. Lipman (Eds.). *Islamic Thought in China: Sino-Muslim intellectual evolution from the 17th to the 21st century* (pp. 147–170). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Mao, Z. (1983). Lun Xinjieduan (On the new phase). In M. Takeuchi (Eds.). *Mōtakutō Shū (Collected writings of Mao Tse-Tung)*. Tokyo: Sososha.
- Mao, Z. (1965). *Selected works* (Vol. 3). Peking: Foreign Language Press.
- Minzuwentianyanjihui. (Eds.) (1980). *Huihui Minzu Wenti (The national question of Hui)*. Beijing: Minzu Chubanshe.
- Mitter, R. (2004). *A bitter revolution: China's struggle with the modern world*. Oxford: University of Oxford Press.
- Pang, X., Feng, H., Chen J., Li, J., Xiong, H., Wu Z., & Zhang, S. (Eds.) (2013). *Mao Zedong Nianpu 1949-1976 (Mao Zedong chronicle, 1949-1976)* (Vol. 4). Beijing: Zhongyang Wenxian Chubanshe.

- Perry, E. J. (1995). *Shanghai on strike: The politics of Chinese labor*. Stanford: Stanford University Press.
- Rahimian, G. H. (1952). Guanyu Minzuduli Wenti De Buchong Baogao (The supplementary report on issues of national independence). In The Peace Conference of the Asian and Pacific Regions Secretariat (Eds.). *Yazhou Ji Taipingyang Quyu Hepinghuiyi Zhongyao Wenjian Ji (Collection of important documents of the peace conference of the Asian and Pacific regions)*. Beijing: The Peace Conference of the Asian and Pacific Regions Secretariat.
- Rong, G., Gönül, H. Z. & Xiaoyan, Z. (Eds.) (2016). *Hui Muslims in China*. Leuven: Leuven University Press.
- Rudelson, J. J. (1997). *Oasis identities, Uyghur nationalism along China's Silk Road*. New York: Columbia University Press.
- Shichor, Y. (1979). *The Middle East in China's Foreign Policy, 1949-1977*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, L. J., & Glennon, J. P. (Eds.) (1992). *Foreign Relations of the United States, 1958-1960, Lebanon and Jordan*. Washington: United States Government Printing Office.
- Soliman, M. (2016). The reception of U.S. discourse on the Egyptian Revolution, between the Popular and the official. In A. Lubin & M. M. Kraidy (Eds.). *American Studies Encounters the Middle East* (pp. 136–158). Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Stewart, A. (2018). *Chinese Muslims and the Global Ummah*. London: Routledge.
- Wang, T. Y. (1993). Competing for friendship: The two Chinas and Saudi Arabia. *Arab Studies Quarterly*, 15(3), 63–82.
- Wen, X. (1957). Musilin De Sidarenwu (The four main missions of the Muslim). *Zhongguo Muslim (Chinese Muslim)*, 1, 13.
- Westad, O. (2005). *The global Cold War: Third World interventions and the making of our times*. Cambridge & New York: Cambridge University Press.
- Xinhuashe. (1949, December). *Yazhoufunv Wei Minzuduli Renminminzhu Yu Shijieheping Er Douzheng Deng Yingchao Zai Yazhou Fudai Huiyi Shangde Baogao* [Asian women fighting for national independence, people's democracy and world peace, Deng Yingchao's Report to the All-Asian Women's Conference]. Renmin Ribao.
- Yin, T., & Zhang, M. (2011). Zhongguo Hongse Gemingzhong De Rentong He "Zhengzhi Xingdong Zhuti" (The political subjectivity and recognition in the Chinese Red Revolution). *Ershiyi shiji (Twenty-first Century)*, 125, 44–62.
- Yonghu Guanyu Heping Jiefang Xizang Banfa De Xieyi (Supporting the agreement on the peaceful liberation of Tibet). (1981). In *Minzu Zhengce Wenjian Huibian (Collection of documents on ethnic policy)*. Beijing: Renmin Chubanshe.
- Zedong, M. (1991). Lun Lianhe Zhengfu [On United Government]. In Z. Z. W. Yanjiushi (Ed.), *Mao Zedong Wenji* (Vol. 3) [Collection of Mao Zedong's Works]. Beijing: People's Press.
- Zedong, M. (1993-1999a). Zhongguo Gongchandang Dibaci Quanguo Daibaodahui Kaimuci [Opening Remark for the Eighth National Congress of the CCP]. In Z. Z. W. Yanjiushi (Ed.), *Mao Zedong Wenji* (Vol. 7) [Collection of Mao Zedong's Works], (pp. 114-118). Beijing: Renmin Chubanshe.
- Zedong, M. (1993-1999b). Feizhou Dangqian de Renwu shi Fandui Diguozhuyi, Bushi Fandui Zibenzhuyi [The current mission of Africa is to resist against imperialism not capitalism]. In Z. Z. W. Yanjiushi (Ed.), *Mao Zedong Wenji* (Vol. 7) [Collection of Mao Zedong's Works], (pp. 7-8). Beijing: Renmin Chubanshe.

Zhonggongzhongyang. (2018). Shenhua Dang He Guojia Jigou Gaige Fangan (Plan for Deepening the Institutional Reform of Party and State Administrations). *Zhonghuarenmingongheguo Zhongyangrenminzhengfu (The Central People's Government of the PRC)*, [http://www.gov.cn/zhengce/2018-03/21/content\\_5276191.htm#1](http://www.gov.cn/zhengce/2018-03/21/content_5276191.htm#1)

Zhongguo Yisilanjiao Choubeihuiyi Xiang Mao Zedong Zhuxi Zhijingdian (Telegraph to Chairman Mao Zedong by the Preparation Conference of the Islamic Association of China). (August 5, 1952) *Renmin Ribao*.

Zhongguorenmin Zhengzhixieshang Huiyi Gongtonggangling (the Common Program of the Chinese People's Political Consultative Conference). (1953). In *Minzu Zhengce Wenxian Huibian (Collection of documents on ethnic policy)*. Beijing: Renmin Chubanshe.

RESEARCH ARTICLE

**Is State-Centeredness the Distinctive Feature of Historiography in Germany?\***

Mehmet Ali Akyurt\*\* İsmail Coşkun\*\*\*

**Abstract**

This article focuses on peculiarities of historiography in Germany in the light of German historians' works from Chladni to Lamprecht. It deals with both continuities and periodical differentiations. The distinctive features of historicism consisting the main tradition in the historiography in Germany can be formulated as "history as an empirical science", "history for history", "respect for the particular" and "knowledge of inevitability of historian's subjectivity". Historiography in Germany has been loyal to aims of "cultural history" (*Kulturgeschichte*) and "universal history" (*Universalgeschichte*) put forward by Herder, and developed the "universal cultural history" program. This program advocates that fields of human activities such as politics, economics, religion, culture, besides old ages and foreign cultures have to be dealt with "as of themselves". Thus works of "universal cultural history" written beginning from 1750s in Germany can be seen as a kind of early forerunners of the attempt of "social history", even of "history of civilizations" meaning "integrative history" in Braudelian terms. Even if the pendulum of historiography in Germany swung from 1750 to 1900 between Ranke's naive objectivism and Droysen's subjectivism, or between "political history" as put by Iggers and "cultural history" devoid of political and economic base as put by Braudel, its main axis has been defined by the holistic program of "universal cultural history", which combined "cultural history" and "political and economic history", and surpassed "national history".

**Keywords**

Historiography • Historiography in Germany • German historicism • Universal history • Cultural history

**Alman Tarihçiliğinin Alameti Farikası "Devlet Merkezlilik" midir?**

**Öz**

Bu makale Chladni'den Lamprecht'e Alman tarihçilerin çalışmaları ışığında Alman tarihçiliğinin özgünlüklerine odaklanmakta, süreklilikler kadar dönemsel farklılaşmaları da ele almaktadır. Alman tarihçiliğinde ana geleneği oluşturan tarihselciliğin ayırt edici ilkeleri, "ampirik bilim olarak tarih", "tarih için tarih", "tekile saygı" ve "tarihçinin öznelliğinin kaçınılmazlığı" şeklinde formüle edilebilir. Alman tarihçiliği Herder tarafından ortaya konan "kültürel tarih" (*Kulturgeschichte*) ve "evrensel tarih" (*Universalgeschichte*) hedeflerine sadık kalmış, 19. yüzyılda "evrensel kültürel tarih" programını geliştirmiştir. Bu araştırma programı hem siyaset, iktisat, din, kültür gibi insani faaliyet alanlarının hem de eski çağların ve yabancı kültürlerin "kendileri itibarıyla" ele alınmalarını savunmaktadır. Nitekim 1750'lerden itibaren Almanya'da kaleme alınan "evrensel kültürel tarih" çalışmaları erken tarihli bir "sosyal tarih", hatta Braudel'in kast ettiği şekliyle "bütünleştirici tarih" anlamında "uygarlık tarihi" girişiminin müjdecileri niteliği taşımaktadır. Alman tarihçiliğinin sarkacı 1750-1900 aralığında Ranke'nin naif nesnelciliği ile Droysen'in öznelciliği, Iggers'in iddiasındaki gibi "siyasi tarih" ile Braudel'in iddiasındaki gibi siyasi ve ekonomik temelden yoksun "kültürel tarih" arasında salınsa da; ana eksen, hem "kültürel tarih" ile "siyasi ve iktisadi tarih"i birlikte ele alan hem de "milli tarih"i aşan bütünsel "evrensel kültürel tarih" programı tarafından tanımlanmıştır.

**Anahtar Kelimeler**

Alman tarihçiliği • Alman tarihselciliği • Evrensel tarih • Kültürel tarih

\* This article extracted from PhD thesis of the first author. Also, this article supported by Istanbul University Scientific Research Project Unit (Project Number: 50641) and TÜBİTAK BİDEB 2214/A Yurt Dışı Doktora Sırası Araştırma Burs Programı.

\*\* **Correspondance to:** Mehmet Ali Akyurt (Assist. Prof.), Department of Sociology, Faculty of Letters, Istanbul University, Istanbul 34134 Turkey. Email: mehmetali.akyurt@istanbul.edu.tr

\*\*\* İsmail Coşkun (Prof. Dr.), Department of Sociology, Faculty of Letters, Istanbul University, Istanbul 34134 Turkey. Email: ismail.coskun@istanbul.edu.tr

**To cite this article:** Akyurt, M. A., & Coşkun, İ. (2018). Is state-centeredness the distinctive feature of historiography in Germany? *Istanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 38, 293-342. <https://doi.org/10.26650/SJ.2018.38.2.0033>

### Is State-Centeredness the Distinctive Feature of Historiography in Germany?<sup>1</sup>

“Peculiarities” of German history (Blackbourn & Eley, 1985), “special path” (*Sonderweg*) (Wehler, 1981) and Germany’s “late” (*verspätet*) (Plessner, 1982) or “partial modernization” (*partielle Modernisierung*) (Rüschemeyer 1969, as cited in Käsler, 1984, p. 204) refer to difference-centered comparisons made between Germany and other countries. Historiography in Germany has itself been the subject of such comparisons. Georg Iggers, one of the leading experts in German historiography, contrasted Germany with England, Italy, America and France in particular, pointing out some of the distinctive features of historiography in Germany. One of these features is that one single paradigm is dominant in historiography in Germany, i.e. historicist tradition. Another feature is the height of both the theoretical and methodological self-consciousness level of German historians. At the same time, Iggers draws attention to the fact that some characteristics of historiography in Germany cannot be seen as its distinctive features, contrary to widespread acceptance. For example, critical analysis of documents associated with Ranke cannot be seen as its distinguishing characteristic since it was developed by an earlier generation of philologists, classicists, and Bible-scholars (Iggers, 2012b, p. 3).

According to Iggers, the distinctive feature of historiography in Germany is its state-centeredness (Iggers, 2012b, p. 4). *State-centered historiography* means that German historians agree on the theoretical understanding that the discipline of history is the science of the history of states - in terms of the nature of history. In this context, Iggers advocates that German historicist tradition focuses on the conflict between great powers as its topic, and on diplomatic documents rather than statistics, social research etc. as its source. The dimension of state-centeredness regarding the operation of scientific activities is “the insistence that historical study must keep close to archival sources” (Iggers, 2012a, p. 36). The problem of reliability of sources as a condition of being scientific leads the historian to turn away from various rich categories of sources, and to limit himself to certain kinds of sources. So, as the major institution holding archives, the state becomes the criterion of reliability.

Moreover, it is seen that Iggers supposes a positive correlation between *state-centered historiography* and appearances of state-centeredness in other fields. For example, according to *state-centered history* understanding, politics is the main factor shaping history. History is the history of states. The main actors, which determine the flow of history, are states (Freyer, 2012, p. 71). Therefore the field of study of the discipline of history also has to be the state. This view of

---

1 This article is based on the PhD thesis entitled “Methodological Debates in German Sociology” (1870-1914) written by Mehmet Ali Akyurt under the supervision of İsmail Coşkun. This study has been supported by TUBITAK 2214/A International Research Fellowship Program (for PhD Students) and Scientific Research Projects Coordination Unit of Istanbul University (Project Number: 50641).

history mostly appears together with the political-history-centered understanding of historiography. As one of the leading representatives of this approach, and the rector, dean of the faculty of philosophy, and head of the philosophy department at the University of Berlin, the main higher education institution of the Prussian state, Hegel's position was parallel to Prussian international competition and legitimacy search at the beginning of 19<sup>th</sup> century. As a state-centered example of philosophical interest directed towards history, Hegel advocates that states are actors and makers of history. Accordingly, history is the history of states, in other words, the ones who make history are not ordinary people, classes or societies, but states, statesmen and "great men". Following Hegel's formulation, there is a moving force of history and this is neither family (organism) nor bourgeois society (economics), rather it is the state (politics). Every great power following each other in the history of mankind represents a certain stage of *Geist*. As each state follow its predecessor, Geist goes a step further in its advancement, which embodies the history of mankind (Freyer, 2012, p. 71).

In this appearance of state-centeredness, society, social institutions, economics, culture and religion are not handled as autonomous entities. These are imagined as mere functions or manifestations of state, or fields of lower status to be regulated by states. It is possible to explain this through the incompleteness of the realm outside the state. On the other hand, state-centeredness does not necessarily mean the total neglect of fields such as culture, economics and society. Rather, it corresponds to the lack of addressing them as of themselves. State-centeredness results in those fields being dealt with from an administrative point of view limited to the scope of policy development.

*State-centered politics* understanding means that German historians, even if they are conservative, liberal, democrat or socialist, lie on the common ground of state-centeredness as a political orientation (Iggers, 2012b, p. 4). Furthermore, Iggers adopts the understanding of "power state" (*Machtstaat*) and seeing the state as a purpose in itself as (regarding politics) one of three intellectual pillars of historicism, which he perceives as the main paradigm determining the historiography in Germany (the remaining pillars are rejection of normative thought, regarding philosophy of values, and opposition to conceptualization, regarding epistemology). While borders between state and society become ambiguous in France and England, the distinction between the ruler and ruled protects its sharpness and decisiveness. Related to this, while the state is seen as an instrument for public good from a pragmatic perspective in France and England, it is understood as self-evident with its own rules from an idealist perspective (Iggers, 2012b, pp. 7–8).

Another dimension of state-centeredness regarding “sociology of science” is that German historians address experts in academia, bureaucracy and politics, instead of the general public or a wider audience consisting of layman readers. Accordingly, German historians are closer to the state, than to the society. Therefore, they are more interested in political problems than social ones. German historians work mostly at universities and the German higher education system determines their agenda (Iggers, 2012a, pp. 27–28).

On the other hand, being located under the roof of the state and financed by the state does not necessarily result in a fully state-controlled research activity and topic selection. For example, *1813 spirit*, which appeared after the 1806 defeat of Prussia by France, brought with it a large-scale public funding in higher education but scientific activity in Prussia never lost its autonomy within the framework of the Humboldtian model of higher education. Furthermore, it is doubtful that a state-controlled scientific inquiry would definitely lead to a limitation of interest by the state in history. Likewise, the Prussian state in the pre-1870 period was in trouble in terms of international competition and was trying to legitimate its leading position among German states, and as a result it focused on foreign policy, and therefore needed a state-centered history. On the other hand, in the period after 1870 when it coped with social turmoil and inner politics, it required social and economic history. After the Unification, the “social question” (*soziale Frage*) and gradually the “question of working classes” (*Arbeiterfrage*) gained significance. As a result, studies of social and economic history increased both in universities and other scientific institutions such as in German Economic Association (*Verein für Sozialpolitik, VfS*). Adolph Wagner reflects this process of transition from politics to socio-economics in 1895 as follows: “The social question (*soziale Frage*) is now the central question as the national question (*nationale Frage*) [unification question (*Einheitsfrage*)] was before 1871” (as cited in Baş, 2015, p. 46). In other words, after the Unification, the subject matter of history as a discipline expanded to the realms outside the state because of being state-controlled by the discipline itself.

In which period was state-centeredness influential on the historiography in Germany according to Iggers? By setting apart Herder as an *exceptional* pioneer, Iggers sees Wilhelm von Humboldt and Ranke as founding fathers (Iggers, 2012b, p. 3). Additionally, he points out the continuity between German historicist tradition and the Schmoller School in the last quarter of 19<sup>th</sup> century as of state-centeredness (Iggers, 2012a, p. 37). Historians such as Jacob Burckhardt, Julius von Ficker, Johann von Döllinger, Max Lehmann, Franz Schnabel, Lorenz von Stein and Karl Lamprecht, and philosophers such as Arthur Schopenhauer and Friedrich Nietzsche are listed by Iggers as *exceptional* authors, which have not a state-centered understanding of history (Iggers, 2012b, p. 4). Evidently, Iggers sees most other German authors other than these as proponents of the state-centered view.



### Limits and Sources of Interest in the State

Even if Iggers sees state-centeredness as the distinctive feature of historiography in Germany (2012, p. 3), this, or interest in the state in general can be thought of as a temporary intellectual tendency, which gains and loses popularity from time to time. State-centeredness appears in its various dimensions distinguished above analytically. Despite the fact that they sometimes coincide contingently, identification of them with each other and reduction of one to another have to be problematized. In this sense, *state-centered historiography* has to be delicately distinguished from appearances of state-centeredness in other fields. In order to historicize German historians' interest in the state, three steps may be followed: (i) discovery of historical reasons behind the production of the widespread opinion that this interest in the state is almost timeless and stems from the "essence" of historicism, (ii) clarification of temporal limits of this interest, and (iii) detection of historical reasons behind this temporal interest.

(i) Temporality of state-centeredness in 19<sup>th</sup> century German historicist tradition is mostly kept in the background, probably because of the distortion of the empirical ground by the historians which base their views fully on their own ages, countries and values, exactly in the same manner as criticized by Herder (Gökberk, 1948, p. 79). The inclination towards seeing the temporal state-centeredness in the historiography in Germany temporally more widespread than as it is in reality, almost as a timeless phenomenon, can be seen as a result of retrospective readings about 19<sup>th</sup> century Germany's development after World War I, and especially after the Nazi experience. Those reverse order readings relate German military aggressiveness to the fact that both German society and intellectuals give too much importance to state. Durkheim's attempt to reduce 19<sup>th</sup> century German thought to the ideas of statist historian Treitschke, in his propaganda booklet written during the WW I, can be seen as an early example of those readings (Durkheim, 1915). The same tendency can also be observed in the Post-war literature in English. Those works have to be re-analyzed critically from this point of view.

(ii) Against this anachronic approach, the historicization project of the tendency of state-centeredness among 19<sup>th</sup> century German historians also has to include the attempt to identify its scope of influence. In which period and how far is historiography in Germany state-centered? When and why is the culture-oriented understanding of "cultural history" (*Kulturgeschichte*), which was highly influential in 18<sup>th</sup> century historiography in Germany, replaced by politics-centeredness? To which periods, authors and works is the *political history orientation* in 19<sup>th</sup> century limited? Exactly when in the 19<sup>th</sup> century is state-centeredness again replaced by *social history orientation*? How can the social and economic history studies by *VfS* founded in 1873 be explained? The same question can be asked for Lamprecht's powerful 1885-86 study on social history (Iggers, 2012a, pp. 31–32).

(iii) Study of factors behind this *temporal* political history orientation of the historiography in Germany points towards some historical facts: the 1806 defeat, for example, underlined the importance of political unity and central unitary state in Germany. In the mentality of German society, the significance of the role of the state has gradually increased in the Reform period following the defeat. According to Ranke, only an independent state, which gains maximum power against his rivals, can guarantee freedom, law and cultural creativity of its people. (Iggers, 2012b, p. 9) So, this idea became stronger in general in the German thought beginning from 1810s, and this resulted in a focus on the state in the historiography in Germany.

Secondly, in a period when international relations, foreign policy, struggle for power and wars are on the agenda, an intensification of state-centered understanding of history writing seems plausible. Active actors of this process are states - affairs occur at the level of state. After that *domestic politics* and *concerns* gained primacy and priority, as in the title of Kehr's book on 19<sup>th</sup> century German social history (*Primat der Innenpolitik*), social policy agenda and socio-economic research and studies intensified. Those studies of economic and social history conducted especially by *VfS* members were more "scientific" than 18<sup>th</sup> century cultural histories. In other words, this was the result of partial resolution of foreign policy problems and the emergence of social policy problems as a product of social change in 1870s.

Another reason internal to the scientific field was that the beginning of the 19<sup>th</sup> century (when history was emerging and trying to prove itself as a scientific discipline) was a period of strict Kantian conditions where being scientific also influenced "social sciences". Wolff-Kant tradition's strict standards of being scientific, e.g. "there is only as much science in a discipline as there is mathematics in it", necessitated that the *material* (events) and *laws* of history are universal, demonstrable, not particular and not contingent. Wolff advocated 1728 that history is "the lowest form of knowledge" (Beiser, 2017, p. 134). A critical student of Wolff, Chladni (Chladenius) (1710-1759), "the German Vico" (Beiser, 2011, p. 27), who is counted among the first methodologists of modern history, and accepted as the founder of history in Germany as an empirical science (Müller, 1917), advocated in his 1752 "General Historiography" (*Allgemeine Geschichtswissenschaft*) that those standards of being scientific are not related to the *material* and *laws* of history, but to historical *research activity* itself (existence of procedures, standards and rules followed during historical research) (Beiser, 2017, p. 134). However, again in this case, history as the science of human, society, culture and *Geist* had to limit itself to a restrained realm, where it could satisfy those revised Wolffian standards in terms of *scientific activity*. This resulted in political history because of the availability of reliable sources regarding the history of states. Because sources on social, economic and cultural fields could not be seen as reliable according to the mentioned criteria, historians had to limit

themselves to the political field where they could find reliable sources. This was a new restriction, enforcing historians to unwillingly exclude the rich cultural material studied in a “scientific” manner before Kant, and this meant the abandonment of cultural history. When Neo-Kantians<sup>2</sup> and historicists flexed those Kantian standards more and more, this idea that history should only deal with the state was gradually left, and the social world with its cultural, economic and psychological dimensions found a place for itself in the works of German historicist historians.

Lastly, there is an additional interest in the state in Germany’s historiography through the field of law studies. “Germany was governed by a peculiar combination of Roman law and German customary law. But understanding Roman law required knowledge of Roman culture and history, just as understanding German customary law demanded knowledge of the Middle Ages (Beiser, 2017, p. 136). Therefore, studies on law were actually studies on the history of law, i.e. a kind of state-centered history.”<sup>3</sup>

### **Philosophers and Historians’ Interest in History**

The increase of interest in empirical historical studies can be related to political and military failure. Therefore, the line between the end of “the age of reason” (18<sup>th</sup> century) and the beginning of “the age of history” (19<sup>th</sup> century) is drawn by the failure of the French Revolution. Accordingly, “one major lesson of the French Revolution was that people could not create societies and states according to the mandates of pure reason alone.” (Beiser, 2017, p. 133). In order to do this, a deeper understanding of society is necessary, which also takes historical and irrational factors into account. In other words, 18<sup>th</sup> century Enlightenment thought tried to rule religion, society and state with the help of reason alone without looking to history, but failed. In this sense, history as a discipline became a current issue after philosophy failed to grasp religious, social and political fields. Put differently, Enlightenment’s interest in history emerged as a next step after the failed attempt to remove the effects of religion and state on social life.

In this period, the insufficiency of philosophical reductions as presuppositions about human nature in ruling the world became visible, philosophy experienced

---

2 Historicism was a way of perception, which influenced various disciplines such as law, economics, linguistics etc. Its effects transcended the field of history. In fact, Neo-Kantianism, which was formulated at the beginning of the 1790s, lived its golden age from 1860 to 1914 as a result of the growing impact of two cultural factors, i.e. German nationalism and historicist outlook. Neo-Kantianism emerged as a reaction against two philosophical currents, Hegel’s speculative idealism of 1800-1830 and materialism of the 1850s. The common features of Neo-Kantians can be summarized as a respect for Kant, seeing him as a shelter against materialism, criticism towards giving philosophy the duty of shaping scientific activity, refusal of methods of speculative idealism, advocating the necessity of balancing rationalism with empiricism, accepting value of experience against reason, and perception against conceptualization (Beiser, 2015, pp. 1–5).

3 It has to be kept in mind that the history of law is also inclined towards social history, as state-centered history. For example, Weber’s studies on agricultural law were close to the history of agriculture, production, work, economy, and eventually social history.

failure against the social world, and philosophical discourses created a smaller reflection on society. Those developments resulted in the increase of interest in empirical history and the need for history as an Imperial discipline. On the other hand, political, military and economic victories against other countries caused a superficial interest in society limited to philosophical speculations in those successful countries. Sometimes big defeats create reactive philosophies of history as a shortcut attempt to overcome the trauma. While the philosophy of history is mainly the discourse of winners in the stage of history, in such exceptional cases, we see that they are created and used also by losers.

The interest in history of Enlightenment philosophers, similar to society conceptions of natural law theorists, is based on a philosophical understanding about whichever aspect of human nature and mostly in the form of a philosophy of history devoid of empirical basis. Freyer points out the divergence between historians' human understanding and philosophers' –who are proponents of rational natural law theory. Accordingly, while historians try to make inductive inferences based on empirical data, natural law theorists focus on the fundamentals of human nature and try to reach conclusions about social life based on their assumptions regarding human nature. This means the reduction of history and society to certain instincts and tendencies (Freyer, 2012, p. 29). History, which was seen once as the manifestation of divine will by theologians, is now perceived by philosophers as the manifestation and development of an instinct or ability in humans. Human history is read sometimes as the development of reason or sometimes as the maturation of unity and solidarity of mankind (Gökberk, 1948, pp. 62–63). Other explanations on the other hand say that characteristics such as human instinct to survive, passion to obtain maximum power, desire to maximize personal or collective benefit or will to protect honor are engines of history and determine both meaning and purpose of history (Freyer, 2012, p. 29).

On the basis of the philosophy of history lies the assumption that human nature is fixed, and that human existence and behavior can therefore be understood and predicted by reducing it into a single feature of human nature such as a certain instinct or rationality. In a similar way, natural law theory conducts a philosophical discussion about human nature and aims to shape society and the future accordingly in the end. The “history of civilizations” and historical phenomena views of philosophers and historians as two ideal types can be contrasted as follows, based on their methodological inclinations (Beiser, 2017, pp. 138–139):

According to Beiser, philosophers dealing with the philosophy of history build a general “world history” view according to a priori methods. “Speculative history” sees “empirical history” as “a mere under laborer whose purpose was to supply materials for [its own] more exciting [purposes]”. Empirical historians do “tedious

and laborious” work, “sweat over minutiae”. According to Hegel-led “philosophers”, what Schleiermacher-led<sup>4</sup> “historians” of the 1820s did was “a conspiracy to empty history of meaning by reducing it down to a multitude of disparate [...] facts.” On

|   |   |
|---|---|
| Philosophers (Fichte, Schelling, Hegel)   | Historians (Chladni, Schleiermacher, Niebuhr, Ranke)  |
| Philosophy of history   | Historicism   |
| Speculative, an a priori (deductive), philosophical, synthetic history  | Empirical, a posteriori (inductive), historical, analytical history   |
| Individual cases are examples of universals and can be understood on the basis of universals. The starting point is general principles and rules, which are possibly false and can only be verified by a priori ways. | Looks at individual cases and tries to infer universals based on them. Starts from concrete data and experience and reaches general rules and laws. |

the other hand, they excitingly “reveal, through sheer a priori excogitation, the goals and laws of world history” (Beiser, 2017, p. 139). The historicist social science tradition starts from history and therefore formulates an inductive, multi-layer, multi-dimensional reading of “world history” against the deductive, progressive, linear version starting from philosophy.

Historians dealing with society diverge from the normativity of philosophers’ adopted natural law theory, focus on how human societies develop in reality, and in their effort to grasp humanity and society, they tend to formulate a totally different “universal” history. This history is “universal” in two senses. The first universalization means that interest in history has to be directed towards all cultural happenings, and has to be extended to “cultural history”, instead of remaining limited to “political history”. Accordingly, the subject of history is not only the state, politics, political and military events, but also customs and traditions, material and spiritual cultures, techniques, economics, thought, mentality, family life, language, religion, praying styles, art and sciences of people. So, the focus is also on social life as a manifestation of culture, not only on the state and rulers.<sup>5</sup> The second universalization means the replacement of “national history” with “history of nations”, in other words, “universal history” (*Universalgeschichte*). So, the historian’s point of view surpasses borders of a single state, and a history emerges, which takes the whole of mankind into consideration (Freyer, 2012, p. 28). In some cases, this approach is also known as “world history” (*Weltgeschichte*) or “global history”.

4 Schleiermacher put forward a “careful and moderate” intellectual effort to develop “knowledge of praxis” rather than “speculative systems”. In that respect, it is plausible that Dilthey conducted so many studies on Schleiermacher (Scholtz & Aliy, 2012, p. 9).

5 Braudel criticizes German cultural history studies as a whole. Accordingly, the transition from state-centered studies to culture-oriented studies was a movement from a partiality to another. Braudel sees it as an unbalance. So, “cultural history” studies in Germany, from their emergence in 1780s to 1850s, reached maybe to a universal scope as “world history”, but they failed to create a holistic “history of civilizations” because they tried to understand the superstructure without base, by writing just “inner history” (culture, literature and religion) without “outer history” (politics and economics) (Braudel, 1992, p. 272).

Braudel refers this inclusive approach of history in 1959 as “history of civilizations” (*histoire des civilisations*). According to Braudel “history of civilizations” means a holistic history including all sub-branches of history (Braudel, 1992, p. 259). So, the geographical expansion expressed by “universal history” and the expansion of scope expressed by “cultural history” come together under the concept of “history of civilizations”. A holistic and encyclopedic attempt of this sort attempts to bring together all results of historical studies including all periods of history, all regions of world geography, and all sub-branches of history. This approach, which comes into being as a result of two-dimensional universalization, aims to analyze every society that ever lived in the history of mankind, and from all aspects. We call this holistic approach “universal cultural history”. As close formulations we see the 1806 book by Heinrich Daniel Andreas Sonne, “universal cultural history” (*Universal-Kulturgeschichte*) and the institute founded by Karl Lamprecht in 1909, “cultural and universal history” (*Kultur- und Universalgeschichte*).

### The Peculiarity of Historiography in Germany: Early Victory of Historians

The replacement of philosophical investigations into human nature with empirical historical research focused on richness and multidimensionality of the human experience came into existence earlier in Germany because of the “political failure” of Germany. The end of the “age of reason” and the beginning of the “age of history” had already started in the 1750s in Germany.<sup>6</sup> The early awakening of interest in history and the influential and pioneering position of history among other social sciences are among the peculiarities of the German intellectual environment. History was the first institutionalized social science discipline in Germany and therefore became the role model of social sciences. According to Dilthey, as in the eyes of Chladni, Niebuhr, Ranke and Droysen, history is “first and foremost among the mind sciences (*Geisteswissenschaften*)” (Beiser, 2017, p. 143).

Even if small failures increased interest in “history” instead of “reason” in both France and England, no radical change occurred in both countries. Although there were some small moves<sup>7</sup> in France in the direction of “universal cultural history” as a

6 The institutionalization of history in Germany as an academic discipline starts in 1750s. In this period, there was an enormous increase in the amount of historical research. The first departments of history were also founded in this period (Beiser, 2017, pp. 136–137). Chladni gave the first lecture on historiography (*Historik*) in Germany in 1750 (Blanke, Fleischer, & Rösen, 1984, p. 334). The “General Historiography” (*Allgemeine Geschichtswissenschaft*) of Chladni was published in 1752. The beginning of historicism, the main tradition, which influences historiography in Germany (Iggers, 2012b, p. 3), is dated back to 1750 (Beiser, 2011, p. 1).

7 Voltaire’s 1756 *Essai sur les mœurs et l’esprit des nations* (Essay on the Manners and Spirit of Nations) called by Braudel “the first study of history of civilizations” (Braudel, 1992, p. 259) is an early example, which reflects the interest in empirical history and (parallel to French success in the international field) the philosophy of history together. The title of 1759 English translation (An Essay on Universal History: the Manners, and Spirit of Nations) showed the way of reception of the work as a “universal history”. In addition, the book focused on customs and traditions, material and spiritual cultures, social lives of peoples

result of cultural and political developments before and after the French Revolution, France left this great historicist scientific project immediately, and opened the way to the dominance of philosophy, a way of thinking based on human nature, and the philosophy of history again. In other words, as one of the victors, France, like England, reverted to dealing with history in a philosophical way. Germany, on the other hand, maintained its scientific interest in history.

Therefore, Meinecke and Troeltsch underlined that historicism was merely the logical result of European science of the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> centuries, which aimed for a deeper understanding of the human being. Only in Germany, however, could it reach this point, and so German historicism rescued the modern thought from its 2000-year chains of “natural law theory” (Iggers, 2012b, p. 5). Meinecke in the preface to his 1936 book, “The Emergence of Historicism” (*Die Entstehung des Historismus*) labels historicism as “one of the greatest intellectual revolutions that Western thought has experienced” (Beiser, 2007). Accordingly, beginning from the 1750s, historicist thought started to replace ahistorical ways of thinking, which were dominant during both Antiquity and the Middle Ages. “The older ahistorical way of thinking saw human nature, morality and reason as absolute, eternal and universal; the new historical way regarded them as relative, changing and particular.” (Beiser, 2011, p. 1).

So, historicism put aside the thought that science consists of true facts with timeless and absolute validity corresponding to the rational order dominant in every corner of the universe. Historicist science, contrary to the “human nature”-centered definition of science, defined itself as the knowledge of eternal diversity of mankind’s experience throughout history. Meinecke sees historicism as a fundamental criticism towards “natural law theory”, Germany’s greatest contribution to modern thought after the Reformation, and the farthest level of understanding in the human world. Meinecke refers to the deep divergence between cultural and political developments in Germany and the rest of Western Europe after the French Revolution as the reason behind the latter’s continuing loyalty to natural law theory (Iggers, 2012b, p. 5).

France found a place among such victors of history as England, and became a part of the party, which imposed norms. On the other hand, the idea of “respect for the particular”, which was one of the pillars of historicism, also meant respect for norms of the individual and historical examples not complying to the norms claiming universal validity. As Iggers puts, “the rejection of the concept of thinking in normative terms” (*Antinormativität*) was one of three pillars of German historicist thought (the other two being the idea of “state as an end in itself”, *Machtstaat* and the “rejection of conceptualized thinking”, *Anti-Begrifflichkeit*) (Iggers, 2012b, pp.

---

rather than political and military affairs, kings and commanders (Freyer, 2012, p. 28).

8–10). This corresponded to the advocacy of culturalism against universalism and reminds us of the relationship between the thinking styles of German philosophers and politics. This emphasis on normative relativity functioned as an abstract shelter for Germans against the claim that German society was backwards and less valuable than the French and British societies according to so-called universal norms derived from the experiences of those two societies. This idea of normative relativity closes the door to pejorative approaches, regarding social and cultural situation and the practices of certain societies by referring to universal norms, not just for Germany, but also for all other countries other than England and France.

Therefore, Carlo Antoni related the historicist thought to efforts of political theorists who wanted to protect local rights and privileges against the offences and interventions of a centralized Enlightenment state. This was valid especially for Swedish cantons and German small states, which had no modern bureaucratic state apparatus yet. In this sense, historicism was the reaction and revolt of national traditions against French reason and the age of Enlightenment (Iggers, 2012b, p. 6).

Germany was a country, where this conflict between ideas of French origin and national traditions was especially intense. As of 1789, Germany was also devoid of a great literary heritage, different from England, Spain and Italy (Iggers, 2012b, p. 7). Therefore, in support, Germany had no choice other than “national soul” (*Volksseele*) and “national culture” with an empirical, anthropological and ethnological content and emphasis rather than the concept of “national spirit” (*Volkgeist*).

German political nationalism was aroused parallel to reactions against French dominance after the French Revolution and during the Napoleonic Wars. This military and political conflict deepened opposition against Enlightenment in German thought. In this context, the historicist tradition is a result of German national awakening and the Wars of Liberation (1813-1815). Against the French efforts to define politics in the new world, the “spirit of 1813” was more influential than the “spirit of 1789” in Germany. As the French Revolution emerged with radical egalitarian demands and challenged all traditions, it left the way open to the systematic tyranny of state on men, therefore Robespierre and Napoleon found their place as its examples on the stage of history. On the contrary, the spirit of 1813 was a top-down reform movement, but managed to create balance between traditional forms of authority and modern bureaucracy with its tendency to open a place for individual freedom (Iggers, 2012b, p. 7).

Moreover, the doctrine of political legitimacy in German thought pointed to the modern moral state as a third option against pre-modern feudal moral state and as a replacement for the modern bureaucratic soulless state. According to this doctrine, the source of legitimacy of the state is its effort to reach certain cultural-moral goals and



to create an environment where certain cultural-moral values could develop (Ringer, 1990, pp. 10–11). This vision gave the role of cultural and spiritual leaders and wise men to academicians, who made up the most spiritual (*geistig*) part of bureaucracy. The idea of autonomy of the academy against the state was one of two main principles of Humboldtian higher education doctrine in Germany, the other being the principle of unity of education and research, was in accord with this role.

So, the main peculiarity of historiography in Germany can be seen as the development of the “universal cultural history” program. The original formulation of this scientific approach in Germany aims to understand all geographies, periods and fields of human activity within an encyclopedic wholeness by interpreting every part as of itself. The point here is that regardless of the scope of the research subject, i.e. geography (spatial width), period (temporal width) or field of activity (depth), every research subject has to be seen as the center alone and has to be analyzed from a comparative and typological perspective within the broadest context, in other words to be interpreted while keeping in mind the whole rich sum of experiences of human kind throughout history. The principle of “history for its own sake” meant public funding and autonomy of scientific activity from politics. The principle of “respect for the particular” meant study of research subject as of itself and for its own sake. These two principles were valid in the German social science environment and made possible the research program, which we call “universal cultural history”.

### **“Universal Cultural History” in German Historiography**

Modern historiography in Germany came across certain challenges between 1750 and 1900. As a result of those fluctuations, it created its own original solutions. The first one of those is the response of Chladni in the 1750s against the challenge raised by Wolff, a predecessor of Kantian line, that history cannot be the subject of science. A similar conflict occurred between Kant’s own challenge underlining the impossibility of “social sciences”, Hegel’s call for philosophy of history (history as metaphysics) at two edges, and Ranke’s intermediary attempt for a “scientific history” (possibility of history as a science) in the first half of 19<sup>th</sup> century. In Germany, in the period before positivism, there was an effort to revise and fulfill the newly defined conditions of scientificness in order to establish history as a scientific discipline. So, history gained the leading position among German social sciences. Droysen confronted this challenge of the positivist wave that had been growing since the mid-19<sup>th</sup> century. Dilthey, Windelband and Rickert in this sense can be seen as the successors of Droysen. Another challenge was the revival of state-centered understanding of history in the 1870s, which was answered by Lamprecht’s advocacy of “social history”. 1900 can be accepted as the date of the next victory of “social history” and the emergence of “historical sociology” with the efforts of Otto

Hintze, a disciple of Lamprecht, and Max Weber. All of those debates are more or less characteristic to Germany, and they shaped the historiographic tendencies in Germany. In other words, those historiographic debates can be seen as sources of peculiarities of historiography in Germany.

Herder's main contribution to German historicism was his emphasis on the uniqueness of cultures and periods (Forster, 2018). Accordingly, there are "radical mental differences" between "different historical periods" and "different cultures/peoples". Herder, "the German Rousseau" (Barnard, 1989), beginning from his 1766 article "On the Change of Taste" to the end of his career, sees the empirical study of diversity and change including concepts, beliefs, values and emotions as the main aim of the discipline of history (Forster, 2018). Furthermore, Herder consciously focuses on inner worlds and psychologies of historical actors instead of "great" political and military events (Forster, 2018). In this sense, Herder's view is culture-centered, and he does not have an exclusionist attitude towards any culture (Iggers, 2012b, p. 29). Therefore, he can be seen as a relativist and culturalist. Another important point here is the implication of the absence of any center, which requires the inclusion of all cultures in the world into the field of interest of the historian. In this sense, Herder can be seen as the forerunner of the "universal cultural history" program. Another significant aspect of Herder is that he is the obvious evidence of the emphasis on the uniqueness of historical phenomena, cultures and ages do not require exclusionism and state-centeredness necessarily, and that there is no direct "essential" link between them.

Herder at the same time, according to Braudel, is the person who formulated the "cultural history" as a field of research for the first time. He did this in his 1784 "Outlines of a Philosophy of the History of Man" (*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*) (Braudel, 1992, p. 272). However Braudel underlines as a criticism that Herder understands the material aspect of life under the concept of "civilization" and the intellectual and scientific development independent from social context under the concept of "culture" (Braudel, 1992, p. 265). This is parallel to his criticism against "cultural history" that it is incomplete and far from being holistic.

Among "universal history" studies in the second half of the 18<sup>th</sup> century, Isaak Iselin's 1764 book "On History of Man" (*Über die Geschichte der Menschheit*), Johann Gottfried Eichhorn's 1777 booklet "On the Scope and Method of Academic Courses of Universal History" (*Über den Umfang und die Methode akademischer Vorlesungen über die Universalgeschichte*) and again his 5 volume "World History" (*Weltgeschichte*) published 1799 to 1814, and Friedrich Schiller's 1789 inaugural lecture at the University of Jena "What is and to what end does one study universal history?" (*Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?*).

Among “cultural history” studies<sup>8</sup> after the 1790s, there are some efforts to combine cultural history and statistics under the genre of “regional history” or “province history” (*Landesgeschichte*). As works of “Cultural History of German Cities” which focus on a certain region, there are also studies such as “A Cultural History of Greece”, which concentrate on countries. Other “cultural history” studies in this period address phenomena such as certain periods and centuries, languages, literary movements, geographical regions, means of support like agriculture and gardening, wedding ceremonies and festivals. After the 1830s, we see also books with titles such as “philosophy of cultural history” and “foundations of cultural history”, which deal with this field from a theoretical and methodological perspective. When we look at the content of a “cultural history” book, for example Wilhelm Drumann’s 1847 “Outlines of Cultural History” (*Grundriss der Culturgeschichte*), we see chapters on a certain period of a certain culture are divided as follows: state, national literature, music, visual arts, sciences, crafts, trade, religion, moral education. This reflects the effort to reach a holistic picture of the studied subject.

An innovation seen in an 1846 textbook by pedagogue Theodor Schacht is the tendency of cultural history to extend its influence to neighboring fields. The full title of the book is “Textbook of geography of old and new times with special regard to political and cultural history” (*Lehrbuch der Geographie alter und neuer Zeit mit besonderer Rücksicht auf politische und Culturgeschichte*). Firstly, it shows the tendency of convergence between neighboring fields of social sciences (in this case: geography and history), and between different sub-branches of history (in this case: political and cultural history). Secondly, we observe the increasing frequency of the ending “with special regard to cultural history” (*mit besonderer Rücksicht auf Culturgeschichte*) in book titles towards the end of 19<sup>th</sup> century. Again in the same period, we encounter studies of “cultural history of mankind” combining “universal history” and “cultural history”. As examples we see historian and ethnologist Friedrich Majer’s 1798 2 volume “On Cultural History of Peoples: Historical Studies” (*Zur Culturgeschichte der Völker. Historische Untersuchungen*) and philologist Johann Christoph Adelung’s 1800 “An article on history of the culture of the mankind” (*Versuch einer Geschichte der Cultur des menschlichen Geschlechts*).

Wilhelm von Humboldt was the person responsible for the higher education element of the Prussian Reform Movement after the 1806 defeat of Germany by Napoleon. His two main principles are that he adds research, i.e. doctoral theses, as an integral part to the educational function of academies, and that he guarantees the

---

8 A Worldcat search for “cultural history” as “Kulturgeschichte” and “Culturgeschichte” in German book titles shows respectively in 50 year intervals from 1750 to 1900 30, 148 and 1883 records; in 40 year intervals from 1780 to 1900 77, 283 and 1720 records; and in 10 year intervals from 1840 to 1900 60, 167, 165, 388, 459 and 783 (this steady increase even continues until today). In the period of 1750-1900, 2061 German works on “cultural history” were published, while the total number of English books with “cultural history” in their titles was merely 6 in the same period.

autonomy of academy against politics. After the establishment of a separate faculty of history in 1810, the former principle resulted in a dramatic increase in original empirical historical researches, which was important in terms of the development of the discipline. In addition, they constituted a strong and rich basis of historical data set for “social sciences”. The latter principle guaranteed that historians tended to follow their own research agenda rather than the needs and expectations of political authority, which in turn meant “history for history”.

Hegel can be seen as an anti-hero for historiography in Germany and opposition towards Hegel has been more formative than Hegel himself. Therefore, both Iggers (Iggers, 2012b, p. 289) and Beiser (Beiser, 2017) underline this point. On the other hand, Hegel showed the way to sociologists such as Ferdinand Tönnies and Max Weber with his countless concepts and theoretical formulations about the historical-social world. Inspired by Hegel, they revised and developed those with the help of empirical studies.

On the other hand, Ranke’s position against Hegel was clearer; he challenged Hegel’s speculative idealism. Therefore, according to Beiser, Hegel’s *a priori* (synthetic) method in the philosophy of history was discredited neither by Marx nor by Kierkegaard, it was Ranke’s 1831 lectures, which did it (Beiser, 2017, p. 139). Niebuhr, the founding dean of Berlin University Faculty of History, and his student Ranke constituted the counter party to Hegel in the “objectivity debate” in history. In this sense, a definition of “historicism” valid for the period when it is influential, namely 1810 to 1945, putting its opposition to Hegel and to philosophy of history at the center, which is one of its most important aspects emerged in its authentic context, in Germany (Iggers, 2012b, p. 287) would be the idea that history is a sum consisting of endlessly diverse particular, unique and multidimensional phenomena rather than being a single and logical line of development. Based on this emphasis, it seems more plausible to formulate historicism as “respect for the particular” (Dellaloğlu, 2010, p. 116) rather than defining it as a categorical rejection of theorization, generalization and conceptualization (*Anti-Begrifflichkeit*) (cf. Iggers, 2012, p. 10 as cited in Iggers, 2012b, p. 289). However, this respect was accompanied by a diffidence of theorization and generalization, even if not conceptualization. Again, faced with the multidimensionality, richness and complexity of the historical world, humility replaces the assertion of absolute universal knowledge, the statement of “knowledge is power” and the effort of social engineering. On the contrary, Comte attributed a great political mission to history and “believed it to be the basis for a general science of society which would finally give mankind control over its own destiny”. The slogan repeated by Comte was also frequently valid for historical knowledge: “Know to foresee, foresee to be able.” (*Savoir pour prévoir, prévoir pour pouvoir.*) (Beiser, 2017, p. 146).

In 1840, naturalism gained a concrete form and formulation, and “modern positivism” emerged. It meant a new challenge for historiography in Germany. Historicism in its original form in the second half of the 18<sup>th</sup> century was not something against naturalism or “positivism” as seen in its representatives like Chladni, Herder, Humboldt and Ranke. However, after 1840, it gained its position opposed to positivism with Droysen, Dilthey, and Simmel (Beiser, 2011, p. 514). Historicists before 1840 adopted Kantian conditions of scientific study and reinterpreted them as rigorous examinations of historical evidence, but they rejected his pessimistic view that the historical-social world cannot be known in a scientific manner. Their purpose was to adapt natural scientific methods (developed by Newton for physics), to history and to create “science of man”. Opposition to naturalism was developed by authors such as Droysen and Dilthey after 1840 especially against its way of formulation by modern positivism and gained its formulation at the end of 19<sup>th</sup> century (Beiser, 2011, p. 4).

Even if his reception in the US was in this way (Iggers, 2012a, pp. 29–30; see also Iggers, 1962), seeing Ranke as a positivist was an anachronistic attitude because he was a historian before a positivist, whose understanding of historiography developed in the context influenced by Kant and Hegel. What he did was merely revise Kant’s rules of science in favor of social sciences. His original contribution was not a critical examination of sources as a former *Gymnasium* teacher fully aware of philological methods. 19<sup>th</sup> century German social scientists without exception were graduates from the *Gymnasium*, which meant Greek and Latin knowledge, a sound formation of classical philology, and skill of critical reading. The philological methods of critical examination were an essential part of this formation, as also seen in the case of Ranke (Iggers, 2012a, pp. 24–26). This philological background was a peculiarity of 19<sup>th</sup> century German historians compared to historians of other countries.

Niebuhr and Ranke’s “new history” asserted that something like “objective knowledge” could be reached if critical methods were followed. They saw this as a prerequisite in order to locate history at the same status level as empirical sciences. Ranke in 1824 formulated “his highest law” as a “strict presentation of the facts”, and his purpose was to show “how things actually happened” (*wie es eigentlich gewesen ist*). By objectivity he meant a relative objectivity, which underlined the avoidance of distortion, manipulation and fabrication from history. Distinction has to be made between facts and “hearsay, embellishment, assumption, interpretation, and distortion” Therefore the type of objectivity, which can be the aim of historians, could only be similar to the partial objectivity in the courts of law and journalism, and the fulfillment of procedural objectivity should be seen sufficient (Beiser, 2017, p. 141). Even this type of objectivity resulted in the limitation of reliable sources to formal documents, and accordingly the academic history in Germany tended to limit itself to the history of state. Comparing 19<sup>th</sup> century historiography in Germany to a

pendulum moving between cultural history and political history, and also between national history and universal history, one can say that this pendulum moved to political and national history in the 1820s.

Gustav Klemm who between 1843 and 1852 published his 10 volume “General Cultural History of Mankind” (*Allgemeine Cultur-Geschichte der Menschheit*) is seen by Braudel as the author who popularized cultural history studies in Germany (Braudel, 1992, p. 272). As an anthropologist and ethnologist, as seen in English literature, and as a cultural historian, as seen in German literature, he also published a book in 1854-55 entitled “The Science of Culture” (*Culturwissenschaft*), which was interpreted as a sign showing that he perceived himself a “cultural scientist”<sup>9</sup> In 1856, he published a 6 volume study with the title “Women: Descriptions of Cultural History of the Condition and Influence of Women in Different Regions and Periods” (*Die Frauen. Culturgeschichtliche Schilderungen des Zustandes und Einflusses der Frauen in den verschiedenen Zonen und Zeitaltern*). Another important publication in this period was his preface (*Vorrede*) on historiography written for the “Translation of General World History” (*Übersetzung der Allgemeinen Welthistorie*) by Baumgarten in 1844 (Blanke, Fleischer, & Rösen, 1984, p. 335).

Georg Weber, who was the author of the 1853 book “World History” (*Weltgeschichte*), according to Braudel, combined studies of cultural history and universal history and created a new whole (Braudel, 1992, p. 272). This popular work with many editions and publications was also later translated into English and published in 1860 in the US with an addition of “American history” with the title of *Outlines of Universal History from the Creation of the World to the Present Time*.

As a critical follower and student of Ranke, it was Gustav Droysen’s adaptation of the “translation” concept in philology into history, which renewed and enriched the historicist tradition against the positivist challenge of the 1840s. Droysen’s analogy between historian and translator referred to a third way different than the “culturalist” approach of Ranke, which supposes an analysis of a culture according to its own values, and a “universalist” approach of positivists, which sees the values of historians as universally valid. According to Droysen, the viewpoint of the historian is neither ignored and diminished as in the “culturalist” approach, nor seen as absolutely objective with self-legitimation in the “universalist” approach. The limits of translation activity and confession of centrality of the target language can be seen as the main contribution of Droysen to the hermeneutic approach of historical-social sciences. So, the subjectivity, historicity, context, age, horizon of expectations, needs, benefits, interests, culture and language of the historian are the accepted and

---

9 This formulation was later to become popularized by Rickert, as in the title of his 1899 inaugural lecture, namely “Cultural Science and Natural Science” (*Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*) (Özlem, 2001, pp. 37–57).

focused dimensions of historiography which influence and must influence written history, which has to be seen as legitimate. All historical understanding is limited to the culture and language of historians because they provide the terminology, which the historian uses while translating words and actions in the past.

Droysen says, “there can no more be single perfect understanding of the past, than there can be a single perfect translation of a sentence.” (Beiser, 2017, p. 140). Accordingly, as the translation of a sentence depends on the target language, the way of understanding of a historical event depends on the historian’s perspective. There are legitimate translations of a sentence as much as the number of languages. So, there are ways of understanding an historical event as much as the number of historians. According to Droysen, as our point of view changes, our way of understanding of historical events will also change, and therefore history has to be written again and again in every culture and age (as an echo of Herder’s emphasis on uniqueness of cultures and ages) (Beiser, 2017, p. 141). Therefore a single and ultimate history is impossible.

Droysen has a determining influence on German historiography in the second half of 19<sup>th</sup> century. Ranke and Droysen formulated the ideographical tendency based on the principle of “respect for the particular” before Windelband and Rickert. Ranke’s “empathy” (*Einfühlung*) preceded Dilthey’s “lived experience” (*Erlebnis*), and together with Droysen, they forerun Dilthey in terms of intuitional action of empathy and understanding as a direct experience (Iggers, 2012a, pp. 37–38). The idea behind Droysen’s 1857 book “Historiography” (*Historik*) was indeed inherited from Humboldt: “Language is the key to understanding the social and historical world. Human actions are governed and motivated by thoughts, which are embodied and expressed in language. If we are to understand these actions in their individuality and uniqueness, we then have to understand exactly the language in which they are expressed.” Therefore, philology was the key to the historical world. There was a close relationship between the interpretation of history and text, namely hermeneutics. Chladni and Schleiermacher developed this discipline before Droysen. Droysen adapted fundamental principles of study in this discipline of history: “All the techniques that we use for interpreting historical texts, could be applied to historical actions.” So, the analogy between historian and translator/interpreter was based on the analogy between human action and text (Beiser, 2017, pp. 148–149).

This emphasis on language and hermeneutic tradition actually underlined the study of the entire human existence rather than its this or that dimension, i.e. just politics, economics or culture, and referred to a holistic understanding of history covering fields such as politics, economics and culture at the same time. Therefore another significant contribution of Droysen to German historiography was his criticism towards the historiography of British positivist historian Henry Thomas

Buckle, who adapted Comte and Mill's naturalist ideas to British history and was more influential more than Comte on positivist circles in Germany<sup>10</sup> (Freund, 2006, p. 226). Accordingly, Buckle's project ignored human will, human action and the concept of "purpose" (Beiser, 2017, p. 146). Even if Droysen himself also limited the realm of social agency and human will to some extent by making a history of "great men", this voluntarist and subjectivist critique supported the historicist tradition's attention to the realm of individual activity and agency. The Weberian emphasis on the subjective meaning imposed on action can be seen as an extension of the same line.

In Germany, we also see a separate journal specifically on "cultural history" (*Kulturgeschichte*) published in the 1856-59 period as "Archive for Cultural History" (*Archiv für Kulturgeschichte*), and from 1872 to 1902 as "Journal of Cultural History" (*Zeitschrift für Kulturgeschichte*). Again, we encounter the journal entitled "Contributions to cultural history" (*Beiträge zur Kulturgeschichte*) published between 1897 and 1900, and with various journals in the titles of which "cultural history" appears together with economics and politics.

Swiss historian Jacob Burckhardt, as Huizinga calls him, "the wisest intellectual of the 19<sup>th</sup> century", published his *The Civilization of the Renaissance in Italy* (*Die Kultur der Renaissance in Italien*) in 1860. According to him, in order to understand a society, its three components have to be analyzed, namely state/politics, culture and religion. Burckhardt's triple approach actually can be seen as an example of integrative and holistic understanding of history suggested by the term "cultural history" in its German context. However, Braudel asserted that Burckhardt devoted 60% of *Die Kultur der Renaissance in Italien* to political history, 30% to cultural history and 10% to history of religion. This was therefore an imbalanced and failed unity. He dealt with politics, but ignored "material and social organizations" (he means basically economics). So his "illuminating" superstructure, despite the author's desire to find concreteness, was left in suspense (Braudel, 1992, p. 272).

The 1880s and 1890s were two decades when the number of studies on "cultural history" and "social history" increased in Germany. What follows are some of the reasons for this increase: In terms of agenda, foreign policy was replaced by internal affairs. Society was becoming more autonomous from the state. After accelerating industrialization, the "social question" (*soziale Frage*) gained more significance. An examination of studies conducted by the *VfS* the main aim of which was to support state's policy making mechanism shows that the economic history was the main focus in the 1870s. However, mainly after 1890, the Protestant-Evangelical Social Congress (*Evangelisch-Sozialer Kongress, ESK*) and Society for Social

---

10 For the influence of Buckle on positivist circles in Germany see (Fuchs, 1994).



Reform (*Gesellschaft für soziale Reform, GfSR*), which Max Weber was also closely related to, conducted more empirical studies, especially on issues such as economic mentality, which constituted a kind of “cultural turn” (Baş, 2015, p. 174) within the Historical School of Economics.

In the last two decades of 19<sup>th</sup> century, Karl Lamprecht was one of the leading figures who used the term “social history” besides “cultural history”<sup>11</sup>. He published his book “The Methodology of Cultural History” (*Die kulturhistorische Methode*) in 1900, but before that especially his 1886 “German economic life in the Middle Ages: Investigations on the development of the material culture of the flat country on the basis of the sources first of Moselle” (*Deutsches Wirtschaftsleben im Mittelalter: Untersuchungen über die Entwicklung der materiellen Kultur des platten Landes auf Grund der Quellen zunächst des Mosellandes*) is seen as a successful work of social history. Focusing on economic history, structures and mentalities of the Moselle valley (Iggers, 2012a, p. 37), this work of “regional history” (*Landesgeschichte*) was based on primary sources, and dealt with society, politics and economics as parts of a bigger whole. In this sense, studies on “regional history” were one of the leading fields of study where an appearance of social history could be caught, or at least where social history was allowed (Iggers, 2012a, p. 35).

Again in 1880s, another important figure was Eberhard Gothein who advocated “cultural history” and “social history”. In his 1889 book “Duties of the Cultural History” (*Aufgaben der Kulturgeschichte*), he argued for social history and interdisciplinary work mainly based on society and internal issues. Therefore in 1889, a debate arose between him and Dietrich Schäfer, who spoke for political history based on state and foreign policy (Iggers, 2012a, p. 35).

Lamprecht published his 12-volume book “German History” (*Deutsche Geschichte*) between 1891 and 1909. In the journal *Année Sociologique* published by Durkheim, the book was reviewed in a way full of praise. The publication of the first volume in 1891 provoked the “Methodological Debate in History” (*Methodenstreit der Geschichtswissenschaft*) or “Lamprecht controversy”, where Lamprecht asserted that history is “mainly a socio-psychological science” and opposed the state-centeredness of academic historians in line with Ranke. Lamprecht saw history as a social science, as Wilhelm Wundt’s “social psychology” and Friedrich Ratzel’s “historical human geography”, his colleagues from Leipzig University, which has to conduct its studies in a cooperative manner together with different disciplines. Accordingly, academic history must not limit itself to political history and “great men”. For example, Otto Hintze wrote as follows: “We want to know not only the ranges and the summits but

---

11 A Worldcat search shows the concept of “social history” occurs in the titles of just 83 books (as *Sozialgeschichte* and *Socialgeschichte*). Most of them were published in the 1890s and were about topics related to the “social question” (*soziale Frage*) such as workers and trade unions.

also the base of the mountains, not merely the heights and the depths of the surface but the whole continental mass” (Burke, 1992, p. 15). On the other hand, Lamprecht’s attempt to include realms outside politics and economics resulted in reactions of political and economic historians such as Friedrich Meinecke and Georg von Below (Braudel, 1992, p. 261).

This voluminous book could also be located in another context of dichotomy between (idiographic) description and (nomothetic) generalization. While authors such as Ranke and Windelband adopted a descriptive history, Lamprecht in this book built concepts and generalizations, and went further with his effort to prove “predetermined laws of historical development”. Therefore, Max Weber criticized this book and saw it as “speculative nonsense”: “[He has] compromised for decades [a] good thing, namely the effort to steer historical work in the direction of greater conceptualization [legitimate theorization].” (Iggers, 2012a, p. 32). This book grounds on the concept of “national spirit” (*Volksseele*), and uses the concept parallel to German romantic philosophy as “a national spirit that remained constant through all ages” (Iggers, 2012a, p. 32), and therefore can be seen closer to the “philosophy of history” than “empirical historicism”.

Lamprecht was fundamentally a cultural historian and saw psychological powers and the collective psyche of the whole community as the base of history (Breisach, 1983, p. 279). Lamprecht underlined the importance of cultural history, material factors, environmental conditions, social institutions and economic development as opposed to the Neo-Rankean state-centered approach and Treitschke’s belief that history is made by “great men”. In terms of the dichotomy between voluntarism and determinism, he adopted a position, which sees both individual freedom and historical regularities possible (Akyurt, 2017, p. 287).

Lamprecht’s conception of “universal history” (*Universalgeschichtskonzeption*) and the theory of psychic development (*Psychogenese*) as its base reflected the influence of Wilhelm Wundt’s “folk psychology” (*Völkerpsychologie*). In this theory of Lamprecht, the historical development of national consciousness is periodized according to “cultural ages” (*Kulturzeitaltern*), which also correspond to the development of economic culture. Lamprecht’s approach resulted in so much discussion among contemporary academic historians and was mostly perceived in a negative way (Smith, 1991, p. 127). Georg von Below, one of his opponents, in his 1898 article “The New Method of History” (*Die neue historische Methode*) criticized Lamprecht’s attempt to determine laws of historical development (Below, 1898, p. 193). Even if Lamprecht was labeled as “positivist” by the “guild” of academic German historians (Smith, 1991, p. 83), and isolated as a result of this discussion, his “cultural history” approach became influential in the US and on the Annales school in France (Breisach, 1983, pp. 342–343).

Beginning from the last two decades of the 19<sup>th</sup> century, there was a boom in studies of “cultural history”, the number of published books in this field doubled every 10 years. So, cultural historical studies on every issue were conducted such as medicine, surgical operation, beekeeping, love, music, street names, the Crusades, pets, war, alchemy, rose motif etc. Therefore, Alfred Weber published a book in 1935 entitled “Cultural History as Cultural Sociology” (*Kulturgeschichte als Kultursoziologie*) which advocated his thesis that cultural historical works can be seen as examples of cultural sociology, i.e. those works of history as works of sociology, based on examples from world history (Weber, 1935). It means that works of “cultural history” popular in German social sciences after the 1780s can be studied as “cultural sociology”, even as “social history”. From that point of view, the tendency towards “social history” in the German historicist social science tradition can be traced back under the title of “cultural history”.

### Conclusion

When we look at the historiography in Germany between 1750 and 1900, it seems plausible to assert that the “universal cultural history” program constituted its main axis rather than “state-centeredness” as formulated by Iggers, or an abstract and one-sided “culture-centeredness” left in suspense and devoid of economic and political base as formulated by Braudel. History as the pioneer, founder and model of German social scientific tradition confronted so much scientific and political challenges, became richer parallel to its efforts to revive, and gained some features peculiar to Germany. Based on both methodological and practical appearances of German historiography, this article focuses the historical reasons behind this peculiarity. In addition to that, there has been an attempt to historicize the tendency towards “state-centeredness” as a temporary divergence from a “universal cultural history” program.

Actually, this program was a result of the holistic interest in history, which emerged around the middle of the 18<sup>th</sup> century known as the “age of reason”, and of the optimism that it is possible to produce scientific knowledge, even if limited, on a historical social world. As victorious countries, Britain and France remained far from empirical, holistic and scientific interest in history, and were contented with the philosophy of history. On the other hand, Germany developed an empirical and holistic interest in history, and as a result reached principles of “history as an empirical science”, “history for history” and “respect for the particular”. History as an empirical science in this sense has been related to the historians’ efforts to protect the rights of various localities against offenses of centralizing Enlightenment states, based on natural law theory and the philosophy of history. In other words, it can be seen as the scientific reaction of national traditions against French reason and philosophical attacks of Enlightenment.

Therefore, the formulation of Meinecke and Troeltsch saw historicism just as the logical consequence of European thought of the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> centuries, which tries to understand human kind, and underlined that only in Germany had this conclusion been reached. Accordingly, “[German] historicism liberated modern thought from the two-thousand-year domination of the theory of natural law, and the conception of the universe in terms of timeless, absolutely valid truths which correspond to the rational order dominant throughout the universe” (Iggers, 2012b, p. 5). In addition, beginning from the 1750s, “it replaced the older ahistorical ways of thinking, which had prevailed from antiquity throughout the Middle Ages”, which “saw human nature, morality and reason as absolute, eternal and universal” and “regarded them as relative, changing and particular” (Beiser, 2011, p. 1). So, the historicist science is based on the effort to understand the infinite diversity of historical experience of mankind instead of “human nature”. According to Meinecke, historicism is a fundamental criticism of “natural law theory”, and the fact that Germany developed historicism after the French Revolution while other Western European countries remained loyal to natural law theory was the result of cultural and political divergence between two parties (Iggers, 2012b, p. 5).

As a result of focusing on “human experience” instead of “human nature”, this empirical history project tended to study various fields of human activities both one by one and from a holistic perspective. Accordingly, it is impossible to understand the historical social world merely based on politics and economics, or merely based on culture, religion and art. In the German historiography between 1750 and 1900, one can find plenty of works which would justify Braudel’s criticism towards Burckhardt that culture is studied as a superstructure without base. However even if the pendulum of German historiography swung between culture-religion-art and politics-economics poles, unable to improve an “integrative” approach, seen from a cumulative perspective, a holistic picture of the historical social world would appear. In this sense, the critique by Braudel seems to balance the critique by Iggers.

The “cultural history” (*Kulturgeschichte*) dimension of “universal cultural history” approach, which emerged on the empirical base totally separate from philosophy of history, supposed the study of different realms of social life such as politics, economics, culture and religion by relating them to each other, and without reducing them to each other, in their own autonomies, as of themselves. The question is not that the historian does not limit himself to politics and economics, and includes the realm of culture in his study, but that the culture is dealt with as an autonomous entity, for example it is not reduced to politics just as a matter of cultural policy. The article argues that state-centeredness, formulated by Iggers as the distinctive feature of German historicism, can also be seen as temporary “deviation” from the “universal

cultural history” program. Behind those tendencies, reasons can be found such as strict scientific standards limiting historians to official archives, and therefore to the history of state, excessive growth of central government’s power, and promotion of study of social realm based on policymaking. However, what is referred by “cultural history” is not only the inclusion of the social realm into historical research, but also that this realm is studied as of itself, for example not from a perspective of the state’s administrative needs and expectations.

Similarly, for a “universal history”, the inclusion of different nations into the narrative is not sufficient. Those different nations have to be studied from their own perspectives. However, the impossibility of Rankean –excessively subjectivist, therefore a kind of naive objectivist– culturalist position and the “inevitability of a historian’s subjectivity” are put forward by Droysen. So, seeing different ages and cultures/nations, as Herder imagines them, at an equal status, being aware of a historian’s point of view, and seeing the subjectivity of the historian not superior to the subjectivity of the studied age or culture/nation can be accepted as principles of a revised and modest version of German “universalist history” understanding.

Herder criticized historians for analyzing history based on his own values, looking from his own age and country (Gökberk, 1948, p. 79). It constituted a call for studying each age, country and event based on its inner logic, which was parallel to the “respect for the particular” principle of German historicism. In this sense, both Herder and Ranke neglected the subjectivity of historians with an optimism before positivism. However, Droysen pointed out the naivety of the assumption of being outside politics, which was a kind of convention among German historians. Therefore, even if Droysen’s studies have been accused by some historians of anachronism and of not being based on the original situation of historical persons, he pointed out the limited nature of a naive objectivist version of the “universal cultural history” project and extended it toward subjectivist borders. From this point of view, Droysen’s Prussia-centeredness is not a simple result of his nationalism, but a reflection of his high level of self-reflexivity in terms of impossibility of elimination of subjectivity in historiography. One of the main differences here is that Droysen does not try to cover his ethnocentrism, and does not assert “universalism”.

## Geniş Özet

### Alman Tarihçiliğinin Alameti Farikası “Devlet Merkezlilik” Midir?

Alman tarihinin “kendine özgü özellikleri” (*peculiarities*) (Blackbourn & Eley, 1985), Almanya’nın “ayrık yolu” (*Sonderweg*) (Wehler, 1981), “gecikmiş”liği (*verspätet*) (Plessner, 1982) veya “kısmi modernleşme”si (*partielle Modernisierung*) (Rüschemeyer, 1969’dan akt., Käsler, 1984, s. 204). Almanya ile başka ülkeler arasında yapılan farklılık merkezli karşılaştırmalara işaret eder. Nitekim Alman tarihçiliği (*historiography*) de bu türden karşılaştırmalara konu olmuş; Alman tarihçiliğinin önde gelen uzmanlarından Georg Iggers da başta Fransa olmak üzere İngiltere, İtalya ve Amerika ile karşılaştırarak Alman tarihçiliğinin bazı ayırt edici özelliklerine dikkat çekmiştir. Bunlardan biri Alman tarihçiliğine tek bir paradigmanın, tarihselci geleneğin hakim oluşudur. Bir diğeri, Alman tarihçilerin teorik/yöntemsel öz bilinç seviyesinin yüksekliğidir. Iggers aynı zamanda Alman tarihçiliğinin bazı hususiyetlerin yaygın kabulün aksine ayırt edici özellik sayılamayacağına dikkat çeker. Örneğin Ranke üzerinden Alman tarihçiliği ile özdeşleştirilen tarihsel evrakın eleştirel çözümlemeye tabi tutulması hassasiyeti, daha önceki filolog ve ilahiyatçılar arasında da yaygın olduğu için Alman tarihçiliğinin ayırt edici özellikleri arasında görülemez (Iggers, 2012, s. 3).

Iggers’a göre Alman tarihçiliğinin temel ayırt edici özelliği devlet merkezliliğidir (Iggers, 2012, s. 4). “Devlet merkezli tarihçilik”, tarihin doğasına ilişkin olarak Alman tarihçilerin tarih biliminin devletlerin tarihinin bilimi olduğu şeklindeki bir teorik anlayışta ortaklaştığını ifade eder. Bu bağlamda Iggers Alman tarihselci geleneğinin konu olarak büyük güçlerin arasındaki çatışmalara odaklandığını, kaynak olarak da istatistik, sosyal araştırma vs. yerine diplomatik evraka önem verdiğini savunur. Devlet merkezliliğin bilimsel faaliyetin işleyişiyle ilgili görünümü arşiv belgeleri üzerinde ısrardır (Iggers, 2016, s. 37). Bir bilimsellik şartı olarak kaynakların güvenilirliği meselesi, tarihçinin pek çok kaynak türünden yüz çevirerek kendisini belli türde kaynaklarla sınırlamasına yol açar. Böylece arşiv tutan başlıca kurum olarak devlet, güvenilirliğin de ölçütü haline gelir.

Öte yandan Iggers’ın “devlet merkezli tarihçilik” ile devlet merkezliliğin farklı alanlardaki görünüşleri arasında pozitif korelasyon varsaydığı anlaşılmaktadır. Örneğin “devlet merkezli tarih” anlayışına göre siyaset tarihi şekillendiren temel etkidir. Tarih, devletlerin tarihidir. Tarihin akışına yön veren başlıca aktörler devletlerdir (Freyer, 2012, s. 71). Dolayısıyla tarihin inceleme alanı da devlet olmalıdır. Bu tarih görüşü, siyasi tarih merkezli tarihçilik anlayışını çoğunlukla beraberinde getirir. Bu anlayışın başlıca temsilcilerinden biri, aynı zamanda Prusya devletinin başlıca yükseköğretim kurumu olan Berlin Üniversitesinin rektörü, felsefe fakültesi dekanı ve aynı fakültede felsefe kürsüsü başkanı Hegel’in pozisyonu Prusya’nın 19. yüzyıl başı uluslararası rekabet ve meşruiyet arayışıyla paraleldir. Tarihe yönelen

felsefe ilgisinin devlet merkezli bir örneği olarak Hegel tarihin faillerinin devletler olduğunu savunur. Buna göre tarih, devletlerin tarihidir, başka bir deyişle tarihi yapan, sıradan bireyler, sınıflar ya da toplumlar değil, devletler ve devlet adamları, “büyük insan”lardır. Hegel’deki formülasyonu ifade edecek olursak, tarihin bir muharrir gücü vardır ve bu ne aile (uzviyet) ne de burjuva toplumu (iktisat), bilakis devletlerdir (siyaset). İnsanlık tarihinde birbirini izleyen büyük devletlerden her biri *Geist*’ın belli bir kademesini temsil eder. Devletlerin birbirini izlemesiyle *Geist* insanlık tarihinde tecessüm eden tekamülünde bir ileri aşamaya geçer (Freyer, 2012, s. 71).

Devlet merkezliliğin bu görünümünde topluma, toplumsal kurumlara, iktisada, kültüre ve dine özerk birimler olarak yaklaşılması söz konusu değildir. Bunlar devletin fonksiyonları, tezahürleri veya devlet tarafından düzenlenecek bir alt statüde alanlar olarak tasavvur edilir. Bunu devlet dışı alanın güdüklüğü ile, henüz gelişmemişliği ile açıklamak da mümkündür. Öte yandan devlet merkezlilik kültür, iktisat ve toplum gibi alanların hiç ele alınmamasından ziyade, kendileri itibarıyla ele alınmaması anlamına gelir. Devlet merkezlilik bu alanların bir yönetim sorunu ekseninde, o alanda siyaset geliştirme ihtiyacının ufku ile sınırlanarak incelenmesi sonucunu doğurur.

“Devlet merkezli siyaset” anlayışı ise muhafazakar, liberal, demokrat ya da sosyalist bile olsalar Alman tarihçilerin siyasi yönelim olarak da devlet merkezlilik ortak paydası üzerinde bulduklarını ifade eder (Iggers, 2012, s. 4). Iggers ayrıca “güç devleti” (*Machtstaat*) anlayışını ve devleti kendi içinde bir amaç olarak görmeyi de Alman tarihçiliğini belirleyen temel paradigma saydığı tarihselciliğin üç düşünsel temelinden biri (siyasi temel) kabul eder (diğer ikisi: değer felsefesi temeli: normatif düşüncenin reddi ve epistemolojik temel: kavramlaştırma karşıtlığı). Fransa ve İngiltere’de devlet ile toplumun sınırları belirsizleşmişken Almanya’da yöneten-yönetilen ayrımı keskinliğini ve belirleyiciliğini korur. Buna bağlı olarak Fransa ve İngiltere’de devlet faydacı bir şekilde anlaşılıp toplumun çıkarı ve refahı için bir araç olarak görülürken, Almanya’da idealist bir şekilde anlaşılıyor ve kendi içinde kendi kuralları olan, hikmeti kendinden menkul bir birim olarak görülür (Iggers, 2012, s. 7–8).

Devlet merkezliliğin “bilim sosyolojisi” ile ilgili boyutu da, Alman tarihçilerinin genel okuryazar kamuoyu, geniş bir okur topluluğu için değil, akademi, bürokrasi ve siyasetteki uzmanlar için yazmalarıdır. Buna göre Alman tarihçileri toplumdan çok devlete yakındırlar. Dolayısıyla toplumsal sorunlardan ziyade siyasi sorunlara ilgi gösterirler. Alman tarihçileri büyük ölçüde akademide görevlidir ve Alman üniversite sistemi gündemlerini belirler (Iggers, 2016, s. 27).

Öte yandan tarih biliminin devletin çatısı altında oluşu, akademiye devletin finanse etmesi, araştırma faaliyetinin ve konu seçiminin devletin güdümünde olmasını gerektirmez. Örneğin Prusya’nın 1806’da Fransa’ya yenilmesi sonucu ortaya çıkan “1813 Ruhü” yükseköğretimde geniş ölçekli bir kamu finansmanını getirmiş

ama Humboldtçu özerk üniversite anlayışı çerçevesinde bilimsel faaliyet serbest bırakılmıştır. Ayrıca bilimin devletin güdümünde oluşunun, tarihin ilgi alanının ve konusunun devletle sınırlı tutulmasına yol açıp açmayacağı da şüphelidir. Nitekim Prusya devleti uluslararası ilişkiler alanındaki rekabetten dertli olduğu ve Alman prenslikleri arasında liderlik pozisyonunu meşrulaştırmaya çalıştığı 1870 öncesi dönemde dış siyaset ve dolayısıyla devlet merkezli bir tarih talep etmiş, 1870 sonrasında sosyal çalkantılar ve iç siyasetle uğraştığı dönemlerde ise sosyal ve iktisadi tarihe ihtiyaç duymuştur. Prusya'nın Almanya'nın birliğini sağlamasının ardından, toplumsal sorun (*soziale Frage*) ve giderek işçi sorununun (*Arbeiterfrage*) önem kazanması, gerek akademide gerekse Sosyal Politika Derneği (*Verein für Sozialpolitik*, VfS) gibi akademi dışı kurumlarda sosyal ve iktisadi tarih çalışmalarının artması sonucunu doğurmuştur. Politik alandan sosyo-ekonomik alana geçiş süreci, Adolph Wagner'in 1895 tarihli "1871 öncesinde millilik meselesi (*nationale Frage*) [birleşme meselesi (*Einheitsfrage*)] neyse, şimdi de sosyal meselemiz (*soziale Frage*) odur" ifadesinde karşılığını bulmaktadır (akt., Baş, 2015, s. 46). Yani tarih biliminin konusu, bizzat disiplinin devlet güdümlülüğü sebebiyle de devletin dışına doğru genişlemiştir.

Peki Iggers'a göre devlet merkezlilik Alman tarihçiliğini hangi zaman aralığında etkilemiştir? Iggers Herder'i *istisnai* bir öncü olarak kenara ayırır ve kurucu isimler olarak Wilhelm von Humboldt ile Ranke'den söz eder (Iggers, 2012, s. 3). Ayrıca 19. yüzyılın son çeyreğinde faaliyet gösteren Schmoller Okulu'nun devlet merkezlilik açısından Alman tarihselci geleneği ile süreklilik arz ettiğine dikkat çeker (Iggers, 2016, s. 37). Tarihe devlet merkezli bakmayan istisnai isimler olarak Jacob Burckhardt, Julius von Ficker, Johann von Döllinger, Max Lehmann, Franz Schnabel, Lorenz von Stein ve Karl Lamprecht gibi tarihçilerle Arthur Schopenhauer ve Friedrich Nietzsche gibi filozofları zikreder (Iggers, 2012, s. 4). Buradan anlaşılan Iggers'ın bunlar dışında Alman filozof ve tarihçilerin kahir ekseriyetini "devlet merkezli" görüşe mensup saydığıdır.

### Devlet İlgisinin Sınır ve Kaynakları

Her ne kadar Iggers Alman tarihçiliğinin ayırt edici özelliği olarak devlet merkezliliği görse bile (2012, s. 3), devlet merkezliliği yahut daha genel bir ifade ile devlet ilgisini dönem dönem yükselen geçici bir eğilim olarak düşünmek de mümkündür. Devlet merkezlilik yukarıda analitik olarak ayırt etmeye çalıştığımız farklı boyutlarıyla karşımıza çıkmaktadır. Her ne kadar kimi durumlarda tesadüfi olarak birlikte bulunsalar da, bunların birbiriyle özdeşleştirilip birbirine indirgenmesi problematize edilmelidir. Bu anlamda "devlet merkezli tarihçilik"ten söz edilirken, bunun devlet merkezliliğinden diğer görünümünden hassasiyetle ayırt edilmesi yararlı olacaktır. Alman tarihçilerin devlet ilgisi üç adımda tarihselleştirilebilir: (i) bu ilginin tarihselciliğinin "öz"üne müteallik ve adeta zaman üstü olduğu şeklindeki yaygın kanaati üretenlerin bu kanaati



üretmelerinin ardındaki tarihsel gerekçeleri aydınlatma, (ii) bu ilginin gerçekten etkili olduğu dönemi netleştirme ve (iii) bu dönemsel ilginin tarihsel sebeplerini tespit.

(i) 19. yüzyıl Alman tarihselci geleneği için devlet merkezliliğin geçiciliği, muhtemelen, tam da Herder'in eleştirdiği tarzda, tarihçinin tarihi kendi çağ ve ülkesinden, kendi değerlerini merkeze alarak (Gökberk, 1948, s. 79) ampirik zemini bozması sonucu büyük ölçüde gölgede kalmıştır. Alman tarihçiliğindeki dönemsel devlet merkezliliği, olduğundan daha geniş bir döneme yayma, adeta zaman üstü bir olgu gibi görme yönelimi, Alman 19. yüzyılı hakkında I. Dünya Savaşı ve özellikle de Nazi tecrübelerinden hareketle geri dönük olarak geliştirilmiş okumaların sonucu sayılabilir. Bu sondan başa okumalar Alman askeri saldırganlığını gerek toplumun gerek entelektüellerin devleti önemseme seviyesinin yüksekliği ile ilişkilendirmektedir. Durkheim'ın I. Dünya Savaşı sırasında yazdığı Alman karşıtı propaganda broşüründe Alman 19. yüzyıl düşüncesini devletçi tarihçi Treitschke'nin fikirlerine indirgeme girişimi bunun erken bir örneği sayılabilir (Durkheim, 1915). Aynı eğilimi Almanya hakkında II. Dünya Savaşı sonrasında gelişen İngilizce literatürde de yaygın olarak gözlemlemek mümkündür. İlgili eserlerin bu gözle eleştirel bir yeniden değerlendirilmesi yapılmalıdır.

(ii) Bu anakronik yaklaşımın karşısında Alman 19. yüzyıl tarihçiliğinde devlet merkezliliğin tarihselleştirilmesi, ikinci olarak Alman tarihçiliğinin aslında 19. yüzyılın hangi kısmında ve ne kadar devlet ve siyaset merkezli olduğunu ortaya koyma girişimini içermelidir. Alman tarihçiliğinin 18. yüzyılında etkili olan kültür-merkezli “kültürel tarih” (*Kulturgeschichte*) anlayışı, ne olup da yerini siyaset merkezliliğe bırakmıştır? 19. yüzyıldaki siyasi tarih merkezlilik hangi dönem, yazar ve eserlerle sınırlıdır? 19. yüzyılın hangi döneminde devlet merkezlilik yerini tekrar sosyal tarih merkezliliğe bırakmıştır? 1873'te kurulan *VfS* çatısı altında yapılan sosyal ve iktisadi tarih araştırmaları nasıl açıklanabilir? Aynı şekilde Lamprecht'in 1885-86 tarihli son derece güçlü “sosyal tarih” çalışması da aynı şekilde açıklanmaya muhtaçtır (Iggers, 2016, s. 33).

(iii) Alman tarihçiliğindeki bu *geçici* siyaset ve devlet yöneliminin tarihsel sebepleri araştırıldığında, birkaç sebebin öne çıktığı görülmektedir: Bunlardan ilki olan 1806 yenilgisi, Almanların siyasi birliğe ve merkezî üniter devlete önem vermeleri sonucunu doğurmuştur. Alman toplumunun zihniyetinde devletin rolüne verilen önem bu yenilgiyi takip eden reform döneminden itibaren artmıştır. Ranke'ye göre ancak rakipleri karşısında azami güç kazanan bağımsız bir devlet, halkı için özgürlük, hukuk ve kültürel yaratıcılığı garanti altına alabilir (Iggers, 2012, s. 9). Bu anlamda 1810'larda Alman düşüncesinin genelinde devletin önemi fikri yükseliş göstermiş, bu da Alman tarihçiliğinin devlete odaklanma eğilimini güçlendirmiştir.

İkinci olarak, uluslararası ilişkilerin, dış siyasetin ve Avrupa'da rakip devletler arasındaki güç mücadelesi ve savaşların merkezde olduğu bir dönemde devlet

merkezli bir tarihçilik anlayışının yoğunlaşması makul görünmektedir. Bu sürecin etkin aktörleri devletlerdir, işler devlet seviyesinde yürümektedir. Ne zaman ki Kehr'in "19. ve 20. Yüzyılda Prusya-Alman Sosyal Tarihi" alt başlıklı kitabının başlığında geçtiği şekilde (*Der Primat der Innenpolitik: Gesammelte Aufsätze zur preußisch-deutschen Sozialgeschichte im 19. und 20. Jahrhundert*) "iç politika" öncelik kazanır, sosyal politika çalışmaları ve sosyo-iktisadi çalışmalar tekrar öne çıkar. Özellikle *VfS* üyeleri tarafından gerçekleştirilen bu ekonomik ve sosyal tarih çalışmaları, 18. yüzyıl kültür tarihlerinden daha "bilimsel"dir. Bir başka deyişle, bu durum 1870'lerde dış politika sorunlarının bir ölçüde çözülmesinin ve toplumsal değişme sonucunda sosyal politika sorunlarının öne çıkmasının bir sonucudur.

Görece bilimsel bir diğer sebep, tarihin bilimsel disiplin olarak ortaya çıktığı, kendini ispat etmek istediği 1800'lerin başlarının Kant'ın bilimsellik şartlarının sosyal dünyaya ilişkin bilimlere de katı bir şekilde etkilediği bir dönem oluşudur. Wolff-Kant çizgisindeki katı bilimsellik kıstasları, örneğin "bir disiplin içinde ne kadar matematik varsa o kadar bilimdir", tarihin *malzemesinin* ve bunlara (olaylara) dayanarak ortaya koyduğu *kanunların* gösterilebilir, deneyle ispatlanabilir, tekrarlanabilir, evrensel ve zorunlu oluşunu şart koşuyordu. Nitekim Wolff 1728'de tarihin "bilginin en düşük türü" olduğunu savunmuştu (Beiser, 2018, s. 154–155). Wolff'un eleştirel bir öğrencisi olan, Almanya'da tarihin ampirik bir bilim olarak kurulmasının temellerini atan ve modern tarih biliminin ilk metodologlarından biri sayılan (Müller, 1917) "Almanların Vico'su" (Beiser, 2011, s. 27). Chladni (Chladenius) ise 1752'de *Allgemeine Geschichtswissenschaft*'ta (Genel Tarih Bilimi) bu bilimsellik şartlarının tarihin *malzeme* ve *kanunlarında* aranmayıp, *bilimsel faaliyetin* (bilimsel kanunlarının araştırılmasına ilişkin prosedür, kural ve standartların) bu şartları taşımasının tarihin bilim sayılması için yeterli olduğunu savundu (Beiser, 2018, s. 154). Böylece insanın, toplumun, kültürün, tinsel olanın bilimi olarak tarih disiplini, genişletilip esnetilmiş de olsa, en azından *bilimsel faaliyet* itibarıyla Wolff'un kıstaslarını karşılayabilecek bir alanla kendini sınırlamak durumunda kalıyordu. Bu da sadece devletin tarihine ilişkin güvenilir kaynaklar bulunabildiği için siyasi tarihti. Toplumsal, iktisadi ve kültürel alanla ilgili kaynaklar söz konusu kıstaslara göre bilimsel sayılamayacağı için tarihçi kendisini bilimsel kaynakların olduğu siyaset alanıyla sınırlamak durumunda kalıyordu. Bu da 18. yüzyılda, Kantçı açıdan bilimsel olup olmadığına bakılmaksızın bilimsel araştırmaya konu edilen zengin kültürel malzemenin isteksizce de olsa dışarıda bırakılmasını, kültürel tarihin terkinin getiriyordu. Bu Kantçı kriterler Yeni Kantçılar<sup>12</sup> ve tarihselciler tarafından daha da esnetildiğinde tarih bilimi tarafından

12 Tarihselcilik farklı disiplinlere (hukuk, iktisat, dilbilim vs.) sirayet etmiş bir algılama biçimiymi ve etkileri tarih disiplininin ötesine geçiyordu. Hatta 1790'larda formüle edilmeye başlanan Yeni Kantçılığın altın çağını 1860-1914 arasında yaşamasında da Alman milliyetçiliğinin yanı sıra tarihselci düşüncenin 1700'lerden itibaren yükselen etkisi gibi iki kültürel etken rol oynamıştı. Yeni Kantçılık kendisi dışında etkili olan iki felsefi akıma; 1800-1830 arası etkili olan Hegel'in spekülâtif idealizmine ve 1850'lerde etkili olan maddeciliğe tepki olarak ortaya çıkmıştı. Yeni Kantçıların ortak özellikleri Kant'a değer vermek, Kant'ı maddeciliğe karşı bir

sadece hakkında güvenilir kaynaklar bulunan devletin bilinebileceği fikri de giderek terk edilmiş ve kültür, iktisat, psikoloji gibi boyutlarıyla sosyal dünya kendine Alman tarihselcilerin eserlerinde yer bulabilmiştir.

Son olarak, Almanya özelinde hukuk üzerinden gelişen ilave bir devlet tarihi ilgisinden söz etmek yerinde olacaktır. Almanya Roma hukuku ile Alman örfi hukukunun özel bir karışımı ile yönetiliyordu. Roma hukukunu anlamak Roma kültür ve tarihini, Alman örfi hukukunu anlamak ise Ortaçağı bilmeyi gerektiriyordu (Beiser, 2018, s. 156–157). Hukuk bu yönüyle aslında bir nevi hukuk tarihi, dolayısıyla devleti merkeze alan bir tarihtir.<sup>13</sup>

### Filozofların ve Tarihçilerin Tarih İlgisi

Ampirik tarih ilgisinin yoğunlaşması, siyasi ve askeri başarısızlıkla ilişkilendirilebilir. Nitekim Batı Avrupa’da 18. yüzyılı tarif eden “akıl çağı”nın kapanıp 19. yüzyılı tarif eden “tarih çağı”nın açılması, 1789 Fransız İhtilali’nin başarısızlığının ortaya çıkışına bağlanır. Buna göre ihtilalin başarısızlığından çıkarılan ders, toplum ve devletlerin saf akılla yaratılıp yönetilemeyeceği olmuştur. Toplum ve devleti kurup yönetmek için toplumu derinlemesine anlamak, tarih ve akıl dışı faktörleri de hesaba katmak gerekmektedir (Beiser, 2018, s. 153). Başka bir deyişle 18. yüzyıl Aydınlanma düşüncesi dini, toplumu ve devleti salt akılla, tarihe müracaat etmeden anlayıp yönetmeyi denemiş fakat başarısız olmuştur. Tarih bu anlamda aklın (disiplin olarak bakıldığında felsefenin) dinî, toplumsal, siyasi alanı kavramada başarısız olması sonucunda gündeme gelmiştir. Bir başka deyişle, Aydınlanmanın tarih ilgisi, din ve devletin toplumsal hayattan tahliyesine yönelik başarısız girişimin ikinci adımı olarak ortaya çıkmıştır.

Toplumsal dünyaya yön vermede insan doğasına ilişkin ön kabul niteliğindeki felsefi indirgemelerin yetersizliği ortaya çıktıkça, felsefe toplum dünyası karşısında tarihsel başarısızlıklarla karşı karşıya kaldıkça, felsefi söylemler toplumda karşılık bulmadıkça ampirik tarih ilgisi gelişmiştir. Buna karşılık başka ülkeler karşısında yakalanan siyasi, askeri ve ekonomik başarılar, bu başarılı ülkelerde toplum ilgisinin yüzeysel kalmasını, felsefe ile sınırlanmasını getirmiştir. Bazen büyük yenilgiler, travmanın kısa yoldan aşılması çabası içinde savunmacı / tepkisel tarih felsefelerini gündeme getirmiştir. Tarih felsefesi yaygın olarak tarih sahnesindeki galiplerin söylemleri niteliğindeki, bu istisnai durumlarda mağlupların söylem kurma girişimleri olarak da karşımıza çıkabilmektedir.

kale olarak görmek, felsefeye yüklenmek istenen *bilimi belirleme* vazifesini eleştirmek, spekülative idealizmin yöntemlerini reddetmek, rasyonalizmi ampirizmle dengelemenin gerekliliğini savunmak; akıl karşısında tecrübenin, kavrama karşısında algılamının değerini teslim etmek olarak özetlenebilir (Beiser, 2015, s. 1–5).

13 Hukuk tarihinin siyaset merkezli bir tarihçilik kadar sosyal tarihe de kapı açtığı unutulmamalıdır. Örneğin Weber’in tarım hukuku tarihi çalışmaları da aslında bir tür tarım, üretim, çalışma ve iktisat tarihi, nihayetinde sosyal tarih çalışmasıydı.

Aydınlanma filozoflarının tarih ilgisi, doğal hukukçuların toplum okuması gibi insan doğasının şu ya da bu yanını merkeze alan felsefi bir yaklaşıma dayanmaktadır, ampirik temelden yoksundur ve daha çok tarih felsefesi şeklindedir. Freyer rasyonel doğal hukuk yanlısı filozoflarla tarihçilerin insan anlayışlarındaki ayrışmaya dikkat çeker. Buna göre tarihçiler ampirik verilerden hareketle tümevarımsal çıkarımlar yapmaya çalışırken, doğal hukukçular dikkatlerini insan doğasının temelleri üzerinde yoğunlaştırır ve insan doğasından hareketle toplum yaşayışı hakkında yargılara varmaya çalışır; tarihi ve toplumu belli içgüdü ve eğilimlere indirger (Freyer, 2012, s. 29). Daha önce ilahiyatçılar tarafından tanrısal iradenin tezahürü olarak görülen tarih, bu kez filozoflar tarafından insanın içindeki bir güdünün ya da yeteneğin tezahürü ve gelişmesi olarak okunmaya başlanmıştır. İnsanlık tarihi kimi zaman aklın gücünün gelişmesi, kimi zamansa insan türünün birlik ve dayanışmasının olgunlaşması olarak okunur (Gökberk, 1948, s. 62–63). Başka açıklamalarda ise insanın hayatta kalma güdüsü, azami güç elde etme hırsı, kişisel veya kolektif çıkarını maksimize etme isteği, haysiyetini koruma iradesi gibi özelliklerinin hem tarihin itici gücü olduğu, hem anlamı hem de amacını tayin ettiği söylenir (Freyer, 2012, s. 29).

Tarih felsefesinin temelinde insanın değişmez bir doğası olduğu, dolayısıyla insan varlığının ve davranışının, insan doğasında yer alan tek bir niteliğe (içgüdü, rasyonalite vs.) indirgenerek kavranabileceği ve öngörülebileceği şeklindeki anlayış yatmaktadır. Doğal hukuk teorisi de aynı şekilde insanın doğasına ilişkin bir felsefi bir tartışma yürütüp bu tartışma sonucunda toplumu ve geleceği bu doğrultuda şekillendirmenin peşindedir. İki ideal tip olarak felsefecilerin ve tarihçilerin “uygarlık tarihi”ne ve tarihsel fenomenlere yaklaşımlarını, yöntemsel eğilimlerini merkeze alarak karşılaştırılabilir (Beiser, 2018, s. 158–160):

Beiser’e göre tarih felsefesi ile uğraşan filozoflar a priori yöntemlere göre genel bir “dünya tarihi” görüşü inşa eder. “Spekülatif tarih” “ampirik tarih”i spekülatif tarihe hizmet edecek, zahmetli ve sıkıcı işlerle uğraşan bir hamal olarak görür. 1820’lerde Hegel’in öncülüğündeki “filozoflar” a göre Schleiermacher<sup>14</sup> öncülüğündeki “tarihçiler” tarihi paramparça bir olgular yığına çevirip anlamdan arındırırlar. Kendileri ise “dünya tarihi”nin anlam, amaç ve kurallarını felsefe sistemine göre açıklayıp ortaya koymak gibi heyecanlı ve eğlenceli bir işle uğraşır. Tarihselci sosyal bilim geleneği, felsefeden hareket eden, tümdengelimci, tek çizgili ve tek merkezli, ilerlemeci okumanın karşısına; tarihten hareket eden, tümevarımcı, çok katmanlı ve çok merkezli bir okuma koymaktadır.

Toplumla ilgilenen tarihçiler, doğal hukuk teorisini benimsemiş filozoflarda görülen normatiflikten uzaklaşarak insan topluluklarının gerçekte nasıl geliştiğine

14 Schleiermacher “spekülatif sistemler”den çok “praksis bilgisi”ni geliştirmeye yönelik “dikkatli ve ölçülü” bir düşünsel çaba ortaya koymuştur. Bu açıdan Dilthey’in Schleiermacher üzerinde uzun uzun durması boşuna değildir (Scholtz & Aliy, 2012, s. 9).

odaklanmış, insanı ve toplumu anlama çabası içinde filozoflarınkinden tümüyle farklı bir “evrensel” tarihe yönelmişlerdir. Bu tarih iki açıdan “evrensel”dir. Birinci evrenselleşme tarih ilgisinin kültür olaylarının tümüne yönelmesiyle, *siyasi tarihin kültürel tarihe* doğru genişlemesiyle ortaya çıkmıştır. Buna göre tarihin konusu

|   |  |
|---|--|
| Filozoflar (Fichte, Schelling, Hegel)   | Tarihçiler (Chladni, Schleiermacher, Niebuhr, Ranke)   |
| Tarih felsefesi   | Tarihselcilik  |
| Spekülatif, a priori (tümengelimci), felsefi, sentetik tarih  | Ampirik, a posteriori (tümevarımcı) tarihsel, analitik tarih   |
| Tekil olan evrensel olanın bir örneğidir. Evrensele bakılarak anlaşılabilir. Evrenselden başlayıp tekile iner. Yanlış olma ihtimali olan, doğruluğu a priori yollar dışında ispatlanamayan genel ilkelere yola çıkar. | Tekile bakıp, ondan hareket edip evrenseli kavrar. Tekilden başlayıp evrensele yükselir. Somut verilere dayanır, tecrübeye nüfuz ederek genel ilkelere ve kanunlara varır. |

devlet, siyaset, siyasi ve askeri olaylar kadar halkların örf ve adetleri, maddi ve manevi kültürleri; teknik, iktisat, düşünce, zihniyet, aile hayatı, dil, din, ibadet etme biçimleri, sanat ve bilimleridir. Böylece odak genişler ve odağa devlet ve hükümdarların yanı sıra kültürün ortaya çıktığı topluluk yaşayışı yerleşir.<sup>15</sup> İkinci evrenselleşme ise *milli tarihin yerini milletlerin tarihine*, başka bir deyişle *evrensel tarihe (Universalgeschichte, universal history)* bırakması ile gerçekleşir. Böylece tek bir devletin sınırlarını aşarak ve ona bağlı kalmadan, bütün insanlığı göz önünde bulunduran bir tarih anlayışı ortaya çıkar (Freyer, 2012, s. 28). Bu yaklaşım kimi durumlarda “dünya tarihi” (*Weltgeschichte, world history*) veya “küresel tarih” (*global history*) olarak da adlandırılmaktadır.

Bu her açıdan kapsayıcı tarih yaklaşımına Fernand Braudel 1959 tarihinde “uygarlık tarihi” (*histoire des civilisations*) isimlendirmesiyle işaret etmektedir. Braudel “uygarlık tarihi”nin tarihin tamamı, tarihin bütün alt dallarını kapsayan bütüncül bir tarih anlamında kullanıldığını belirtir (Braudel, 1992, s. 259). Böylece “evrensel tarih”in imlediği coğrafi genişleme ile “kültürel tarih”in ifade ettiği kapsam genişlemesi “uygarlık tarihi” kavramı altında birleştirilmiş olmaktadır. Bu türden bütünsel ve ansiklopedik bir girişim, tarihin bütün dönemlerini içerecek biçimde, hem dünya coğrafyasının tamamını, hem de tarihin ilgilendiği bütün alt branşların verimlerini bir araya getirme iddiasındadır. İnsanlık tarihi boyunca gelmiş geçmiş bütün toplumları bütün yönleriyle ele almayı hedefleyen bu yaklaşım, tarih biliminin geçirdiği iki yönlü evrenselleşme sonucu ortaya çıkan bütünsel anlayışı isimlendirmek üzere “evrensel kültürel tarih” şeklinde anılabilir. Nitekim bu formülasyona yakın

<sup>15</sup> Braudel, Alman kültürel tarih araştırmalarını toptan mahkum ederek siyaset merkezli kısımlıktan kültür merkezli kısımlığe geçiş olarak, bir dengesizlik durumunda görür. Buna göre Almanya’daki “kültürel tarih” çalışmaları, 1780’lerdeki ortaya çıkışından sonra 1850’lerde “dünya tarihi”ni kapsayacak şekilde evrensel hale gelmiştir ama dış tarih (siyaset ve iktisat) olmadan salt iç tarih (kültür, edebiyat ve din) yaptığı, alt yapı olmadan üst yapıyı anlamaya çalıştığı için bütünsel bir “uygarlık tarihi” yaratmayı başaramamıştır (Braudel, 1992, s. 272).

örneklere Heinrich Daniel Andreas Sonne'nin 1806 tarihli kitabının başlığında; “evrensel kültürel tarih” (*Universal-Kulturgeschichte*) ve Karl Lamprecht tarafından 1909'da kurulan enstitünün isminde; “kültürel tarih ve evrensel tarih” (*Kultur- und Universalgeschichte*) rastlıyoruz.

### Alman Tarihçiliğinin Özgünlüğü: Tarihçilerin Erken Zaferi

İnsan doğasına ilişkin felsefi soruşturmaların, yerini insan tecrübesinin çeşitliliğine odaklı ampirik tarihsel araştırmaya bırakması Almanya'nın “siyasi başarısızlığı” sonucu erken gerçekleşmiştir. Almanya'da akıl çağıının kapanıp tarih çağıının açılması daha 1750'lerde başlamıştır.<sup>16</sup> Tarih ilgisinin erken gelişmesi ve tarihin sosyal bilimler arasında belirleyici ve öncü bir konum işgal etmesi, Alman entelektüel ortamının özgünlüklerindedir. Tarih disiplini Almanya'da yeşeren ilk sosyal bilim olmuş, böylece sosyal bilimler rol modeli haline gelmiştir. Tarih Chladni, Niebuhr, Ranke ve Droysen gibi, Dilthey'a göre de tin bilimlerinin (*Geisteswissenschaften*) ilki ve “başta gelenlerinden biri”dir (Beiser, 2018, s. 163).

Fransa ve İngiltere'de küçük ve geçici başarısızlıklar “akıl”ın karşısında “tarih”i gündeme getirse de bu iki ülkede köklü bir değişim hasıl olmamıştır. Fransa'da bu “evrensel kültürel tarih” vizyonuna yönelik küçük kıpırdanışlar<sup>17</sup> görüle bile, Fransız İhtilali öncesi ve sonrasındaki kültürel ve politik gelişmeler, Fransa'nın bu büyük tarihselci bilim projesinden çabuk vazgeçmesi sonucunu doğurmuş ve felsefenin, *insan doğası* merkezli düşünüşün ve tarih felsefesinin yeniden baskın çıkmasına yol açmıştır. Başka bir deyişle Fransa galiplerin safında kalmış ve tıpkı İngiltere gibi tarihle filozofça ilgilenme moduna geri dönmüş, buna mukabil Almanya tarihle bilimsel bir şekilde ilgilenmeyi sürdürmüştür.

Nitekim Meinecke ile Troeltsch, tarihselciliğin aslında insanı anlamaya çalışan 17. ve 18. yüzyıl Avrupa düşüncesinin mantıki sonucuna vardırılmasından ibaret olduğunu, fakat sadece Almanya'da bu sonuca ulaşıldığını vurgularken Alman tarihselciliğinin modern düşüncüyü, “doğal hukuk teorisi”nin iki bin yıllık boyunduruğundan kurtardığını savunmuştur (Iggers, 2012, s. 5). Meinecke 1936 tarihli *Tarihselciliğin*

16 Almanya'da tarihin bir disiplin olarak kurumlaşması 1750'lere kadar götürülmektedir. Bu yıllarda tarih çalışmalarında inanılmaz bir artış olmuş, nitekim ilk tarih kürsüleri de bu yıllarda kurulmuştur (Beiser, 2018, s. 156–157). Almanya'da tarihçilik (*Historik, historiography*) üzerine ilk ders Chladni tarafından 1750'de verilmiştir (Blanke, Fleischer & Rüsen, 1984, s. 334). Almanya'da tarihin ampirik bir bilim olarak kurulmasının temellerini atan ve modern tarih biliminin ilk metodologlarından biri sayılan (Müller, 1917) Chladni'nin “Genel Tarih Bilimi” kitabı (*Allgemeine Geschichtswissenschaft*) da 1752 tarihini taşır. Yine Alman tarihçiliğini belirleyen başlıca gelenek kabul edilen (Iggers, 2012, s. 3) tarihselciliğin başlangıcı da 1750 olarak tarihlendirilir (Beiser, 2011, s. 1).

17 Braudel'in “ilk uygarlık tarihi çalışması” olarak nitelediği (Braudel, 1992, s. 259) Voltaire imzalı *Milletlerin Örfleri ve Ruhuna Üstüne Deneme* (1756) ampirik tarih ilgisi ile (Fransa'nın uluslararası başarısı nispetinde) tarih felsefesini iç içe geçmiş biçimde yansıtan erken bir örnektir. İngilizce tercümesinin başlığında “evrensel tarih” (*universal history*) ibaresi geçen kitap, ayrıca siyasi ve askeri olaylardan, hükümdar ve kumandanlardan çok halkların örf ve adetlerine, maddi-manevi kültürlerine, toplumsal hayata odaklanmaktadır (Freyer, 2012, s. 28).

*Ortaya Çıkışı (Die Entstehung des Historismus)* kitabının önsözünde tarihselcilik için “Batı düşüncesinde yaşanmış en büyük entelektüel devrimlerden biri” diyordu (Beiser, 2007). Buna göre tarihselci düşünce, 1750’lerden itibaren, Orta Çağ da dahil olmak üzere Antik Çağdan beri hakim olan tarih-dışı (*ahistoric*) düşünme biçimlerinin yerini almıştır. Eskide kalan tarih-dışı düşünceye göre insan doğası, ahlak ve akıl mutlak, ebedi ve evrenselidir. Yeni dönemde geçerlilik kazanan tarihselci düşünceye göre ise göreceli (izafi), değişken ve özeldir (Beiser, 2011, s. 1).

Tarihselcilik böylece “bilim”in “evrenin dört bir yanında egemen olan rasyonel düzene denk düşen zaman üstü ve mutlak geçerliliğe sahip hakikatler” olduğu yönündeki düşünceyi de rafa kaldırmıştır. Tarihselci bilim ise “insan doğası” merkezli tanımın aksine “insanın tarihteki tecrübesinin sonsuz çeşitliliğinin anlaşılması” olarak tanımlanacaktır. Meinecke, “doğal hukuk teorisi”nin temelden bir eleştirisi anlamına gelen tarihselciliğin, Almanların Reformdan sonra modern düşünceye en büyük katkısı olduğunu, insan dünyasının anlaşılmasının en ileri aşaması olduğunu savunur. Meinecke Fransız İhtilali sonrası dönemde Almanya dışında Batı Avrupa’nın doğal hukuk düşüncesine bağlı kalmasının sebebinin iki taraftaki kültürel ve politik gelişmelerin arasında vuku bulan derin ayrılma (*divergence*) olarak görür (Iggers, 2012, s. 5).

Fransa’nın, tarihin galipler sahnesinde yer almasıyla, aynı İngiltere gibi norm vaz eden tarafa geçmesi türünde bir gelişmeden söz edebiliriz. Tarihselciliğin temellerinden olan “tekile saygı” düşüncesi, aynı zamanda evrensel geçerlilik iddiasındaki normlar karşısında, bu normlara uygun olmayan başka bir tekillik ve tarihselliğin normlarına saygıyı da ifade etmektedir. Iggers “normatif terimlerle düşünmenin reddi”ni (*Antinormativität*) Alman tarihselciliğinin üç temelinden biri sayıyordu (diğer ikisi: kendi içinde bir amaç olarak devlet, *Machtstaat* ve kavramsal düşünmenin reddi, *Anti-Begrifflichkeit*). (Iggers, 2012, s. 8-10) Bu ise evrenselcilik karşısında kültürcülüğün tarafını tutmaya denk düşmektedir. Bu ise Alman düşünürlerinin bu düşünce tarzlarının siyasetle ilişkisini gündeme getirmektedir. Normatif göreliliğe yapılan vurgu, Alman toplumunun Fransız veya İngiliz toplumlarının tecrübelerinden türetilmiş birtakım evrensel normlara göre onlardan daha değersiz ve geri olduğu iddiasına karşı bir mevzi işlevi görmektedir. Bu normatif görelilik fikri, sadece Almanya için değil, İngiltere ve Fransa’nın dışındaki bütün ülkeler için, toplumsal ve kültürel durum ve pratiklerine, evrensel normlara atıfla geliştirilecek aşığılayıcı yaklaşımlara kapıyı kapatmaktadır.

Nitekim Carlo Antoni de tarihselci düşünceyi, merkezleşen Aydınlanma devletinin tecavüzleri karşısında yerel hakları ve ayrıcalıkları korumak isteyen siyaset teorisyenlerinin çabalarıyla ilişkilendirir. Bu özellikle modern bürokratik devletin henüz kurulmadığı İsviçre kantonları ve Alman devletçikleri için geçerlidir.

Bu anlamda tarihselcilik, milli geleneklerin Fransız aklına ve Aydınlanma çağına tepki ve isyanıdır. (Iggers, 2012, s. 6)

Almanya, Fransa kaynaklı düşüncelerle milli gelenekler arasındaki çatışmanın bilhassa yoğun olduğu bir ülkedir. 1789 itibariyle bakıldığında Almanya'nın İngiltere, İspanya ve İtalya gibi büyük bir edebi mirastan yoksun oluşunun da (Iggers, 2012, s. 7) Almanya'ya kaçacak fazla yer bırakmadığı, dayanak olarak, “halk tini” (*Volksggeist*) kavramından farklı olarak son derece ampirik, antropolojik ve etnolojik içerimleri olan “halk ruhu” (*Volkseele*) ve “halk kültürü”ne yöneldiği söylenebilir.

Alman siyasi milliyetçiliği de, Fransız ihtilali ve Napolyon Savaşları sırasındaki Fransa egemenliğinden sıyrılma çabasıyla iç içe yükselmiştir. Söz konusu askeri-siyasi çatışma Alman düşüncesindeki Aydınlanma karşıtlığını derinleştirmiştir. Bu yönüyle tarihselci gelenek Alman milli uyanışının ve Kurtuluş Savaşlarının (1813-1815) bir sonucudur. Alman Kurtuluş Savaşı ruhunu ifade eden “1813 Ruhu”, Fransa'nın yeni dünyanın siyasetini belirleme hamlesiyle öne atıldığı “1789 Ruhu” karşısında Almanya'da daha etkili olmuştur. Fransız İhtilali radikal eşitlikçi taleplerle ortaya çıkmış ve bütün geleneklere meydan okurken, devletin insan üzerinde sistematik tiranlığına giden yolu açık bırakmıştır ki Robespierre ve Napolyon bunun örnekleri olarak tarih sahnesinde yerlerini almıştır. Halbuki 1813 Ruhu bir yukarıdan aşağı reform hareketi olarak, iktidarın geleneksel biçimlerini ölçülü bir şekilde bireysel özgürlüğe alan açmaya eğilimli modern bir bürokrasi ile dengelemiştir (Iggers, 2012, s. 7).

Üstelik Alman düşüncesinde yeşeren siyasi meşruiyet doktrini, modern öncesi feodal manevi devlet ve onun yerine geçen modern bürokratik ruhsuz devletin karşısına üçüncü bir seçenek olarak modern manevi devleti koyuyordu. Devletin meşruiyetinin kaynağı, bu doktrine göre devletin belli kültürel-manevi hedefleri gerçekleştirmeye çalışması ve belli kültürel-manevi değerlerin gelişebileceği bir ortam yaratmasına bağlıydı (Ringer, 1990, s. 10–11). Bu da bürokrasinin en “manevi” kesimini teşkil eden akademisyenlere bir tür kültürel önderler, manevi liderler, bilge kişiler rolü biçiyordu. Öğretim-araştırma birlikteliği ile birlikte Almanya'da Humboldt yüksek öğretim doktrininin iki ana ilkesini oluşturan akademinin devlet karşısında özerkliği düşüncesi de bu rolle uyum içindeydi.

Böylece Alman tarihçiliğindeki temel özgünlük “evrensel kültürel tarih” programının geliştirilmesinde ortaya çıkar. Bu bilimsel yaklaşımın Almanya'da aldığı özgün biçim dünya coğrafyasının, insanlık tarihinin ve insani faaliyet alanlarının tamamının, her bir parçanın kendisi itibariyle anlamlandırıldığı ansiklopedik bir bütünlük içinde anlaşılması amacına yönelir. Burada söz konusu olan, inceleme nesnesinin kapsamı hangi coğrafya (mekansal genişlik), dönem (zamansal genişlik) ya da faaliyet alanı (derinlik) olursa olsun, her birinin eşit derecede merkeze alınarak incelenmesi ve söz konusu üç açıdan en geniş bağlama oturtularak karşılaştırmalı ve



tipolojik bir yaklaşımla zengin insanlık tecrübesi bütünü içinde anlamlandırılmaya çalışılmasıdır. Alman sosyal bilim ortamında geçerli olan “tarih için tarih” ilkesinin imlediği kamu finansmanı-siyasetten özerklik birlikteliği ve “tekile saygı” ilkesinin imlediği araştırma nesnesini araştırma nesnesinin kendisi için, onu merkeze alarak araştırma pratiği bu girişimi Almanya’da mümkün ve anlamlı kılmıştır.

### Alman Tarihçiliğinde “Evrensel Kültürel Tarih”

Modern tarihçilik Almanya’da 1750-1900 arasında belli meydan okumalarla karşı karşıya kalmış ve sonuçta geçirdiği dalgalanmaların neticesinde kendi özgün çözümlerini üretmiştir. Bunlardan ilki Kantçı çizginin seleflerinden Wolff’un tarihin biliminin yapılamayacağı şeklindeki meydan okumasına Chladni’nin 1750’lerde verdiği cevaptır. Benzer bir ikilik Kant’ın “sosyal bilim”lere meydan okuması ve Hegel’in tarih felsefesi çağrısı ile Ranke’nin 19. yüzyılın ilk yarısındaki “bilimsel tarih” girişimi arasında da kurulabilir. Almanya’da pozitivism öncesi dönemde tarihi bilimsel bir disiplin olarak kurmak için, tanımlanmış bilimsellik şartlarının gözden geçirilmesi ve yerine getirilmeye çalışılması söz konusu olmuştur ki bu çaba yönüyle tarih disiplini Alman sosyal bilimlerinin öncüsü konumunu kazanmıştır. 19. yüzyıl ortasından itibaren gelişen pozitivism dalgasının meydan okuması ise Droysen tarafından karşılanmıştır. Dilthey, Windelband ve Rickert bu açıdan Droysen’in sürdürücüleri olarak görülebilir. Bir diğer meydan okuma ise 1870’lerde yeniden canlanan devlet merkezli tarih anlayışı ve bu meydan okuma karşısında Lamprecht’in “sosyal tarih” savunusudur. 1900 bu anlamda “sosyal tarih”in yine galip geldiği ve Droysen’in öğrencisi Otto Hintze ile Max Weber üzerinden “tarihsel sosyoloji”ye kapı açtığı bir an olarak da kabul edilebilir. Bütün bu tartışmalar az çok Almanya içi karakter arz etmiş ve Alman tarihçiliğinin yönelimlerini belirlemiştir. Başka bir deyişle bu tartışmalar, Almanya’da tarihçiliğin özgünlüklerinin kaynakları olarak görülebilir.

Herder’in Alman tarihselciliğine temel katkısı kültürlerin ve çağların biricikliğine yaptığı vurgudur (Forster, 2018). Buna göre “farklı tarihsel dönemler” ve “farklı kültürler/halklar” arasında “radikal zihniyet farkları” vardır. Kavram, inanç, değer ve duyguları kapsayan bu çeşitlenme ve değişimin ampirik olarak araştırılması “Almanların Rousseau’su” (Barnard, 1989) olarak da nitelenen Herder tarafından 1766 tarihli “Beğenin Değişimi Üzerine” (*On the Change of Taste*) makalesinden kariyerinin sonuna kadar tarih disiplininin temel amacı olarak görülür (Forster, 2018). Daha da ötesinde Herder son derece bilinçli bir şekilde “büyük” siyasi ve askeri olaylardan ziyade tarihteki aktörlerin iç dünyalarına ve psikolojilerine odaklanır (Forster, 2018). Bu anlamda Herder hem kültür merkezli hem de hiçbir kültür karşısında dışlayıcı tavır takınmayan (Iggers, 2012, s. 29), göreceli ve kültürcü bir konumda sayılabilir. Bir başka önemli husus ise bu yaklaşımın ima ettiği “merkezsizlik” imasıdır ki bu da bütün dünya kültürlerinin tarihçinin ilgi alanına dahil edilmesini gerektirir. Bu açıdan Herder

“evrensel kültürel tarih” programının temellerini atan isim olarak görülebilir. Herder’in bir diğer önemli yönü de, tarihsel fenomenlerin, kültürlerin ve çağların biricikliği vurgusunun dışlayıcılık ve devlet merkezliliği zorunlu olarak gerektirmediğinin, bunlar arasında özsel bir ilişki olmadığına canlı bir ispatı olmasıdır.

Herder aynı zamanda Braudel’e göre “kültürel tarih”i bir araştırma alanı olarak ilk kez formüle eden kişidir. Bunu 1784 tarihli “İnsanlık Tarihinin Felsefesi Üzerine Düşünceler”de (*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*) yapar (Braudel, 1992, s. 272). Fakat Braudel bir eleştiri olarak Herder’in “uygarlık”tan hayatın maddi yanını, “kültür”den ise toplumsal bağlamdan bağımsız entelektüel ve bilimsel ilerlemeyi anladığını belirtir (Braudel, 1992, s. 265). Bu tespit Braudel’in “kültürel tarih”in bütünsellikten uzak ve “yarım” olduğuna dair eleştirisi ile uyum içindedir.

18. yüzyılın ikinci yarısındaki “evrensel tarih” çalışmaları arasında, Isaak Iselin’in 1764 tarihli kitabı “İnsanlık Tarihi Üzerine” (*Über die Geschichte der Menschheit*), Johann Gottfried Eichhorn’un 1777 tarihli “Evrensel Tarih Hakkındaki Akademik Derslerin Kapsam ve Yöntemi Üzerine” (*Über den Umfang und die Methode akademischer Vorlesungen über die Universalgeschichte*) başlıklı risalesi ve 1799-1814 arasında yayımladığı 5 ciltlik “Dünya Tarihi” (*Weltgeschichte*) ile Friedrich Schiller’in 1789’da Jena Üniversitesinde verdiği “Evrensel Tarih Nedir ve Ne Amaçla Öğrenilir?” (*Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte*) başlıklı açılış dersi öne çıkmaktadır (Tercümesi için bk. Aytaç, 2008, s. 99–114).

1790’lardan itibaren “kültürel tarih” çalışmalarına<sup>18</sup> baktığımızda “bölgesel tarih” veya “prenslük tarihi” diyebileceğimiz *Landesgeschichte* türü altında kültürel tarih ile istatistiği birleştiren örneklere rastlıyoruz. “Alman Şehirlerinin Kültürel Tarihi” türünden belli bir bölgeye odaklanan çalışmalar gibi, “Yunanistan’ın Kültürel Tarihi” gibi ülkeler üzerine çalışmalar da var. Bu dönemde yazılan diğer “kültürel tarih” çalışmaları ise belli dönem ve yüzyıllar, diller, edebiyat akımları, coğrafi bölgeler, tarım ve bahçecilik gibi geçim yolları, evlilik ve bayramlar gibi fenomenlere odaklanıyor. 1830’lardan itibaren “kültür tarihinin felsefesi” ve “kültürel tarihin temelleri” gibi başlıklar taşıyan, bu alanı teorik ve yöntemsel açıdan ele alan kitaplar görüyoruz. Bir “kültürel tarih” kitabının, örneğin Wilhelm Drumann’ın 1847 tarihli “Kültürel Tarihin Anahatları”nın (*Grundriss der Culturgeschichte*) içindekilere baktığımızda, belli bir kültürün belli bir dönemi hakkındaki bölümlerin araştırma konusunun bütünsel bir resmini oluşturma çabasını yansıtan şekilde alt başlıklara bölümlendiğini görüyoruz: devlet, milli edebiyat, müzik, görsel sanatlar, bilimler, zanaatlar, ticaret, din, ahlak eğitimi.

18 Worldcat’te başlığında “Kulturgeschichte” ve “Culturgeschichte” (kültür tarihi) geçen kitaplara yönelik yaptığımız katalog taramasında 1750-1900 arası 50 yıllık periyotlarda sırasıyla 30, 148 ve 1883 kayda rastlıyoruz. 1780-1900 arası 40 yıllık periyotları karşılaştıran arama sonucu şöyledir: 77, 283 ve 1720. 1840-1900 arası 10’ar yıllık inceleme de sürekli bir artış göstermektedir (ki bu eğri günümüze kadar da yükselişini sürdürmektedir): 60, 167, 165, 388, 459 ve 783. 1750-1900 aralığında Almanca 2061 esere karşılık, aynı aralıkta İngilizce olarak “cultural history” kavramının başlığında geçtiği kitap sayısı toplamda 6’dan ibarettir.

Eğitimci Theodor Schacht'ın 1846 tarihli bir ders kitabında gördüğümüz bir yenilik de başka bilimsel alanlardaki kitapları etkileyen bir ilgi alanı olarak “kültürel tarih”in yayılma eğilimine girmesidir. Kitabın tam başlığı “Eski ve Yeni Zamanların Coğrafya Ders Kitabı: Siyasi ve Kültürel Tarihe Özel İlgi İle”dir (*Lehrbuch der Geographie alter und neuer Zeit mit besonderer Rücksicht auf politische und Kulturgeschichte*). İlk olarak komşu sosyal bilimler (burada coğrafya ve tarih) ve tarih biliminin alt branşları (burada siyasi ve kültürel tarih) arasında bir yakınsama görüyoruz. İkinci olaraksa “Kültürel Tarih Açısından” (*mit besonderer Rücksicht auf Kulturgeschichte*) şeklindeki bu ekin, 1900'lere doğru kitap isimlerinde giderek yaygınlaştığı gözlemlenmektedir.

Yine aynı dönemde “evrensel tarih” ile “kültürel tarih”i birleştiren “insanlığın kültürel tarihi” türü çalışmalarla da karşılaşyoruz. Tarihçi ve etnolog Friedrich Majer'in 1798 tarihli iki ciltlik “Halkların Kültürel Tarihine Dair: Tarihsel Araştırmalar” (*Zur Kulturgeschichte der Völker. Historische Untersuchungen*), filolog Johann Christoph Adelung'un 1800 tarihli “İnsan Türünün Kültürünün Tarihine İlişkin Bir Deneme” (*Versuch einer Geschichte der Cultur des menschlichen Geschlechts*) gibi eserler görüyoruz.

Wilhelm von Humboldt, Almanların 1806'daki Napolyon yenilgisini takip eden Prusya Reform Hareketi'nin yükseköğretimden sorumlu uygulayıcısıydı. Getirdiği iki temel ilke, akademinin öğretim işlevinin yanına ayrılmaz bir şekilde araştırmayı yani doktora tezini eklemesi ve akademinin siyaset karşısında özerkliğini garanti altına almasıydı. 1810'da müstakil bir tarih fakültesinin kurulmasıyla ilk ilke, özgün ampirik tarihsel araştırmaların çoğalmasında gibi tarih disiplini açısından son derece önemli bir gelişmeye kapı açmıştı. Bu sayede “sosyal bilimler” için sağlam ve zengin bir tarihsel veri hazinesi oluşuyordu. İkinci husus ise tarihçilerin siyasi iktidarın ihtiyaçları değil, kendi araştırma gündemleri doğrultusunda hareket etmesini, “tarih için tarih”i getiriyordu.

Hegel Alman tarihçiliği için bir anti-kahraman gibi görülebilir. Hegel'den çok “Hegel karşıtlığı” Alman tarihçiliği için belirleyici olmuştur. Nitekim gerek Iggers (Iggers, 2012, s. 289) gerekse Beiser bu hususu vurgular (Beiser, 2018). Öte yandan Hegel tarihsel-toplumsal dünya hakkında ürettiği sayısız kavram ve teorik formülasyonla Ferdinand Tönnies ve Max Weber gibi sosyologlara yol göstermiştir. Onlar da Hegel'den esinlenerek bunları, ampirik araştırmalar yardımıyla gözden geçirip geliştirmiştir.

Öte yandan, Ranke'nin Hegel karşısındaki konumu daha netti; onun spekülasyon idealizmine meydan okuyordu. Nitekim Beiser'e göre Hegel'in tarih felsefesindeki *a priori* (sentetik) yöntemini itibarsızlaştıran ne Marx ne de Kierkegaard, 1831 tarihli dersleriyle Ranke olmuştur (Beiser, 2018, s. 158–159). Berlin Üniversitesi Tarih Fakültesi kurucu dekanı Niebuhr ile öğrencisi Ranke'nin Hegel'e karşı

konumlandıkları “tarihte nesnellik” tartışması, Alman tarihçiliğine yön verecek önemdedir. Bu anlamda “tarihselcilik”in, etkili olduğu 1810-1945 aralığı boyunca geçerli bir tanımı yapmak istenirse, terimin Almanya’da otantik bağlamında kazandığı Hegel ve tarih felsefesi karşıtlığı merkeze alınarak (Iggers, 2012, s. 287), tarihin tek ve mantıklı bir gelişim çizgisi değil; sonsuz çeşitlilik arz eden tekil, biricik, çok yönlü fenomenlerden oluşan bir toplam olduğu fikri esas alınabilir. Bu vurguya dayanarak, tarihselciliği kategorik bir *teori, genelleme ve kavramlaştırma karşıtlığı (Anti-Begrifflichkeit)* (krş. Iggers, 2012, s. 10) yerine, “tekile saygı” (Dellaloğlu, 2010, s. 116) olarak formüle etmek makul görünmektedir (Iggers, 2012, s. 289). Öte yandan bu saygıya kavramlaştırma değilse de, teori ve genellemeler konusunda bir çekingenliğin eşlik ettiği söylenebilir. Yine tarihsel dünyanın çok katlılığı, zenginliği ve karmaşıklığı karşısında, mutlak evrensel bilgi, “bilgi güçtür” ve toplum mühendisliği iddiasının yerini de bir tevazu alır. Bunun karşısında yer alan Comte ise tarihe büyük bir siyasî misyon yüklüyor ve tarihi, insanlığın geleceğini kontrol altına almayı sağlayacak sosyal bilimlerin zemini olarak görüyordu. Comte’un sık sık tekrarladığı slogan, tarih bilgisi için de geçerliydi: “Bil ki öngör, öngör ki yönet” (*Savoir pour prévoir; prévoir pour pouvoir*) (Beiser, 2018, s. 167).

1840’ta doğalcılığın biçim değiştirip katılaşmasıyla “modern pozitivism”in ortaya çıkması Alman tarihçiliği için yeni bir meydan okuma anlamına geliyordu. Tarihselcilik 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Chladni, Herder, Humboldt ve Ranke gibi isimlerle ortaya çıktığında ne doğalcılık ne de “pozitivism” karşıtken, 1840 sonrasında Droysen’den Dilthey’a ve Simmel’e kadar pozitivismle karşı olmuştur (Beiser, 2011, s. 514). 1840 öncesi tarihselciler, Kant’ın koyduğu bilimsellik şartlarını benimseyip “kaynakların ince elenip sık dokunması” olarak yeniden yorumluyor ama tarihsel-toplumsal dünyanın bilim yoluyla bilinmesinin imkansız olduğuna dair kötümser yaklaşımını reddediyordu. Amaçları, Newton’un fizik özelinde geliştirdiği doğa bilimsel yöntemi tarihe uygulayarak “insan bilimi” yapmak istiyorlardı. Doğalcılığa muhalefet, 1840 sonrasında modern pozitivismle aldığı yeni biçim özelinde, Droysen ve Dilthey gibi yazarlar eliyle geliştirilecek ve ancak 19. yüzyıl sonunda belirginleşecekti (Beiser, 2011, s. 4).

Her ne kadar Amerika’daki alımlaması öyle bile olsa (Iggers, 2016, s. 30; ayrıca bk. Iggers, 1962), buna göre Ranke’nin pozitivist olarak nitelenmesi anakronik bir tavidir zira Ranke pozitivism öncesi döneme ait, tarihçilik anlayışını Kant ve Hegel karşısında, onlar bağlamında geliştirmiş bir tarihçiydi. Yaptığı, Kant’ın bilimsellik kurallarını sosyal bilimlere içeriden genişletmeye çalışmaktan ibaretti. Filolojik yöntemlerden fazlasıyla haberdar olan eski bir *Gymnasium* öğretmeni olan Ranke’nin özgünlüğü eleştirel okuma değildi, zira 19. yüzyıl Alman sosyal bilimcileri istisnasız *Gymnasium* mezunuydu ve bu da Grekçe-Latince’nin yanı sıra sağlam bir klasik filoloji formasyonu, yani eleştirel okuma becerisi anlamına geliyordu. Ranke’de de

karşımıza çıkan eleştirel filolojik yöntemleri kullanma bu formasyonun temel bir parçasıydı (Iggers, 2016, s. 26). Bu filolojik arka plan, 19. yüzyıl Alman tarihçiliğinin diğer ülkelerinkinden farklı yanlarından biriydi.

Niebuhr ile Ranke'nin “yeni tarih”i, eleştirel yöntemlerine uyarak “nesnel bilgi” benzeri bir şeye ulaşabildiğini iddia ediyordu. Tarihin ampirik bilimlerle aynı statüde sayılması için bunu gerekli görüyorlardı. Ranke 1824'te “en yüce ilke”sini “tarihsel gerçeklerin harfiyen temsili”, amacını ise “olayların gerçekte nasıl olduğunun, esasen nasıl gerçekleştiğinin” (*wie es eigentlich gewesen ist, how things actually happened*) gösterilmesi olarak ifade ediyordu. Burada nesnellikten söz ederken görece bir nesnellik kast ediyor; çarpıtma, tahrif ve uydurmaların tarihten ihraç edilmesini talep ediyordu. Dedikodu, söylenti, abartı, varsayım ve yorum ile olguyu ayırmak gerekiyordu. Nitekim tarihçinin hedefleyebileceği nesnellik, bir yargıç ya da muhabirin hedeflediği kısmi nesnellik benzetiyor, belirlenen nesnellik ölçütlerinin karşılanması yeterli sayıyordu (Beiser, 2018, s. 160–162). Öte yandan bu tip bir nesnellik bile güvenilir kaynakların resmi belgelerle sınırlanmasını ve buna göre de Almanya'da akademik tarihin mesaisini devletin tarihine hasretmesini getiriyordu. 19. yüzyıl Almanya'sında tarihçiliği kültürel tarih ile siyasi tarih, ulusal tarihle evrensel tarih arasında sallanan bir sarkaca benzetirsek, 1820'lerde bu sarkacın siyasi ve ulusal tarihe yakın olduğu söylenebilir.

1843-1852 tarihleri arasında 10 ciltlik “İnsanlığın Genel Kültürel Tarihi”ni (*Allgemeine Cultur-Geschichte der Menschheit*) yayımlayan Gustav Klemm, Braudel tarafından Almanya'da kültürel tarih çalışmalarını popüler hale getiren yazar olarak görülür (Braudel, 1992, s. 272). İngilizce literatürde antropolog ve etnolog olarak, Almanca literatürde ise kültür tarihçisi olarak nitelenen Klemm, 1854-55'te “Kültür Bilimi” (*Culturwissenschaft*) başlıklı bir kitap yayımlamıştır. Bu da kendisini bir “kültür bilimci” olarak gördüğü şeklinde yorumlanabilir.<sup>19</sup> 1856'da “Kadınlar: Farklı Bölge ve Çağlarda Kadınların Durum ve Etkilerine Dair Kültür-Tarihsel Vesikalar” (*Die Frauen. Culturgeschichtliche Schilderungen des Zustandes und Einflusses der Frauen in den verschiedenen Zonen und Zeitaltern*) başlığı altında 6 ciltlik bir eser yayımlamıştır. Yine Baumgarten'ın “Genel Dünya Tarihi Tercümesi”ne (*Übersetzung der Allgemeinen Welthistorie*) yazdığı tarihçiliğe ilişkin 1844 tarihli önsöz (*Vorrede*) de bu dönemin önemli yayınlarından (Blanke, Fleischer & Rösen, 1984, s. 335).

1853 tarihli “Dünya Tarihi”nin yazarı Georg Weber, Braudel'e göre kültürel tarih çalışmalarını evrensel tarih ile birleştirip bir bütün haline getirmiştir (Braudel, 1992, s. 272). Daha sonra da çok sayıda edisyonu ve baskısı yapılan bu eser 1860'ta İngilizce'ye çevrilip “Amerikan Tarihi” ilave edilerek Amerika'da “Dünyanın

<sup>19</sup> Bu isimlendirme daha sonra, 1899 tarihli “Kültür Bilimi ve Doğa Bilimi” (*Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*) başlıklı konuşmasının başlığında da görüldüğü gibi Rickert tarafından yaygınlaştırılacaktır (Özlem, 2001, s. 37–57).

Yaratılışından Günümüze Evrensel Tarihin Ana Hatları” (*Outlines of Universal History from the Creation of the World to the Present Time*) başlığıyla yayımlanır.

1840’ların pozitivist meydan okuması karşısında tarihselci geleneği yenileyip geliştiren, adeta yeniden ayağa kaldıran, Ranke’nin eleştirel bir takipçisi ve öğrencisi olan Gustav Droysen’in filolojideki *tercüme* düşüncesini tarihe uyarlaması olmuştur. Droysen’in ortaya attığı mütercim-müverrih analojisi, ele alınan kültürün kendi değerleri itibarıyla ele alınması gerektiğini savunan Rankeci “kültürcü” yaklaşım ile, tarihçinin değerlerini evrensel geçerliliği olan değerler sayan “evrenselci” yaklaşım dışında üçüncü bir seçeneğe işaret ediyordu. Tarihçinin bakış açısı, ne “kültürcü” yaklaşımdaki gibi yok sayılıp sıfırlanır, ne de “evrenselci” yaklaşımdaki gibi meşruiyeti kendisinden menkul aşırı hakim bir konuma yerleştirilip mutlaklaştırılır ve öznellik boyutu görünmez kılınır. Tercüme faaliyetinin sınırlılıkları ve hedef dilin merkeziliğinin itirafı Droysen tarafından hermenötik tarih-toplum bilimleri yaklaşımına yapılan başlıca katkı olarak görülebilir. Böylece tarihçinin özneliği, tarihselliği, bağlamı, çağı, beklenti ufku, ihtiyaçları, çıkarları, ilgileri, kültürü, dili yazılan tarihi etkileyen, etkilemek zorunda olan ve etkilemesi meşru sayılması gereken hususlar olarak makbul sayılır ve gündemde tutulur. Bütün tarihsel anlama, tarihçinin kültür ve diliyle sınırlıdır. Çünkü bunlar, tarihçinin geçmişteki kelime ve eylemleri tercüme ederken kullanacağı terimleri sağlar.

“Bir cümlenin tek bir mükemmel tercümesi olmadığı gibi, geçmişin de tek bir mükemmel açıklaması olamaz” (Beiser, 2018, s. 160) diyen Droysen’e göre bir cümlenin tercümesi nasıl çevrildiği dile bağlıysa, bir tarihsel olayın anlaşılması da tarihçinin perspektifine bağlıdır. Nasıl bir cümlenin çevrilebileceği dil sayısı kadar meşru tercümesi varsa, bir tarihsel olayın da, tarihçi sayısı kadar meşru anlaşılma biçimi vardır. Droysen’e göre bakış açımız değiştikçe tarihsel olayları anlama tarzımız da değişeceğine göre tarihin her kültür ve çağda (Herder’in her kültür ve çapın biricik olduğu vurgusunun yankısı gibi) yeniden yazılması gerekiyordu (Beiser, 2018, s. 161). Dolayısıyla tek ve nihai bir tarihten söz edilemezdi.

Droysen’in 19. yüzyılın ikinci yarısında Alman tarihçiliği üzerinde belirleyici bir etkisi vardır. “Tekile saygı” ilkesinde ifadesini bulan tekil fenomenen yola çıkma ve idiografik yönelim, Windelband ve Rickert’ten önce Ranke ve Droysen tarafından ortaya konmuştu. Ranke’nin “empati”si (*Einfühlung*) de yine bu açıdan Dilthey’in “deneyim”ini (*Erlebnis*) önceliyordu ve Droysen ile birlikte ikisi, sezgisel bir empati edimi, dolaysız bir deneyim olarak anlama konusunda da Dilthey’i müjdeliyordu (Iggers, 2016, s. 38–39). Droysen’in 1857 tarihli “Tarih Yöntemi” (*Historik*) kitabının arkasındaki düşünce aslında Humboldt’tan mirastı: “Dil, sosyal ve tarihsel dünyayı anlamının anahtarıdır. İnsan eylemi, dilde ifadesini bulan düşünceler tarafından motive edilip yönetilir. Bu eylemleri bütün tekillik ve biriciklikleri içinde

anlayacak, onların ifadesini bulduğu dili anlamalıyız.” Bu yüzden filoloji, tarihsel dünyanın anahtarıydı. Tarih ile metin yorumlama yani hermenötik arasında yakın ilişki vardı. Bu disiplin Droysen’den önce Chladni ve Schleiermacher tarafından geliştirilmişti. Droysen bu disiplinin temel araştırma ilkelerini tarihe teşmil etti: “Tarihsel metinleri yorumlarken kullandığımız tüm teknikler [...] tarihsel eylemlere de uygulanabil[ir].” (Beiser, 2018, s. 169).

Bu dil vurgusu ve hermenötik gelenek belki de en önemlisi tarihin insan varlığının şu veya bu yönünün, salt siyaset, iktisat ya da kültürün değil bütününe ele alınmasının altını çiziyordu ve siyaset, iktisat, kültür gibi alanların dahil edildiği bütünsel bir tarih anlayışı ima ediyordu. Nitekim Droysen’in Alman tarihçiliğine önemli bir katkısı da, Almanya’daki pozitivist çevreler üzerinde Comte’tan daha çok etkili olan,<sup>20</sup> Comte ve Mill’in natüralist görüşlerini İngiltere tarihine uyarlayan İngiliz pozitivist tarihçi Henry Thomas Buckle’ın tarih yöntemine ilişkin görüşlerine getirdiği eleştiriydi (Freund, 2006, s. 226). Buna göre, Buckle’ın projesinin insan iradesine, eyleme ve “amaç” kavramına yer vermiyordu (Beiser, 2018, s. 166–168). Her ne kadar Droysen de bir tür “büyük adam tarihi” yaparak toplumsal öznellik ve irade alanını bir ölçüde sınırlamışsa da, bu iradeci/özneci eleştiri tarihselci gelenekte bireyin faaliyet ve failiyet alanının önemsenmesinin bir dayanağı olmuştur. Weber’deki eyleme aktör tarafından yüklenen öznel anlam vurgusu da aynı çizginin uzantısı olarak kabul edilebilir.

Almanya’da özel olarak “kültürel tarih”e odaklanan ayrı bir dergi de görüyoruz. 1856-59 yılları arasında “Kültürel Tarih Arşivi” (*Archiv für Kulturgeschichte*) olarak yayımlanan bu dergi, 1872-1902 yılları arasında “Kültürel Tarih Dergisi” (*Zeitschrift für Kulturgeschichte*) adını alıyor. Yine 1897-1900 arasında “Kültürel Tarih Araştırmaları” (*Beiträge zur Kulturgeschichte*) dergisiyle karşılaşılıyor ve dergi isimlerinde iktisat ve siyasetle “kültürel tarih”in yan yana geçtiği örneklerle rastlıyoruz.

Huizinga’nın “19. yüzyılın en bilge entelektüeli” dediği Jacob Burckhardt’ın *İtalya’da Rönesans Kültürü* 1860’ta yayımlanmıştı. Burckhardt’a göre toplumu anlamının üç ayağı devlet/siyaset, kültür ve dindi. Bu üçlü “kültürel tarih”in ima ettiği bütünsel tarih anlayışına örnek olarak değerlendirilebilir. Braudel’in tespitine göre Burckhardt’ın *İtalya’da Rönesans Kültürü* kitabında bunlara ayırdığı oran: %60 siyasi tarih, % 30 kültür, % 10 din şeklindeydi. Bu da Braudel tarafından başarısız bir bütün teşkil etmekle suçlanıyordu. Siyaseti ele alsada “maddi ve toplumsal bünyeler”i (başka bir deyişle iktisadi) dışarıda bıraktığı için “göz kamaştırıcı” üst yapı, yazarın somutu arama arzusuna rağmen havada kalıyordu (Braudel, 1992, s. 272).

1880 ve 1890’larda Almanya’da “kültürel tarih” ve “sosyal tarih”in yükselişe geçtiğini görüyoruz. Bunu dış siyasetin yerini iç siyasetin almasıyla, toplumun giderek

20 Buckle’ın Almanya’daki pozitivist çevreler üzerindeki etkisi için bk. Fuchs (1994).

daha özerk bir varlık göstermeye başlamasıyla, hızlanan sanayileşmeyle birlikte “toplumsal mesele”nin (*soziale Frage*) önem kazanmasıyla ilişkilendirebiliriz. Asıl amacı yaptığı araştırmalarla devlete yol göstermek olan *VfS*’nin çalışmaları incelendiğinde, 1870’lerde iktisadi tarihin odakta yer aldığı, 1890’lardan itibaren Max Weber’in de yakından ilişkili olduğu Evanjelik Sosyal Kongrenin (*Evangelisch-Sozialer Kongress, ESK*) ve Sosyal Reform Topluluğunun (*Gesellschaft für soziale Reform, GfSR*) kurulmasıyla, Tarihselci İktisat Okulu’nda, iktisadi zihniyete yönelik ampirik çalışmaların arttığı, tabir yerindeyse bir “kültürel dönemeç” (*cultural turn*) yaşanmıştır (Baş, 2015, s. 174).

1880’lerde “kültürel tarih”in yanı sıra “sosyal tarih” ifadesini<sup>21</sup> de kullanan Karl Lamprecht (1856-1915) isminin özellikle öne çıkmaktadır. 1900 yılında “Kültürel Tarih Yöntemi” (*Die kulturhistorische Methode*) başlıklı bir kitap da çıkaran Lamprecht’in özellikle 1886 tarihli “Ortaçağda Alman İktisat Hayatı: Moselle Vadisinde Maddi Kültürün Gelişmesinin Kaynaklara Dayalı Olarak İncelenmesi” (*Deutsches Wirtschaftsleben im Mittelalter: Untersuchungen über die Entwicklung der materiellen Kultur des platten Landes auf Grund der Quellen zunächst des Mosellandes*) çalışması başarılı bir sosyal tarih çalışması olarak nitelenmektedir. Moselle vadisinin ekonomik tarihi, yapıları, zihniyetlerine odaklanan (Iggers, 2016, s. 37) bu “bölgesel tarih” (*Landesgeschichte*) çalışması birincil kaynaklardan hareket etmekte ve toplum, siyaset ve iktisadi bir bütünün parçaları şeklinde ele almaktaydı. Bu anlamda “bölgesel tarih” sosyal tarihin bir görünümünün yakalanabileceği, sosyal tarihe izin verilen bir alan olarak öne çıkmaktaydı (Iggers, 2016, s. 35).

1880’lerde “kültürel tarih” ve “sosyal tarih” savunusu yapan bir başka isim de Eberhard Gothein’dir (1853-1923). Gothein 1889 tarihli “Kültürel Tarihin Görevleri” (*Aufgaben der Kulturgeschichte*) başlıklı kitabında toplumu ve iç politikayı merkeze alarak sosyal tarihi ve interdisipliner çalışmayı savunuyordu. Nitekim 1889’da devleti ve dış siyaseti merkeze alarak siyasi tarihi savunan Dietrich Schäfer ile aralarında bir tartışma çıkmıştır (Iggers, 2016, s. 35).

1891’de, yayını 1909’a kadar süren ve Durkheim’in *Année Sociologique* dergisinde övgüyle söz edilen 12 ciltlik “Alman Tarihi”nin (*Deutsche Geschichte*) ilk cildinin yayımlanmasıyla patlayan “Tarihte Yöntem Tartışması” (*Methodenstreit der Geschichtswissenschaft*) ya da “Lamprecht Tartışması”nda Lamprecht, tarihin “esas olarak sosyo-psikolojik bir bilim” olduğunu savunuyor ve akademik tarihin Ranke çizgisindeki devlet merkezliliğine karşı çıkıyordu. Lamprecht tarihi Leipzig Üniversitesindeki meslektaşları Wilhelm Wundt’un “sosyal psikoloji”si ve Friedrich Ratzel’in “beşeri-tarihsel coğrafya”sı ile birlikte, farklı disiplinlerle “ortaklaşa”

21 Almanca’da “sosyal tarih” (*Sozialgeschichte* ve *Socialgeschichte*) ifadesine 1801-1899 aralığındaki kitap başlıkları arasında sadece 83 kayıta rastlıyoruz. Bunlar da büyük ölçüde 1890’larda yoğunlaşıyor, ayrıca işçiler ve sendikalar gibi “sosyal mesele” (*soziale Frage*) konularına eğiliyor.



çalışan bir sosyal bilim olarak görüyordu. Akademik tarih de kendisini siyasi tarih ve büyük adamlarla sınırlamamalı, “sadece sıradağları ve dorukları” değil, “dağların etekleri” de dahil “bütün kara kitlesi”ni merak etmeli (Otto Hintze) (Burke, 2014, s. 14). Lamprecht’in siyaset ve iktisat dışı alanı da tarihe katmaya dönük girişimi Friedrich Meinecke ve Georg von Below gibi siyasi/iktisadi tarihçiler tarafından da tepkiyle karşılanmıştı (Braudel, 1992, s. 261).

Bu hacimli kitabın yerleştiği bir zıtlık bağlamı da iki ucu teşkil eden betimleme ve genellemeden hangisine daha yakın durmak gerektiğiyle ilgilidir. Ranke ve Windelband gibi isimler betimleyici tarihi esas alırken, Lamprecht bu eserinde kavramlara ve genellemelere ulaşmakla kalmıyor, “tarihsel gelişmenin önceden saptanmış yasaları”ni kanıtlamaya çalışarak diğer uca savruluyordu. Nitekim Max Weber bu kitabı “spekülatif bir saçmalık” olarak görerek eleştirmektedir: “Tarihsel çalışmayı daha büyük kavramsallaştırmaya [meşru teorizasyon] doğru yönlendirme çabasını yıllarca iflah olmayacak biçimde bozdu.” (Iggers, 2016, s. 33). Kitap, yukarıda da değindiğimiz “halk ruhu” (*Völkseele*) kavramını esas alan ve Alman romantik felsefesi ile paralel olarak “bütün çağlar boyunca değişmeden kalan ulusal ruh” anlamında kullanması açısından “ampirik tarihselcilik”ten çok “tarih felsefesi”ne ait görülebilir.

Lamprecht temelde bir kültürel tarihçiydi ve tarihin temelinde psikolojik güçlerin, topluluğun bütününe kolektif psişesinin yattığını savunuyordu (Breisach, 1983, s. 279). Lamprecht Yeni Rankeci devlet merkezli yaklaşıma ve Treitschke’nin tarihi “büyük adamlar”ın yaptığı şeklindeki inancına karşı kültürel tarihin, maddi etkenlerin, çevresel şartların, toplumsal kurumların ve iktisadi gelişmenin önemini vurguluyordu. İradecilik-belirlenimcilik dikotomisi karşısında hem bireyin özgürlüğünü hem de tarihte düzenlilikler bulunabileceğini kabul eden bir konum benimsiyordu (Akyurt, 2017, s. 287).

Lamprecht’in “evrensel tarih” anlayışında (*Universalgeschichtskonzeption*) ve temelinde yatan ruhsal gelişim (*Psychogenese*) teorisinde Wilhelm Wundt’un *Völkerspsychologie*’sinin etkisi görülüyordu. Lamprecht’in bu teorisinde millî bilincin tarihsel gelişmesi, iktisadi kültürün gelişme aşamalarına da denk düşen “kültür çağları”na (*Kulturzeitaltern*) göre dönemselleştirilmektedir. Lamprecht’in yaklaşımı, çağdaş akademik tarihçiler arasında pek çok tartışmaya yol açmış, ekseriyetle olumsuz karşılanmıştır (Smith, 1991, s. 127). Lamprecht’in muarızlarından Georg von Below, 1898’de yayımladığı “Yeni Tarih Yöntemi” (*Die neue historische Methode*) başlıklı makalede Lamprecht’in tarihteki gelişme yasalarını tespiti kalkışmasını eleştirmiştir (Below, 1898, s. 193). Lamprecht bu tartışma sonucunda akademik Alman tarihçileri “lonca”ında “pozitivist” damgası yiyerek (Smith, 1991, s. 83) tecride uğramışsa da “kültürel tarih” yaklaşımı Fransa’da Annales Okulu üzerinde ve ABD’de etkili olmuştur (Breisach, 1983, s. 342–343).

1880'lerden 1900'lere "kültürel tarih" çalışmalarında adeta bir patlama olduğu, her on yılda kitap sayısının ikiye katladığı söylenebilir. Böylece her alanda kültürel tarih çalışmaları yapılmış; tıbbın, cerrahinin, arıcılığın, aşkın, müziğin, sokak isimlerinin, Haçlıların, evcil hayvanların, savaşın, simyanın, gül motifinin ilh. kültürel tarihi üzerine eğilen araştırmalar ortaya konmuştur. Nitekim Alfred Weber 1935'te "kültürel tarih" verimlerinin aslında "kültür sosyolojisi" olarak, yani bu tarih eserlerinin sosyoloji eserleri olarak, değerlendirilebileceğine yönelik tezini dünya tarihi üzerinden örneklediği "Kültür Sosyolojisi Olarak Kültürel Tarih" (*Kulturgeschichte als Kultursoziologie*) başlıklı bir çalışma yayımlamıştır (Weber, 1935). Alman sosyal bilim tarihinde 1780'lerden itibaren yoğunlaşan "kültürel tarih" çalışmaları, "kültür sosyolojisi" olarak ele alınabileceği gibi "sosyal tarih" olarak da düşünülebilir. Bu açıdan bakıldığında, Alman tarihselci sosyal bilim geleneği içinde "sosyal tarih" eğiliminin "kültürel tarih" adı altında da olsa çok eskilere dayandığı görülmektedir.

### Sonuç

Alman tarihçiliğinin 1750-1900 yılları arasındaki serüvenine baktığımızda, ana eksenini Iggers tarafından formüle edildiği gibi bir "devlet merkezlilik"ten ve Braudel'in eleştirisinde dile getirdiği gibi ekonomik ve siyasi temelden yoksun, soyut ve havada kalmış bir "kültür merkezlilik"ten çok, "evrensel kültürel tarih" programının teşkil ettiğini iddia etmek anlamlı görünmektedir. Alman sosyal bilim geleneğinin öncüsü, kurucusu ve modeli olarak tarih bilimsel ve siyasi pek çok meydan okuma ile karşılaşmış, bunlar karşısında ayakta kalmaya çabaladıkça zenginleşmiş, Almanya'ya özgü karakteristikler kazanmıştır. Makalede Alman tarihçiliğinin yöntem ve uygulama alanındaki tezahürlerine bakılmış, bu geleneği özgün kılan tarihsel sebeplere odaklanılmıştır. Ayrıca "evrensel kültürel tarih" programının "kültürel tarih" boyutundan dönemsel bir uzaklaşma mahiyetindeki "devlet merkezlilik" eğilimlerinin tarihselleştirmesine çalışılmıştır.

Aslında bu program, "akıl yüzyılı" olarak bilinen 18. yüzyılın ortalarında ortaya çıkan bütünsel tarih ilgisinin ve tarihsel-toplumsal dünyaya ilişkin sınırlı bile olsa bilimsel bilgi üretilebileceğine ilişkin iyimserliğin sonucudur. İngiltere ve Fransa galip ülkeler sıfatıyla ampirik, bütünsel ve bilimsel tarih ilgisinden uzak kalarak tarih felsefesiyle yetinirken, buna mukabil Alman tarihçiliği bu ilgiden hareketle "ampirik bilim olarak tarih", "tarih için tarih" ve "tekile saygı" ilkelerine ulaşmıştır. Ampirik bir bilim olarak tarih bu anlamda, merkezileşen Aydınlanma devletlerinin doğal hukuk teorisinde ve tarih felsefesinde temellenen tecavüzleri karşısında farklı yerelliklerin haklarını korumak isteyen tarihçilerin çabalarıyla ilişkilendirilmektedir. Başka bir deyişle, Fransız aklına ve Aydınlanma çağının felsefi saldırılarına karşı milli geleneklerin bilim cephesinden ürettikleri bir tepki olarak değerlendirilmektedir.

Nitekim Meinecke-Troeltsch formülasyonu da tarihselciliği, insanı anlamaya çalışan 17. ve 18. yüzyıl Avrupa düşüncesinin mantiki sonucuna vardırılmasından ibaret sayar ve fakat sadece Almanya’da bu sonuca ulaşıldığını vurgular. Buna göre Alman tarihselciliği modern düşünceyi, “doğal hukuk teorisi”nin iki bin yıllık boyunduruğundan ve evrenin, bütününe hakim olan rasyonel düzene denk düşen zaman-üstü ve mutlak geçerliğe sahip hakikatler üzerinden kavranmasından kurtarmıştır (Iggers, 2012, s. 5). Ayrıca 1750’den itibaren Orta Çağ da dahil olmak üzere Antik Çağdan beri hakim olan; insan doğası, ahlak ve aklın mutlak, ebedi ve evrensel olduğunu savunan tarih-dışı (*ahistoric*) düşünme biçiminin yerini almış ve bunların göreceli, değişken ve özel olduğunu öne sürmüştür (Beiser, 2011, s. 1). Böylece tarihselci bilim *insan doğasını* değil, *insanın tarihteki tecrübesinin sonsuz çeşitliliğinin anlaşılmasını* merkeze alır. Meinecke’ye göre tarihselcilik, “doğal hukuk teorisi”nin temelden bir eleştirisi anlamına gelir ve Fransız İhtilali sonrası dönemde Almanya tarihselciliği geliştirirken, Batı Avrupa’nın diğer ülkelerinin doğal hukuk düşüncesine bağlı kalması, iki taraf arasında gerçekleşen kültürel ve politik farklılaşmanın sonucudur (Iggers, 2012, s. 5).

“İnsan doğası” yerine “insan tecrübesi”ni esas alması sonucunda, bu ampirik tarih projesi farklı insani faaliyet alanlarını hem tek tek hem de bütünsel bir perspektifle ele almaya yönelmiştir. Buna göre tarihsel toplumsal dünyayı nasıl sadece siyaset ve iktisat üzerinden anlamak mümkün değilse salt kültür, din ve sanat üzerinden de anlamak mümkün değildir. 1750-1900 arası Alman tarihçiliğinde, Braudel’in Burckhardt’a yönelik kültürün bir temelsiz bir üst yapı olarak ele alındığı eleştirisini haklı çıkaracak pek çok eser bulunabilir. Fakat Alman tarihçiliğinin sarkacı kültür-din-sanat ile siyaset-ekonomi kutupları arasında, “bütünleştirici” bir yaklaşım geliştiremeden sallanıp durmuş olsa bile, birikimsel olarak bakıldığında ortaya bütünsel bir tarihsel toplumsal dünya resmi çıkacaktır. Bu anlamda Braudel’in eleştirisi Iggers’in eleştirisi ile birbirini dengeler görünmektedir.

Tarih felsefesinden bütünüyle ayrı olarak ampirik zeminde gelişen “evrensel kültürel tarih” anlayışının “kültürel tarih”te (*Kulturgeschichte*) ifadesini bulan ilk boyutu toplumsal hayatın siyaset, iktisat, kültür, din gibi alanlarının eksiksiz olarak birbirleriyle ilişkilendirilerek ele alınmasının ötesinde birbirlerine indirgenmeden, birbirleri itibariyle değil kendi özerklikleri içinde, kendileri itibariyle ele alınmasıdır. Mesele bizatihi tarihçinin kendisini siyaset ve iktisatla sınırlamayıp kültürü de incelemeye konu edip etmediği değil; kültürün bir yönetim sorunu olarak, siyasete indirgenerek değil kendisi itibariyle incelenip incelenmediğidir. Makale, Iggers tarafından Alman tarihselci tarihçiliğinin ayırıcı vasfı olarak formüle edilen devlet merkezliliğin “evrensel kültürel tarih” programından dönemsel “sapma”lar olarak da görülebileceğini savunmaktadır. Bu yönelimlerin arkasında, katı bilimsellik kıstaslarının tarihçiyi devlet arşivleriyle ve dolayısıyla devletin tarihiyle sınırlaması, merkezi hükümetin aşırı güçlenmesi,

toplumsal alanın politika üretimi merkeze alınarak incelenmesinin teşvik edilmesi gibi sebepler bulunabilir. Halbuki “kültürel tarih”ten anlaşılan, sadece toplumsal alanın tarihsel araştırmaya dahil edilmesi değil, örneğin devletin yönetsel ihtiyaçları ve beklentileri değil, kendisi itibariyle ele alınmasıdır.

Aynı şekilde “evrensel tarih” için de farklı milletlerin tarihinin anlatıya dahil edilmesi yeterli değildir. Farklı milletlerin kendileri itibariyle ele alınması gerekir. Fakat Ranke’nin –aşırı öznelci, dolayısıyla bir çeşit naif nesnelci– kültürcü pozisyonunun imkansızlığı ve “tarihçinin öznelliğinin kaçınılmazlığı” Droysen tarafından ortaya konmuştur. Böylece farklı çağ ve kültürlerin/milletlerin Herder’in tahayyülündeki gibi eşit statüye sahip sayılması, tarihçinin bakış açısının farkında olunması ve tarihçinin öznelliğinin ele alınan çağ veya kültürün/milletinkinden üstün görülmemesi Alman “evrenselci tarih” anlayışının revize edilmiş mütevazı versiyonunun ilkeleri olarak kabul edilebilir.

Herder’in tarihçinin tarihi kendi çağ ve ülkesinden, kendi değerlerini merkeze alarak incelemesine yönelik eleştirisi (Gökberk, 1948, s. 79) Alman tarihselciliğinin “tekile saygı” ilkesine paralel olarak, her çağ, ülke ve olayın kendi iç mantığı esasında ele alınmasına dönük bir çağrı teşkil ediyordu. Bu anlamda Herder de Ranke de pozitivism öncesi bir iyimserlikle tarihçinin öznelliğini göz ardı ediyordu. Droysen ise Alman tarihçiliğinin üzerinde uzlaştığı bu politika dışılık varsayımının naifliğine dikkat çekmişti. Nitekim Droysen’in çalışmaları bazı tarihçiler tarafından anakronizmle, tarihteki insanların kendi orijinal durumlarını esas almamakla eleştirilse de, “evrensel kültürel tarih” projesinin naif nesnelci versiyonunun sınırlılığına işaret ederek onu öznelci sınırlara doğru genişletip zenginleştirmiştir. Bu açıdan bakıldığında, Droysen’in Prusya merkezliliği milliyetçiliğin basit bir sonucu değil, tarihçilikte öznelliğin bertaraf edilemezliğine ilişkin ulaştığı yüksek özdüşünüm seviyesinin bir yansımasıdır. Buradaki temel farklardan biri de Droysen’in etnosantrizmimin üstünü örtmeye çalışmaması ve evrensellik iddiasında bulunmamasıdır.

## Kaynakça/References

- Akyurt, M. A. (2017). *Alman sosyolojisinde yöntem tartışmaları (1870-1914)* (Doktora Tezi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul Üniversitesi, İstanbul). <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi> adresinden edinilmiştir.
- Aytaç, G. (Ed.). (2008). *Schiller*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Barnard, F. M. (1989). *Self-direction and political legitimacy: Rousseau and Herder*. Oxford, England: Oxford University Press.
- Baş, M. F. (2015). *Tarihçi iktisattan sosyolojiye: Gerhard Kessler* (Doktora Tezi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul Üniversitesi, İstanbul). <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi> adresinden edinilmiştir.
- Beiser, F. C. (2007). Historicism. In *The Oxford handbook of continental philosophy*. Retrieved from <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199234097.003.0006>
- Beiser, F. C. (2011). *The German historicist tradition*. Oxford: Oxford University Press.
- Beiser, F. C. (2015). *The Genesis of Neo-Kantianism: 1796-1880*. Oxford: Oxford University Press.
- Beiser, F. C. (2018). *Hegel'den sonra: 1840-1900 yılları arasında Alman Felsefesi*. (S. Soysal, Çev.). İstanbul: Hil Yayınları.
- Below, G. von (1898). Die neue historische Methode. *Historische Zeitschrift*, 81(2), 193–273.
- Blackbourn, D., & Eley, G. (1985). *The peculiarities of German history: Bourgeois society and politics in nineteenth-century Germany*. Oxford: Oxford University Press.
- Blanke, H. W., Fleischer, D., & Rüsen, J. (1984). Theory of history in historical lectures: The German tradition of historicism, 1750-1900. *History and Theory*, 23(3), 331–356.
- Braudel, F. (1992). *Tarih üzerine yazılar* (M. A. Kılıçbay, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Breisach, E. (1983). *Historiography*. Chicago: University of Chicago Press.
- Burke, P. (2014). *Tarih ve toplumsal kuram* (6. basım, M. Tunçay, Çev.). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Dellaloğlu, B. F. (2010). *Romantik muamma*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Durkheim, É. (1915). *Germany above all*. Paris: Librairie Armand Colin.
- Forster, M. (2018). Johann Gottfried von Herder. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford encyclopedia of philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University. Retrieved from <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/herder/>
- Freund, J. (2006). Max Weber zamanında Alman sosyolojisi (K. Tuncer, Çev.). T. Bottomore & R. Nisbet (Ed.), *Sosyolojik çözümlemenin tarihi I* içinde (ss. 225–273). İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Freyer, H. (2012). *Sosyoloji kuramları tarihi*. (M. R. Ayas, Ed., T. Çağatay, Çev.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Fuchs, E. (1994). *Henry Thomas Buckle: Geschichtsschreibung und Positivismus in England und Deutschland*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag.
- Gökberk, M. (1948). *Kant ile Herder'in tarih anlayışları*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Iggers, G. G. (1962). The image of ranke in American and German Historical thought. *History and Theory*, 2(1), 17–40.

- Iggers, G. G. (2012). *The German conception of history: The national tradition of historical thought from Herder to the present*. Middletown: Wesleyan University Press.
- Iggers, G. G. (2016). *Yirminci yüzyılda tarih yazımı: Bilimsel nesnellikten postmodernizme* (6. basım, G. Ç. Güven, Çev.). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Käsler, D. (1984). *Die frühe deutsche Soziologie: 1909 bis 1934 und ihre Entstehungs-Milieus: eine wissenschaftssoziologische Untersuchung*. Opladen: Westdt. Verl.
- Müller, H. (1917). *Johann Martin Chladenius (1710-1759): Ein Beitrag zur Geschichte der Geisteswissenschaften, besonders der historischen Methodik*. Berlin: Verlag von Emil Ehering.
- Özlem, D. (2001). *Max Weber'de bilim ve sosyoloji* (3. basım). İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Plessner, H. (1982). *Die verspätete Nation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Ringer, F. K. (1990). *The decline of the German mandarins: The German academic community, 1890-1933*. Hanover, London, UK: University Press of New England.
- Scholtz, G. & Aliy, A. (2012). Sunuş. *Teolog filozof Schleiermacher: Yaşamı eserleri felsefesi içinde* (A. Aliy Çev., s. 9–15). Ankara: Elis Yayınları.
- Smith, D. (1991). *The rise of historical sociology*. Cambridge: Polity.
- Weber, A. (1935). *Kulturgeschichte als Kultursoziologie*. Leiden: A.W. Sijthoff.
- Wehler, H.-U. (1981). "Deutscher Sonderweg" oder allgemeine Probleme des westlichen Kapitalismus? Zur Kritik an einigen "Mythen deutscher Geschichtsschreibung". Stuttgart: Klett-Cotta.
- Zammito, J. H. (2002). *Kant, Herder, and the birth of anthropology*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

ARAŞTIRMA MAKALESİ

## Sınır-Ötesi Bir Uygarlık Operasyonu: Talcott Parsons'ın Uygarlık Okuması

Mehmet Emin Balcı\*

### Öz

Rudyard Kipling 1889 tarihli Doğu Batı Baladı'na "Ah Doğu Doğudur, Batı da Batı; bu ikisi asla bir araya gelmeyecektir" (*Oh, East is East, and West is West, and never the twain shall meet*) mısraları ile başlar. Sonraki mısralarında Doğu ve Batı arasındaki bu uçurumun mahkeme-i kübra'ya kadar kapanmayacağını belirten bu şiir, uluslararası herhangi bir krizde bazı köşe yazarlarında yeniden hatırlanır. Aktüalite bencil, şiddet düşkünü ve saldırgan bir geçmişin kalıntılarını gün yüzüne çıkarırken yaşanan krizin aslında daha büyük bir problemin ürünü olduğu vurgulanır: uygarlık problemi. Bilindiği üzere uygarlık, uygarlaşma, muasırlaşma, modernleşme gibi yakın anlamlı birçok kavram toplumsal farklılıkları tasnif edip tiplendiren ve zaman içinde ideal bir toplum türünün hayatta kalacağını öngören evrimci bir söylemle iç içe geçmiştir. Bununla birlikte toplumsal evrim düşüncesinin, günümüz uygar insanına, unutmaya çalıştığı hayvansal kökenlerini, sömürgeci günahlarını ya da geçmişteki hezimetlerini hatırlattığından 19. yüzyıldaki cazibesini kaybettiği de bir gerçektir. Tarihin, ideolojinin veya meta-anlatıların sonu hakkındaki söylemlerin şekillendirdiği çağdaş düşüncenin, eski tarih felsefelerinin ikiliklerinden (Doğu-Batı, barbar-uygar, irrasyonel-rasyonel) arınmaya çalıştığı bir sır değildir. Hatta günümüz insan bilimlerdeki en popüler trendlerden birinin, eski toplumsal açıklamaların işlediği günahları açığa çıkarmak olduğu söylenebilir. Post-modern yaklaşımların modern uygarlıkla yaptığı radikal hesaplaşma ise adeta şiirin müteakip mısralarının haklılığını selamlar. Fakat eski tartışmalarının içindeki tüm rahatsızlıklar ortaya dökülmesine rağmen, uygarlık problemi neden hâlâ bireysel kanılarımızı yönlendirmekte ve toplumun gizli gündem maddesini oluşturmaya devam etmektedir? Gündelik hayatımızda ufak bir aksaklık ortaya çıktığında neden her seferinde uygarlık seviyemizi hatırlarız? İletişim devrimi insanlar arasındaki mesafeleri kaldırarak dünyayı "küresel bir köy" haline getirmişken neden uygarlıklar arasında geçilmez sınırlar varmış gibi hissederiz? Bu çalışmada "dünya tarihinin" çağdaş bir yorumu olan 1940 sonrası uygarlık/uygarlıklar formasyonu Talcott Parsons'ın tarih okuması bağlamında ele alınacaktır. Amerika Birleşik Devletleri'nin savaş sonrasında dünyanın yeni merkez ülkesi haline gelmesiyle, dünya tarihinin ve uygarlıkların da bu öncel gelişme doğrultusunda okunmasını gerekli görüldü. Fordist-Keynesgil toplum modelini genel bir sistem kuramı olarak formüle eden Talcott Parsons'ın düşünceleri, yalnızca ileri kapitalist toplumların güncel hayatını biçimlendirmekle kalmadı. Onun geçmiş uygarlıkları, çağdaş toplumun ortaya çıkışındaki bir bayrak yarışçısı olarak gören tarih anlayışı, Batı-dışı toplumsal yapıların açıklanmasında, modernleşme kuramcılar tarafından asli bir referans kaynağı olarak kullanılmıştır. Toplumların geçmişten bugüne değişimlerini ele alan bu müktedir uygarlık yorumunu üç başlıkta inceleyeceğiz. Öncelikle savaş sonrası süreçte çağdaş toplumsal yapı ve ilişkileri geçmiş uygarlıkların asli gayesi olarak gören Parsons'ın sistem kuramını, ikinci olarak orta döneminde kaleme aldığı toplumsal evrim ve uygarlık süreci hakkındaki görüşlerini ele almaya çalışacağız. Yapısal-işlevselciğin yanıtız bıraktığı sorulardan biri olan değişim problemini açıklamak adına tarihsel uygarlıklara yönelen Parsons'ın teleolojik okuması, toplumsal değişimin fiziksel ve doğal koşullara adapte olamamaktan doğan içsel bir etkinin sonucu olduğunu ileri sürer. Bu iddia tarihsel farklılıkları ölçülebilir ve kıyaslanabilir bir niceliğe indirgediğinden Batı-dışı uygarlıkların toplumsal yapı ve kültürel özgünlüklerini kapitalist sistemin soyut mantığı ile bütünlendirmeye olanak tanır. Bu sosyolojik okumanın dışarda kalanların içeriye nasıl ve ne ölçüde dahil edileceğine dair belirlediği kuramsal yol haritası, Soğuk Savaş dönemi uluslar arası ilişkilerde, en azından bir taraf için, reddedilmez bir armağandır. Bu bağlamda çalışmada üçüncü olarak toplumlar arasındaki iktidar ilişkilerini sistem dışı bir unsur,

\* Mehmet Emin Balcı (Dr. Öğr. Üyesi), İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Laleli, Fatih 34134 İstanbul. Eposta: mbalcı@istanbul.edu.tr

**Atf:** Balcı, M. E. (2018). Sınır-ötesi bir uygarlık operasyonu: Talcott Parsons'ın uygarlık okuması. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 38, 343-375. <https://doi.org/10.26650/SJ.2018.38.2.0032>

bir anlamda “zorunlu kötülük” olarak meşrulaştırılan bu okumanın soğuk savaş sürecinde Batı-dışı dünya için kullanıldığı güncel bir uygulama alanı olarak “modernleşme kuramını” ele alacağız. Nitekim 1960 sonrası siyasal iklimde varlık kazanan bu kuramın, temsilcileri ve temel görüşleri eski nüfuzunu kaybetmesine rağmen, temel kabullerinin günümüz uygarlık tahayyülünü biçimlendirmeye dolaylı olarak devam etmektedir.

### Anahtar Kelimeler

İnsanlık • Evrim • Toplumsal sistem • Modernleşme • Batı-Dışı

## Cross-border Operation in Civilization: The Talcott Parsons’ Civilization Reading

### Abstract

Rudyard Kipling’s *The Ballad of East and West* begins with the verses “Oh, East is East, and West is West,/ And never the twain shall meet.” As an eschatological proof of the never-ending divide between East and West, these lines are often cited by writers and journalists in an international crisis. The current crisis is a product of a bigger problem, while actuality is rediscovering the heritage of a selfish, violent, and aggressive past. Many concepts, such as civility, civilization and modernization, come into play in an evolutionist discourse that categorizes and differentiates social differences and predicts that an ideal society will survive over time. Social evolutionism may not be a basic form of explanation today as it was in the nineteenth century. It reminds us of our zoological origins, our colonial sins, and the ruins of history. Contemporary thought, shaped by the discussion of the end of history, the end of ideology, or the end of the meta-narratives has been distilled from the dualities of old-fashioned philosophies (East-West, barbarian-civilized, irrational-rational, etc.). A recent popular trend is to confess the sins of old social scientific accounts. So, the apocalyptic atmosphere in the subsequent verses of poems can be felt in radical criticisms of post-modern approaches to modern civilization. How can debates on civilization still be in the forefront of the individual or collective, even though all the crimes of civilization have been revealed? Why do we remember where we are in civilization when there is a small hitch in our daily lives? Why is it still important to determine the distance between civilizations when the communication revolution has removed distance between people and turned the world into a “global village” (unity/conflict)? In this paper, we will try to deal with the reconstruction of the concept of contemporary civilization in the context of Talcott Parsons’ reading of civilization. The fact that the United States became the new central country of the world after World War II necessitated the re-reading of world history in line with current developments. The thought of Talcott Parsons, who formulated the Fordist-Keynesian welfare society model as a general system theory, did not only shape the advanced capitalist societies; at the same time his understanding of history, which treats civilizations as a relay runner for contemporary society, is an essential reference for modernization theorists in the description of non-Western social structures. First, we will consider Parsons’ social system theory, which regards modern social structure and relationships as the ultimate goal that past civilizations were trying to achieve. We will then try to address his views on the social evolution and civilization process. Parsons’ teleological reading of historical civilizations in order to explain the problem of change as one of the questions that structural-functionalism leaves unanswered suggests that social change is caused by an internal influence that arises from non-adaptation to physical and natural conditions. This reading, which legitimizes relations of power among societies as a “theodical necessity” in a sense, is an inspiration to the “modernization theory” of the wide field of application in the non-Western world during the Cold War period. It is especially important that this theory, which was developed in the post-1960s political climate (although some of its representatives and basic views lose their old influence) is based on the actual civilization assumption.

### Keywords

Humanity • Evolution • Social system • Modernization • Non-Western



## *Extended Summary*

### **Contemporary Origin for Social Universals**

Immanuel Kant argues that universal morality depends on a morality principle that everyone will act upon. Such a moral concept, rooted not in divine grace but in practicality, refers to the universality of the community in which morality lies, even though it does not give a clear view of what behaviors are acceptable or pleasurable. If the first step of the tradition of enlightenment is to get rid of the limit of space and time with a transcendental leap, the second step is to explain the world with information (anthropology) that accepts itself as the only criterion. The universal nature of man is a universalized nature through historical and social processes. It can be said that this (contingent) rule did not deteriorate in the order of the new society that rose after the Second World War. In the aftermath of 1945, when the world was seeking to heal the wounds of two deadly wars, structural-functionalism aimed to develop an understanding that would solve both the solving of crisis of society and carry the “historical burden of the white man.”

As a scientific statement of middle-class unconscious concerns, the turning point of structural-functionalism was 1938, when it was set down in the first edition of *The Structure of Social Action*. As some crises bring new opportunities to surpass the boundaries of the conventional understanding of the world, there will be a turning point for all new ideas in the following process. After the war, a new need for social science motivated Parsons and his canonical reading. The work, which was grounded in the social scientific heritage of the 19th century, offered a sociological paradigm of lessons learned from positivist and idealist misconceptions. Parsons was trying to update the optimistic self-confidence of the 19th-century world, which compares civilizations and explains its own supremacy, while at the same time receiving the creative discourse of classical sociology as a starting point for the new era. Although putting the absolute objectivity of natural sciences into social phenomena is the greatest dream of sociology, it was necessary to wait until after the war for a nation-centered institutionalization process that dissolved different ethnic and interest groups in the category of citizenship. The bureaucratization of economic, political, and other spheres made it possible to consider the *sui generis* thing called society as a general “system” (Parsons, 1979, p. 830), which defines the elements as the abstract sum of their relations with each other and with the whole.

Parsons argues that social systems are composed of three sub-systems: “coordinated,” “intertwined,” and “integrated” with social relations by reducing individual differences to a minimum: the social system, the cultural system and the personality system. The social system, in which individuals learn to fulfill the social roles and social expectations provided to them, is the product of a one-way functioning,

not an interaction process, contrary to Mead's hypothesis. The cultural system has a (re-production) function that allows the ideal balance to be adopted by every new member of the collectivity. The cultural system consists of cognitive symbols that produce objective judgments, descriptive symbols that produce aesthetic judgments, and moral-legal symbols that produce value judgments about phenomena, and it tries to overcome the natural inequality between people with a purpose and consensus. It is the process of devoting the individuals included by the personality system that aims to be a mature member of human society. According to Parsons, According to Parsons, individuality can only be established as the ability to capture the need-function balance, as determined by the system. In this context, personality refers to the individual's social status as the degree of internalization of normative standards.

### **Civilization Reading of the Contemporary Evolutionist**

"Who reads Spencer now?" Young Parsons begins *The Structure of Social Action* with these words (Parsons, 2015, p. 39). According to him, for a new paradigm that explains social relations in the context of an integrated system, Spencer was involved in the evolution of social theory because he represented a backward stage. The new generation of sociologists also claim that Parsons, like Spencer, who imposed his interpretation as the advanced stage of the disciplinary sociological tradition, made an "old fashioned evolutionism" (Pope et al., 1975, p. 230). Is the evolution of Parsons and his followers entirely different from Spencer's evolutionism? Yes and no. It is difficult to reconcile the two approaches on a common theoretical basis. One of these approaches saw society as a necessary condition for survival, while the other regarded a biological requirement as a random outcome. On the other hand, these two interpretations of social evolution interlock the teleological beliefs about the fate of civilization with the cultural pessimism of contemporary historians. There is nothing surprising about the fact that concern for withdrawal and disintegration was spread during the two inter-war periods, and that civilization has been restructured with the closure and protection instinct. The "Zeitgeist," of which Parsons was a member, also thought of the earlier crises as the beginning of a new, perpetual phase that escaped the unnecessary weight of civilization.

Parsons concentrates more on topics related to historical evolution and the historical formation of modern society in his later studies. As a comparative reading, *The System of Modern Societies* regards the contributions of different civilizations to the development of the modern social system, while the failure of the universal system to meet the demands is seen as a reason to withdraw from the stage of history. *The System of Modern Societies* summarizes the concept of society as a system that Parsons operates works such as *Social System* (1951), *Family Socialization and Interaction Theory* (1955), and *Economy and Society* (1956) in his mature period.

Parsons classifies pre-modern civilizations into primitive, archaic, and intermediate stages, while the civilization of Greek and Israeli societies defines them as double beds. Parsons treats primitive societies as a negative category since man's maturation is regarded as a construction of a symbolic order. Parsons deals with the Egyptian and Mesopotamian civilizations that he called archaic societies as the second ring of the evolutionary process. The distinction between the ruling and the ruled and the centralization of power take these societies up one level in the evolutionary order. On the way to the modern system as defined by Parsons are the Chinese, Indian, Islamic and Roman civilizations, which are defined as intermediate in the final step. These societies, which greatly differ between physical conditions and social order, have prepared the substructure of the idea of the social system by evolving an abstract state from God's anthropomorphic acceptance. For Parsons, the formation of a valued community (believers or civilizations) in which political competence is gathered in a single center, is one of the greatest contributors to the social evolution of intermediate civilizations. Greek and Israeli civilizations, the cradle of civilization, have contributed more than the post-potentially subsequent eras, even though they have fallen behind in terms of time, more than the periods following the sprouting of a universal system.

### **Real Politics of Civilization: Modernization Theory**

Immediately after the war, nations and states were re-divided, and reorganized in order not to repeat the small apocalypses of the previous decades. The application of the Marshall Plan to non-Western societies, or the United Nation's report on the economic development of underdeveloped countries, meant that there was a trans-national discourse that emphasized the importance of the development of non-Western societies in the new period. The efforts of the World Bank to develop underdeveloped societies, the establishment of "neutral" financial institutions such as the International Cooperation Agencies, IA (1960), OECD (1961), the African Development Bank (1961), the Asian Development Bank (1966) imply that an institutional and systematic aspect, rather than the old colonial ambitions, would be effective in the modernization of the non-Western world. In the post-war period, similar to the Parsons and its civil and administrative functions, modernization theorists were to assume an international role after 1970.

Parsons' macro-theory has great advantages for modernization theorists. It is not necessary to move a system that develops in its own naturalness to a separate physical-historical scene, and it is necessary to cope with local complications. We think it would be useful to outline the modernization theories of Daniel Lerner and Marion J. Levy Jr, who have studied two different regions of Parsons' civilization, in this section. As one of the classics of literature modernization, *The Passing of Traditional Society* (1958) aims to explain the process of modernization in Turkey, Lebanon,

Egypt, Jordan, and Iran, what Parsons referred to as the Islamic Empire. According to Lerner, the book has a unique value because it brings together two enterprises: a modernization theory and an empirical data set. The path leading to a level of institutional organization from ideological conflicts is a social hierarchy based on an emerging economic structure, a political regime based on democratic participation and representation, and a culture with secular and rational norms. According to Lerner, one of the main parameters of modernization is the level of use of mass communication and tools. Marion Levy Jr. was the first to make modernized societies a research object of structural-functionalism. *The Family Revolution in Modern China* (1947), which combines the concept of a structured functional society with a comparative method, is one of the primary references to both Levy's first text and modernization theory. Levy notes that there is a far-reaching continuity relation between the relatively modernized and relatively non-modernized societies, and he defines the concept of modernization as penetration of the "universal" patterns of modernity to different structures and the ability to change them.

## Sınır-Ötesi Bir Uygarlık Operasyonu: Talcott Parsons'ın Uygarlık Okuması

İnsanlık monokültüre geçmekte; kitleler için  
pancar üretircesine uygarlık üretmeye yönelmektedir.  
Bundan sonra günlük rızkı sadece bu olacaktır  
(Levi-Strauss, 2018, s. 37).

Rudyard Kipling 1889 tarihli Doğu Batı Baladı'na "Ah Doğu Doğudur, Batı da Batı; bu ikisi asla bir araya gelmeyecektir" (*Oh, East is East, and West is West, and never the twain shall meet*) mısraları ile başlar. Sonraki mısralarında Doğu ve Batı arasındaki uçurumun mahkeme-i kübra'ya kadar kapanmayacağını<sup>1</sup> belirten bu şiir, uluslararası herhangi bir krizde bazı köşe yazılarında yeniden hatırlanır. Aktüalite bencil, şiddet düşkün ve saldırgan bir geçmişin kalıntılarını gün yüzüne çıkarırken yaşanan krizin aslında daha büyük bir problemin ürünü olduğu vurgulanır: uygarlık problemi. Bilindiği üzere uygarlık, uygarlaşma, muasırlaşma, modernleşme gibi yakın anlamlı birçok kavram toplumsal farklılıkları tasnif edip tipeştiren ve zaman içinde ideal bir toplum türünün hayatta kalacağını öngören evrimci bir söylemle iç içe geçmiştir. Bununla birlikte toplumsal evrim düşüncesinin, günümüz uygar insanına, unutmaya çalıştığı hayvansal kökenlerini, sömürgeci günahlarını ya da geçmişteki hezimetlerini hatırlattığından 19. yüzyıldaki cazibesini kaybettiği de bir gerçektir. Tarihin, ideolojinin veya meta-anlatıların sonu hakkındaki söylemlerin şekillendirdiği çağdaş düşüncenin, eski tarih felsefelerinin ikiliklerinden (Doğu-Batı, barbar-uygar, irrasyonel-rasyonel) arınmaya çalıştığı bir sır değildir. Hatta günümüz insan bilimlerindeki post modern trendlerin başında, önceki toplumsal açıklamaların işlediği günahları açığa çıkarmak gelir. Eski tartışmaların içindeki tüm rahatsızlıklar ortaya dökülmesine rağmen, uygarlık problemi neden hâlâ bireysel kanlarımızı yönlendirmekte ve toplumun gizli gündem maddesini oluşturmaya devam etmektedir? Gündelik hayatımızda ufak bir aksaklık ortaya çıktığında neden her seferinde uygarlık seviyemizi hatırlarız? İletişim devrimi insanlar arasındaki mesafeleri kaldırarak dünyayı "küresel bir köy" haline getirmişken neden uygarlıklar arasında geçilmez sınırlar varmış gibi hissederiz?

Uygarlık öncelikle öteki ile karşılaşma, sınır çizgisinin iki tarafında kalanların "onlar" üzerinden "biz" hakkında yeniden düşünme sürecidir. Bir yönüyle uygarlık, içerdekilerin kendilik bilgisini (öz-bilinçlerini) dışardakilerin nesneleştirilmesinde buldukları bir soyutlamadır. Diğer yandansa mensuplarında bıraktığı kültürel üstünlükten anlaşıldığı kadarıyla herhangi bir kanıtlamaya gerek olmadan kendiliğinden duyulan bir histir (*le sens civique*). Uygarlık, özel ve genel, ruhsal ve bedensel, maddi ve manevi gibi temel ikilikler arasında sağlam bir emniyet şeridi oluşturma,

1 Tanrı'nın büyük mahkemesinde yer ile gök hazır bulunana kadar/ Artık orada ne doğu vardır ne de batı, ne sınır vardır, ne soy ne de doğum/Dünyanın sonundan iki sert adam karşı karşıya gelene kadar

girişi çıkışı denetleme ve kimin dost kimin düşman olduğuna karar verme olarak ele alındığında sadece bir topluluğun malıymış gibi gözükür. Örneğin Eski Çin kaynaklarında yeryüzünün Çin ülkesinin sınırlarından ibaret olduğu belirtilir. Antil yerlileri beyaz adamın insan olup olmadığını anlamak için onu suda boğarlar ve ancak ölürse insan olduğuna kanaat getirirler. Benzer bir kaygıyı 16. yüzyılın okyanus ötesi ülkelere giden İngiliz filozofları ve tacirleri de paylaşır. İnsan kategorisini sadece beyazlık deneyimi ile bilen ampirik felsefe, siyah ırkı hayvan ve insan arasında bir yerlere yerleştirmekte fazla zorlanmaz (Bernasconi, 2000). Aynı zaman diliminde Anadolu’da Harzem bölgesinin ötesinde “doğa üstü” varlıkların yaşadığına inanılır (Yazıcıoğlu, 1999). Dışardakilere gösterilen bu tepkilerin ortak noktası karşılaşmanın bir anlık olmasıdır. Öteki, sınırların öte tarafında kaldığı, unutulduğu ya da nadiren temas edilen bir şey olduğu müddetçe karşılaşma anının dehşeti fiziksel ve sembolik alışkanlıklarla bastırılabilir ancak karşılaşma tesadüfi olmaktan çıkıp süreklilik kazandığında topluluğun, varlığını fark etmediği sınırlarını yeniden çizmek gerekir. Sınırları çizme tarzı, sadece ötekini dışarda tutmaz aynı zamanda benliğe nerede ve hangi koşullar altında kendi olduğunu hatırlatan mitolojik bir özsellik de yüklenir. Uygarlık topluluğa eşlik eden bir şey olmaktan topluluğu şekillendiren nihai bir amaç olmaya terfi ettiğinde, onun artık halkların kendi malı olduğu söylenemez. Halkların aşkın bir ilkenin huzuruna çıkmaları, evrensel kayıt sistemine girişlerini yaptırmaları ve yakınlık derecesine göre sıralanmaları gerekir. Bu noktada uygarlık kategorisinin eski moda evrimcilikle kurduğu (onto-genetik) ortaklık, anlaşılabilir. Bir memelinin bir terliksi hayvana göre daha gelişmiş olması gibi bazı uygarlıklar da diğerlerine göre daha gelişmiştir. Biyolojik türlerin çevresel koşullar altında dejenere olup sonunda yok olmaları gibi uygarlıklar da çözülüp tarihe karışırlar. Türün bazı bireylerinin normal genotip daha yakın olmaları gibi kimi uygarlıklar da uygarlık ideallerinin en uygun temsilcileri olarak görülürler.

Uygarlığın etnosentrizmle yakınlığı hemen her toplumda mevcutsa da onu bir takım evrensel değerlere sahip olmak üzerinden tanımlamanın insanlık tarihi kadar eski olduğu söylenemez. Evrensel değerler nosyonu ve uygarlıkların bu değerlere göre tasnif edilip sıralanması, genelde Batı uygarlığına özelde ise burjuvaların “kendini için” varlıklarını tarihsel olarak temellendirmelerine özgüdür. Dünya tarihi bu anlamda, Elias’ın deyişiyle, Batının dünya ile arasına bir “mesafe koyduğu” ve bu mesafeyi kapatırken dünyayı da peşinden sürüklediği bir maceranın genelleştirilmiş öyküsüdür. Uygarlığın tarihteki yürüyüşüne farklı güzergâhlar ve amaçlar biçmelerine rağmen Montesquieu’den Vico’ya Hegel’den Marx’a kadar tüm (ilerlemeci) tarih felsefecilerinin, Batı-dışı uygarlıkları Batının geliş(im) yolunda geride bırakılmış veya ona adanmış birer kurban olarak gördüklerini biliyoruz. Geçmişin içerse yaparak aşıldığı bir tarihsel şimdi içinde, diğer uygarlıklar yalnızca geride bırakılmış bir çocukluk çağını anımsatırlar.

Burjuva toplumundaki ilişkileri açıklayan ve bu toplumdaki yapıların anlaşılmasını sağlayan kategoriler aynı zamanda kalıntı ve unsurları üzerinde yükseldiği ve aralarından mührü zamana uğramamış kimilerini de bünyesine katıp, geliştirerek bir anlam kazandırdığı, geçmişe ait tüm toplumsal formasyonların üretim ilişkilerini ve yapılarını anlamamızı sağlamaktadır. İnsan anatomisi maymun anatomisinin anahtarıdır. Alt türler arasında daha gelişmiş türlerin çıkışı ancak daha gelişmiş tür zaten biliniyorsa kavranabilir. Bu sebeple burjuva toplumu antik toplumların anahtarıdır (Marx, 1973, s. 105).

En kötü ihtimalle Batı-merkezli ve en iyi ihtimalle tarihsel-determinist bir söylemin ürünü diye yorumlayacağımız yukardaki ifadeler aslında uygarlık kavramının ötekenden farkını açıklamaya çalışan bir öz-bilinçle yakından ilişkili olduğunu gösterir. Söz konusu bilinç, “Sanayi Devriminin dünyanın başka bir yerinde değil de neden Batı Avrupa’da doğduğu”, “İlkel kabilelerin büyüsel (mitos) düşünceden rasyonel (logos) düşünceye neden geçemediği”, “yönetilenlerin siyasal karar alıma katılımının neden Fransız İhtilali’ne kadar beklediği” gibi dünya tarihinin kavranmasında hala geçerli kabul edilen sorularda kendini gösterir. Bu ön kabulleri demokratikleştirip potansiyel olarak bütün topluluklarda olduğunu varsaymak ya da yalnızca tek bir toplumun onto-tarihsel başarısı olarak ileri sürmek uygarlık kavramının içini dolduran iki temel yaklaşım olmuştur. Kendini enerjik ve güçlü hissettiği zamanlarda dünyaya karışan ve güçten düştüğü ya da rahatsızlandığında güvenli yuvasına çekilen sıradan insanlar gibi uygarlık kategorisi de maddi koşullara ve zamansal konjonktüre göre farklılaşan düşünme üsluplarıyla doğa, tarih veya kültür kategorilerini temellük eder. Ardında birçok koşul, olasılık ve tercihi barından bir “kader” olarak uygarlık kavramı sabit bir kimliğe değil, dünyaya karşı yönelimleriyle (atılım veya içe kapanma) değişen bir karaktere sahiptir.

Bu çalışmada “dünya tarihinin” çağdaş bir yorumu olan 1940 sonrası uygarlık/uygarlıklar formasyonu Talcott Parsons’ın tarih okuması bağlamında ele alınacaktır. Amerika Birleşik Devletleri’nin savaş sonrasında dünyanın yeni merkez ülkesi haline gelmesiyle, dünya tarihinin ve uygarlıkların da bu güncel gelişme doğrultusu okunması gerekli görüldü. Fordist-Keynesgil toplum modelini genel bir sistem kuramı olarak formüle eden Talcott Parsons’ın düşünceleri, yalnızca ileri kapitalist toplumların güncel hayatını biçimlendirmekle kalmadı. Onun geçmiş uygarlıkları, çağdaş toplumun ortaya çıkışındaki bir bayrak yarışçısı olarak gören tarih anlayışı, Batı-dışı toplumsal yapıların açıklanmasında, modernleşme kuramcıları tarafından asli bir referans kaynağı olarak kullanılmıştır. Toplumların geçmişten bugüne değişimlerini ele alan bu muktadir uygarlık yorumunu üç başlıkta inceleyeceğiz. Öncelikle savaş sonrası süreçte çağdaş toplumsal yapı ve ilişkileri geçmiş uygarlıkların asli gayesi olarak gören Parsons’ın sistem kuramını, ikinci olarak orta döneminde kaleme aldığı toplumsal evrim ve uygarlık süreci hakkındaki görüşlerini ele almaya çalışacağız. Yapısal-işlevselciliğin yanıtız bıraktığı sorulardan biri olan değişim problemini açıklamak adına tarihsel uygarlıklara yönelen Parsons’ın teleolojik

okuması, toplumsal değişimin fiziksel ve doğal koşullara adapte olamamaktan doğan içsel bir etkinin sonucu olduğunu ileri sürer. Söz konusu iddia uygarlık farklılıklarını ölçülebilir ve kıyaslanabilir bir niceliğe indirgediğinden Batı-dışı dünyanın toplumsal yapı ve kültürel özgünlüklerini kapitalist sistemin soyut mantığı ile bütünleştirmeye olanak tanır. Bu bağlamda çalışmada üçüncü olarak toplumlar arasındaki iktidar ilişkilerini sistem dışı bir unsur, bir anlamda “zorunlu kötülük” olarak meşrulaştıran Parsonscı okumanın soğuk savaş sürecindeki güncel bir uygulama alanı olarak “modernleşme kuramını” ele alacağız. Nitekim 1960 sonrası siyasal iklimde varlık kazanan bu kuramın, temsilcileri ve temel görüşleri eski nüfuzunu kaybetmesine rağmen, temel kabullerinin günümüz uygarlık tahayyülünü biçimlendirmeye dolaylı olarak devam etmektedir.

### Toplumsal Evrenseller için Yeni Bir Milat

Immanuel Kant, evrensel bir ahlakın herkesin ona göre davranacağı bir ahlak ilkesi tayin edip ona göre davranmaktan geçtiğini ileri sürer. Kaynağını tanrısal bir dokunuşta değil pratik aklın etkinlik alanında bulan böyle bir ahlaki temellen-dirme hangi davranışların makbul veya memnû olduğu konusunda net bir görüş bildirmese de ahlakın içinde bulunduğu topluluğun özelliklerini taşımanın ötesinde bir evrenselliği olduğuna gönderme yapar. Mekanın ve zamanın sınırlayıcılığından “aşkınsal” bir sıçrayışla kurtulmak aydınlanma geleneğinin ilk adımıysa sadece kendini ölçü aldığı bir bilgi ile kendini ve dünyayı açıklamak ikinci adımdır. Bununla birlikte insan kategorisinin hangi özellikler ile kurulduğu, düşünce ve eylemlerin karmaşık görünümü ardında her yerde ve her zaman için geçerli nasıl bir mekanizmanın bulunduğu sorusu bitmeyecek birçok tartışmanın fitilini ateşlemiştir. İnsanın biyolojik-fizyolojik yapısını, coğrafi koşullarını veya tarihselliğini esas alan tüm açıklama biçimleri bir anlamda insan denilince ne anlaşılması gerektiğini kendi söylem alanlarında tayin eder. Bu bağlamda “evrensel doğanın” bir evren-selleştirme sürecinin sonucu olduğunu söylemek yanlış olmaz. Birtakım zorunlu ihtiyaçlar, çözülmesi gereken krizler, doyurulması gereken arzular ve iktidar ilişkilerinin doğurduğu hararetli bir konjonktür farklı evrensellik tasarımları sunar. Bu (olumsal) kuralın, İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra yükselişe geçen yeni toplum düzeninde de bozulmadığı söylenebilir. 1940 sonrasında dünya maruz kaldığı iki ölümcül savaşın yaralarını sarma arayışındayken yapısal-işlevselcilik hem toplumun krizlerini çözecek hem de “beyaz adamın tarihsel yükünü” omuzlayacak bir anlayış geliştirmeyi amaçlamıştır.

Amerikan Sosyolojisinin, Chicago Okulu gibi dünyanın ilk sosyoloji kürsülerinden birine ev sahipliği yaptığı bilindik bir gerçektir ancak onun daha en başından kıta geleneğine eklenmediği söylenemez. Kuruluş yıllarında Spencercı organizmacılığın etkisinde, ilerlemeci bir misyonla hareket eden Amerikan Sosyolojisi, 1900-



1930 arasında zirveyi grup-içi ve gruplar arası etkileşimi analiz eden pragmatik Chicago Okulu'na bırakır (Coser, 1990, s. 320; Coulhon, 2007, s. 22). Seküler bir kamusal düzen tesisinin ulus devletin güçlenmesi ile eş zamanlı gittiği Kıta'daki disiplinel kimliğinin aksine Amerika'da sosyoloji cemaatsel duyarlılıkları ön plana çıkararak, birey merkezli bir vatandaşlık etiği olarak kimliğini kazanır. Bununla birlikte I. Dünya Savaşı, Büyük Buhran ve II. Dünya Savaşı'nın tetiklediği krizler modern dünyayı üzerinde yükseldiği temeller konusunda kaygı ve dehşete düşürürken Amerikan sosyolojisinde de bir rota değişikliği meydana getirir. Büyük Buhran'da nüfusun %13'ü, 1940-47 arasında 25 milyon insan sadece zorunlu ihtiyaçlarını karşılayabilmek adına yollara döküldüğünde (Abbot, 2007, s. 282) artık Robert Park'ın öne sürdüğü gibi Amerika'nın toplumsal karakterini maceracı ve gezgin *hoboların* (Park, 2015, s. 213) temsil ettiğini söylemek güçleşecektir. Savaş koşulları ve ekonomik kriz cemaatlerin geleneksel dengesini geri döndürülemeyecek şekilde bozduğundan, dağılan toplumsal ilişkileri yeniden bütünleştirecek birey-üstü mekanizmaların tesisi hayatiyet kazanır. 1933-38 arasında uygulanan *New Deal*'in 3R (rahatlama), recovery (iyileşme), reform) politikası ile resmen hayata geçirilen refah devleti, geleneksel dayanışma ağlarının çözülmesinin getirdiği boşluğu kurumsal müdahalelerle yeniden doldurmaya çalışır. Ford'un meta üretimini emsali görülmemiş düzeylere çıkararak işletme zekasını Keynes'in arz-talep arasındaki görünmez dengenin devlet tarafından sağlanması ve zenginliğin tabana yayılmasını telkin eden ekonomik görüşleriyle birleştiren refah politikaları heterojen toplumsal ilişkileri ortak bir çatı (tüketim) altında toplamaya muvaffak olur. Öte yandan savaşın tetiklediği teyakkuz durumu daha incelikli bir organizasyon şemasına ve kurumlar arasında daha yakın ilişki ve işbirliğinin oluşmasına imkan tanır. Savaş sonrasında toplumsal sorunların eşit olasılıklılığını sistemsel öncelikler ve parametrelerce soğuran sivil ve alicenap Amerikan tarzı ( *the way of American style*) refah politikaları, özellikle ileri kapitalist toplumlar arasında bir kurtuluş reçetesi olarak hızla yayılır. Savaşların ve ekonomik krizlerin zayıf düşürdüğü orta sınıfı kurumsal olarak yeniden güçlendirmeyi amaçlayan böyle bir anlayış aynı zamanda yapısal-işlevselci yaklaşım aracılığı ile sosyal bilimsel söylemin varlık zeminini oluşturmuştur. Orta ve orta-üst sınıfın (WASP) çıkar ve beklentilerini formülize eden bütünleşmiş bir sistem varsayımını toplumsal hiyerarşinin geneline yaymak kuram ve sosyal politika arasında istisnai bir ittifakın sahne almasını sağlar:

Akademik sosyoloji, Keynesci ekonominin daha geleneksel ekonomik faktörlere göre etkin müdahaleye izin veren bir dönemde gelişme göstermektedir. Bu nedenle sosyoloji, ekonomik olmayan sosyal sorunlara, diğerine hitap eden bir uzmanla, üniversitede konuşlanmış ekiple sağlanan Refah Devletinin N+1 bilimidir: ırk çatışması, sapkın davranışlar, çocuk suçları, suç, yoksulluğun sosyal sonuçları... N+1 bilimi olarak sosyoloji özel olarak kendisi de N+1 devleti olan Refah Devletinin gerekliliklerine çok iyi uymakta ve toplumun ana kurumlarının sapkın işleyişinden sık sık ayrılan farklı sosyal sorular için hizmet veren bir tür "holding şirketi" olmaktadır" (Gouldner, 2015, s. 222–223).

Böylelikle güncel koşul ve ihtiyaçların doğurduğu kurumsal tahayyülün uygarlığın evriminde yeni bir merhale açtığı söylenebilir. Tarihin sıfır derecesi olarak *Amerika'nın istisnaiği* tezleri insanlık tarihinin yükünü taşıyan bir misyona kavuşur. Bu tezlere göre; rasyonel aklın bastıran dogmatik bir kültürün yakınından geçmemiş, mezhep savaşıları içinde kan gölüne dönmemiş, dünyanın zenginliğini yağma ve talanla sömürmemiş günahsız bir geçmişe sahip Amerikan toplumu iki dünya savaşının ve özellikle Faşizm'in insanlığın tarihsel ilerlemesine düşürdüğü kara lekelerden aldığı derslerle yirminci yüzyıla damgasını vurabilir. Dünya halklarının geçmişte tıkanıp kaldıkları evrim aşamasının Amerikan modelinin evrensel geçerliliği sayesinde aşılabileceği ve bu modelin bütün insanlığı ortak bir uygarlık seviyesine getirebileceğine duyulan inanç, 1950'li yılların ideolojinin sonu tartışmaları ve McCarthyci cadı avlarına eşlik eder. Totaliter tehditlere karşı özgürlükçü değerleri bürokratik tedbirlerle koruma altına almak, yapısal işlevselciliğin bilimsel gündemini belirlemiştir. Bu gündemin ilk sırasında modern tarihin bir kara deliği olan Faşizm gibi totaliter ideolojilerle mücadele edilmesi yer alıyordu.<sup>2</sup> İrrasyonel planlarını üst düzey bir bilimsellikle hayata geçiren Faşizm, bilimin mahiyeti ve hangi toplumsal koşullarda mümkün olduğu gibi soruların yanıtlanmasını liberal dünya için bir zorunluluk haline getirir.<sup>3</sup> Bu noktada yapısal işlevselcilik “değerden arınmış” bir epistemolojinin kurulması ve özellikle sosyal bilimlerde totaliter temayüllere hayat veren organizmacı görüşlerin temizlenmesi gibi bir akademik anlayışa hizmet eder (Gerhardt, 2002, s. 8–9). İkinci olarak Faşizm'in selefi olarak Komünizm'le mücadele edilmesi geliyordu. Toplumsal düzenin korunmasını ve iyileştirilmesini temel çıkış noktası alan muhafazakar bir yaklaşımın mevcut düzeni alaşağı edecek bir devrim hülyası kuran Komünizm'e sempati beslemesi zaten beklenemezdi. Onlara göre sınıflar arasındaki farklılaşma toplumsal doğanın evrensel bir sonucu olduğundan yapılması gereken, rol ve beklentilere kendini en iyi uyarlayanın üste çıkacağı ve kötü olanın alta düşeceği (meritokratik) bir tabakalaşma ile toplumsal hareketlenmeyi kontrol altında tutmaktı (Balci, 2017, s. 77).

Orta-sınıfsal bilinçdışı kaygıların bilimsel bir ifadesi olarak yapısal-işlevselciliğin miladı, Toplumsal Eylemin Yapısı'nın ilk baskısını yaptığı 1938 tarihidir. Bazı krizlerin dünya hakkındaki alışıldık kavrayışın sınırlarını aşacak yeni fırsatları beraberinde getirmesi gibi bu tarih de müteakip süreçteki yeni tasavvurlar için bir kırılma anı olacaktır. Kitap, Wittgenstein'in *Felsefi Soruşturmalari* ve Keynes'in *İstihdam, Faiz ve Paranın Genel Teorisi* ile aynı zamanlarda yayınlanır. Başlangıçta “toplumdaki rasyonalitenin anlamını veya rolünü daha iyi kavramaktan başka bir faydası

2 Eski bir Heidelbergli olarak Parsons yakından tanıdığı Alman kültürü ve siyasetinin Faşizm'e evrilme sürecini ve Faşizmin demokratik rejimler karşısında oluşturduğu tehlikelere yönelik bir dizi makale yazmış ve konuşma yapmıştır bk. Parsons (1993).

3 Yapısal işlevselciliğin Parsons'dan sonraki en büyük isim Robert K. Merton bilimin normatif değerini başka bir deyişle hangi toplumsal koşullar altında doğru bilimsel bilgi üretileceğini tartışan Bilim Sosyolojisinin hem kurucusu hem de ilk doktora tezinin sahibidir bk. Merton (1973).

*olmayan*” (Wirth, 1939, s. 401) bu metnin çağdaş felsefi ve ekonomik söyleme yön verecek diğer iki kitap kadar etkili olacağını ve sosyolojik dil oyununa birtakım kavramlar kazandıracığını (Alexander, 1988, s. 97) hemen hiç kimse tahmin etmeyecekti. Savaş sonrası yeni bir sosyal bilim ihtiyacı Parsons’ı ve onun kanonik okumasını zirveye taşır. 19. yüzyılın sosyal bilimsel mirası ile hesaplaşan çalışma, pozitivist ve idealist yanılığardan ders çıkarmış bir sosyolojik paradigma (iradeci kuram) öneriyordu. Ona göre; pozitivist gelenek toplumsal fenomenleri bireylerin psikolojik mekanizmaları ya da iradeden bağımsız toplum yasaları ile açıklama hatasına düşerek insan iradesini ya koşulların zorunluluğuna ya da içgüdüsel tesadüflere terk etmiştir (Parsons, 2015, s. 93–95). İdealist gelenekse öznel deneyim ve tasavvurların sonucunda meydana gelen fenomenlerin genel geçer değil ancak rölatif ve süreksiz bir kültürel dünya içinde anlamlandırılabilirliği gibi bir yanılsa sürükler (Parsons, 2015, s. 554). İradeci kuram, aktörün eylemliliğini, koşulların zorunlulukları ve toplumsal normlarla birleştiren ve bu geleneklerin altında kendi yollarını bulmaya çalışan bir grup entelektüelin yani klasik sosyologların ileri görüşlü çabaları ile hayat bulmuştur. Parsons klasik sosyologların yapmaya çalıştığı tarihsel-teorik atılımın, asıl misyonlarına ters düşen yorumlarından ayıklanarak, çağdaş dönemde kuşatıcı bir düzen oluşturabileceğine inanıyordu.

Yüzyılın ilk yarısında yaşanan hadiseler uygarlığın geleceği ve Batı’nın akıbeti konusunda ciddi bir karamsarlık yaratmıştı. Parsons, klasik sosyolojinin yaratıcı söylemini yeni dönem için bir başlangıç noktası olarak alımlarken aynı zamanda Hobsbawm’ın deyişiyle “en uzun yüzyılın” dünyaya yayılan, uygarlıkları kıyaslayan ve kendi üstünlüğünü açıklamaya çalışan iyimser öz-güvenini güncellemeye çalışıyordu. Geçen yaklaşık elli yıllık süreyi atlayıp kurulmakta olan bir toplumsal düzeni, muhayyel bir altın çağ ile temellendirmek kimileri için bir anakronizm olsa da tarihteki her yeni dönem zaten benzer anakronik tercihlerle kurulmaz mı? Yapısal-işlevselci tarih okumasının geçmiş uygarlıklara kendi kuramının gelişim aşamasında nasıl bir yer verdiğini tartışmadan önce bu kuramın iki sayılısını ana hatları ile ele alalım.

Parsons, *Toplumsal Eylemin Yapısı*’nda öznel tercihler ve nesnel ortam arasında orta yolu bulan bir ara yol olarak iradeci kuramı önermiş olabilir. Bununla birlikte sonraki dönemlerinde eylemi onu çevreleyen koşullar, araçlar ve toplumsal normların bir toplamı olarak yorumlaması iradenin içkin olasılıklarını paranteze alan teleolojik bir eylem modeli doğurmuştur. Öznel anlamlandırma pratiklerinin normatif düzenin içselleştirilmesi olarak anlaşılabilirliği iddiasının pozitivist ve idealist geleneklerinin yanılığını düzeltecek yeni bir araştırma programı vaadiyle çeliştiği ortadadır (Dawe, 1993, s. 419). Havaya atılan bir taşın düşünemediğinden kendi iradesi ile düştüğünün farkında olmaması gibi Parsons’a göre toplumsal bireyler de kendi iradelerinin toplumsal düzenin işleyişi içinde oluştuğunun farkında değildiler. Ona göre benliğin esrarengiz doğasını yer aldığı büyük resme yerleştiren gözlemci, gerçekliğin kişisel ve nesnel bo-

ytularını, çok az hata payı ile, teşhir edebilir: “Yalnızca Tanrı’nın hipotetik zihni her şeyi bilebilir. Gözlemci ise bir aktörün diğerleri arasında bulunduğu durum ve sahip olduğu kişilik hakkında bilmediği pek çok şey bilir; benliğin davranışlarını doğrudan etkileyen nesnel özellikleri hakkında ondan çok daha iyisini bilir” (Parsons, 1962, s. 67).

Orta dönem çalışmalarında bireysel iradenin “keyfiyetini” tamamen devre dışı bırakmaya yönelik Parsons kelime dağarcığında da bir tadilata gider. İrade, müphemlik ve ahlak gibi netameli kavramlarla ilintili “düzen” kelimesi yerine kesinlik, standart ve işlev kavramlarıyla bir takım oluşturan “sistem” kelimesini tercih eder. Yüzyılın ilk yarısı “zamanımızın en büyük probleminin doğanın kontrolü değil, toplumsal düzenin istikrarı ve yeterliliği” olduğunu ve uygarlığın geleceğinin “fiziksel ve biyolojik dünyanın olduğu kadar insanın ve toplumun rasyonel açıklamasına” (Parsons, 1947, s. 242) kökten bağlı bulunduğunu bütün çıplaklığı ile göstermiştir. Doğa bilimlerinin mutlak nesneliliğini toplumsal olgulara taşımak, kuruluşundan itibaren sosyolojinin en büyük hayali olsa da bunun için savaş sonrasında farklı etnik ve çıkar gruplarını vatandaşlık kategorisi içinde çözen ulus devlet merkezli bir kurumsallaşma sürecine kadar beklemek gerekmiştir. Ekonomik, siyasal ve diğer alanların bürokratizasyonu toplum denilen “kendine özgü” şeyi, unsurlarının birbirleri ile ve bütünle kurduğu ilişkilerinin soyut toplamı olarak tanımlayan genel bir “sistem” olarak ele almayı mümkün kılmıştır.

Parsons, bireysel farklılıkları asgari düzeye indirgeyerek toplumsal ilişkileri birbiri ile “koordineli çalışan”, “iç içe geçen” ve “bütünleşen” bir genel bir sistemin üç alt sistemden oluştuğunu savunur: Sosyal sistem, kültürel sistem ve kişilik sistemi. Bireylerin kendilerine sunulan toplumsal rol ve beklentileri yerine getirmeyi öğrendikleri toplumsal sistem, Mead’in varsayımının aksine, bir etkileşim sürecinin değil tek yönlü bir işleyiş mantığının ürünüdür. Parsons’a göre roller ve rol beklentileri maddi ve manevi ihtiyaçları karşılamak için (need-disposition) sistem tarafından tayin edilmiş birey-üstü durumlardır. İcra edilen her rol kurumsal olarak yapılandırılmış rol beklentilerine, her rol beklentisi de sistemin optimum dengesine bağlıdır. Toplumun yapı taşı olarak ailenin evrensel işlevini vurgulayan Parsons, çocuğun sosyalleşme sürecinde edindiği bilgi ve becerilerin ailesel ve aile dışı ilişkileri birleştiren rasyonel bir sistem tarafından tanımlandığı müddetçe her koşul ve durumda geçerli bir nesnellik taşıdığını belirtir (Parsons & Bales, 1955, s. 52). Benlik ve öteki arasındaki kesintili ilişkiyi sistemin nezaretinde yeniden tanımlayan Parsons, analizlerini bir adım daha ileri götürerek bilinç-dışı arzuların kaynağının mitolojik bir babanın öldürülmesi değil toplumsal sistem olduğunu belirtir: “Sosyalleşme süreci açısından erotizmin öncelikli anlamı, organik ihtiyaçların çoğu gibi birden fazla haz kaynağı olarak değil ancak genelleştirme araçları olarak özel bir anlama sahip olduğudur” (Parsons & Bales, 1955, s. 63). Freudcu ben idealini (süper ego) toplumsal sistemle özdeşleyen bu teorik tutumun, Ödipal kompleksin çatışmalı doğasını toplumsal hiyerarşinin yüceltimi (sublimation) ile yatıştırmaya çalışır.

Kültürel sistem, aktörler arası ilişkileri rol ve rol beklentisi noktasında düzenleyen sosyal sistem ile aktörlerin kişisel tercihlerini yönlendiren kişilik sistemleri arasında ortak bir söylem oluşturur. Kültürel sistem bir anlamda sosyal sistemin oluşturduğu ilişki düzenine bağımlı olarak kurulmuş bir sembolik düzen olması nedeniyle edilgen- dir ancak aktör-aktör ve aktör-sistem arası mesaj aktarımı bu sembolik düzenin sınır ve imkanlarınca yapılabileceği için etkindir (Parsons, 1951, s. 14). Kültürel sistem, ideal denge durumunun topluma katılan her yeni üye tarafından benimsenmesini sağ- layan (yeniden-üretim) bir işleve sahiptir. Fenomenler hakkında nesnel yargılar üre- ten bilişsel, estetik yargılar üreten anlatımsal ve değer yargıları üreten ahlaki-hukuki sembollerden oluşan kültürel sistem insanlar arasındaki doğal eşitsizliği bir amaç ve fikir birliği ile aşmaya hizmet eder (Balcı, 2017, s. 140). Parsons, Durkheim'in kut- sal-profan ayırımından yararlanarak, kutsal sembollerin normatif düzeni benimsemeyi gerektiren ve sınırlarını aşmayı yasaklayan pratik bir bilinçlilik durumuna olanak ta- nıdığını savunur (Parsons, 1954, s. 206). Parsons'a göre normatif düzeni rasyonel bir açıklamanın değil doğa-üstü varlıkların inayeti olarak gören eski dinsel açıklamalar evrim sürecinde iskartaya çıkarılmasına rağmen dinsel deneyim bütünleştirici bir kül- türel sisteme sahip olmanın toplulukların doğal bir ihtiyacı olduğunu kanıtlar.

İnsan yavrusunun toplumun olgun bir mensubu olmasını amaçlayan kişilik siste- mi, sistemin kapsadığı bireyleri sembolik olarak temellük etme sürecidir. Selefleri gibi, sosyolojinin “birey versus toplum” gerilimini kucağında bulan Parsons'a göre söz konusu iki kategori birbirinden ayrı değil karşılıklı ilişki halindeki oluşumlardır ancak bu karşılıklı ilişkiyi bireysel edimlerin toplumsal formasyonları etkilediği şek- linde düşünmek hatalıdır. Parsons'a göre sistemin tayin ettiği ihtiyaç-işlev dengesi- ni yakalama becerisi olan kişilik, aktörün nesnel standartları içselleştirilme seviyesi bağlamında doğrudan onun toplumsal statüsüne işaret eder: “*Kişilik bir durumla et- kileşime giren canlı bir organizmanın ilişkisel sistemidir. Onun bütünleştirici yanı ise ampirik bir varlık olarak organizmanın [aslunda] bir kişilik birimi olmasıdır. Kişilik mekanizması bu birimin işlevsel problemlerine nispetle anlaşılır ve formüle edilir. Aktörün içinde yer aldığı toplumsal ilişkiler sistemi sadece durumsal bir öneme sahip değildir ancak doğrudan kişiliğin tamamlayıcısıdır*” (Parsons, 1951, s. 17). Parsons kişiliği öz tatmin arayışlarının normatif düzenle bütünleşmekten başka yollara kay- ma tehlikesine karşı geliştirilmiş bir savunma mekanizması olarak görür. Aktörlerin bütünleştirilmeye çalışılan genel sistemle uyuşmayan “tuhaf” bir iç-dünyasının ola- bileceği ihtimaline ise kapıları tamamıyla kapatır.<sup>4</sup>

Rasyonel ve kendine yeterli bir birey neden genel bir sistemin buyruklarına uyma ihtiyacı duyar? Kendilik bilgisini varlığın bilgisi haline getiren bir özgüven, son

4 Genel bir toplumsal sistemin uyum (adaptation), amaca erişme (goal attainment), bütünleşme (integration) ve örtük örüntüleri sürdürme (latency pattern maintenance) süreçlerinden oluştuğunu ileri sürdüğü ünlü AGIL formülasyonu aynı zamanda aktörün bireyselliğinin de sistemin standart ve işleyişinin içselleştirilme- sinin (LIGA) de teminatıdır.

tahlilde, benliğini aşkın bir doğal-tarihsel-toplumsal mekanizmanın sınırlarına neden indirger? Parsons'ın kendi açıklamalarını başlangıçta “iradeci kuram” olarak isimlendirdikten sonra genelleştirilmiş bir sistem adına aktörsel iradeyi şeyleştirilmesi Aydınlanmacı kökenleri ile yakından ilişkilidir. Odağında, dış dünyanın varlığı hakkında sadece kendi bilgisini esas alan, tekil ve türsel insanın gelişimini değişmez bir rotaya yerleştiren ve farklı toplumsal deneyimleri uygar bir insanlık durumuna katkı ya da sapma olarak değerlendiren *homo clausus* bulunur (Elias, 2004, s. 42). Ahlakı, felsefenin müphem evrenine bırakmanın faturasını ağır şekilde ödeyen bir uygarlık tarihin bu yeni aşamasında işini tesadüfe bırakmak yerine bilimin kesinlikli evreninde formülleştirmeye çalışmaktadır. Filozofların ufuk açıcı ama hata payı yüksek bireysel aklı yerine eylemlerin amaç ve anlamını denge durumundaki bir mekanizmanın standart rol ve rol beklentilerine göre tanımlamak *homo sociologicus* için çok daha güvenlidir. Bu bağlamda Parsons'ın “kalıp değişken” kavramı, bir anlamda Kantçı kategorik buyruklar gibi, eylem öncesinde aktörün nasıl hareket edeceğini belirleyen bir ön-kabuldür. Ona göre aktörün rol icrası için gerekli enstrümanlar toplumsal muhit (social milieu) tarafından temin edildiğinden eylemlere meşruiyetini sağlayan da rollerin konumlandığı kurumsal dizgidir. Bununla birlikte evrim sürecinde toplumsal örgütlenme biçimlerinin farklılaşması, farklı kurumsal motivasyonlara dayanan geleneksel-modern ya da cemaat-cemiyet gibi tiplerin ortaya çıkarmıştır. Parsons sosyolojik düşünmenin temel kategorileri olan bu tiplerin birbirinden tamamen ayrı yapılara karşılık geldiğini kabul etmez. Ona göre cemaatsel ve cemiyetsel özellikler kendine yeterli ve özerk bir genel sistemin zorunlu koşuludur. Dolayısıyla geleneksel ve modern toplum arasındaki farklılaşma ayrı doğallara sahip olmalarından değil aynı toplumsal uzamın farklı frekanslarında bulunmalarından kaynaklanır.

Zevk ve disiplin geriliminin tetiklediği *duygusal tarafsızlık ve duygusallık* değişkeni eylemlerimizi gerçekleştirecek amaç-araç bağıntısı rollerin bağlı bulunduğu kurumsal çerçeve ile açıklarken; özel ve kamusal çıkarın nerede başlayıp bittiği tartışması *ben merkezlilik-kolektivite merkezlilik* değişkenlerinin sağladığı iş bölümü sayesinde tatlıya bağlanır. Kuralların kapsamı ile ilgili bir sorunun doğurduğu *tikellik-evrensellik* değişkeni özellikle profesyonel iş ve işlemlerin yaygınlaştığı modern dünyada titizlikle uygulanması gereken yasalar önünde, herkesin eşitliği ilkesine dayanır. Bireyin toplumsal statüsünün kaynaklarını sorgulayan *doğuştan getirilmiş veya başarı* değişkeni sistemin, verilen ve edinilen statü arasında bir denge ve geçişlilik sağlamasına hizmet eder. *Özgüllük-yaygınlık* değişkeni, bireyler arası ilişkilerin düzenlenmesinde uzmanlık sahaları ve gündelik pratiklerin birbirine karışmamasını temin eder. Kalıp değişkenler sayesinde sistemin roller hakkındaki teorik beklentisinin harfiyen hayata geçirilebileceğine inanan Parsons için aktörlerin vazifelerini hakkıyla yapmaktan başka bir şansları yoktur. Toplumun cemaatsel ve cemiyetsel yönlerinin hiçbir zaman sınırlarını aşmadığı, kendi çıkarları lehine karşı tarafı bas-

tırmaya veya manipüle etmeye çalışmadığı, her zaman makul ve olması gerekeni yapan bu bütünleşmiş sistem ise uygarlıklar arasındaki bir bayrak yarışının tarihsel kazanımı olarak tedricen kurulmuştur.

### Çağdaş Bir Evrimci'nin Uygarlık Okuması

“Şimdilerde Spencer’ı kim okuyor?” Genç Parsons, Toplumsal Eylemin Yapısı’na bu cümleyle başlar (Parsons, 2015, s. 39). Ona göre toplumsal ilişkileri bütünleşmiş bir sistemin kapsamında açıklayan yeni bir paradigma için Spencer, toplumsal kuramın evriminde geride bırakılmış bir aşamayı temsil ettiğinden tarihe karışmıştır. Bilimsel bir yasa olmasa da kişinin kınadığının kendi başına gelmeden ölmeyeceğine dair tuhaf kaide, benzer sözlerin yaklaşık kırk yıl sonra bizzat Parsons için sarf edilmesine sebep olur. Sosyolojinin yeni kuşak temsilcileri, disipline sosyolojik geleneğin ileri aşaması olarak kendi yorumunu dayatan Parsons’ın, tıpkı Spencer gibi, “eski usul bir evrimcilik” yaptığını iddia eder (Cohen, Hazelrig & Pope, 1975, s. 230). Karşı çıktığı şeyin kendisi ile itham edilen Parsons, gereksiz bir polemik ürünü olarak gördüğü bu iddiaya etraflıca bir cevap vermektense onu aynen kabul eder: “*Ben insan eylemleri sahasında kesinlikle bir evrimciyim. Bununla birlikte benim evrimciliğim muhtemelen Herbert Spencer’in ilk örneği olarak görülebilecek geç on dokuzuncu yüzyıl evrimciliğinden (1925-29) oldukça farklıdır. Bu noktada bir ispatlama çabasına girmeden sadece bunu söyleyebilirim*” (Parsons, 1976, s. 669).

Parsons ve takipçilerinin evrimciliği Spencer’ın evrimciliğinden bütünüyle farklı mıdır? Bu soruya hem evet hem hayır cevabı verilebilir. Toplumsal düzeni insanın hayatta kalmasını sağlayan zorunlu unsur olarak ele alan bir yaklaşımın, toplumu biyolojik adaptasyon sürecinin doğal/tesadüfi bir uzantısı olarak gören bir yaklaşımla -her ikisi de insanlar arası ilişkileri işlevsel bir örgütlenme şeklinde ele almalarına rağmen- teorik zeminde buluşamayacağı ortadadır. Bununla birlikte uygarlığın akibeti hakkında besledikleri iyimser inanç bu iki farklı evrim yorumunu güncel hadiselerin beraberinde getirdiği kültürel karamsarlık karşısında, Parsons’ın düşündüğünden de fazla, birbirine kenetler. 1920 ve 30’lu yıllarda insanlığın geleceği hakkındaki radikal bir nihilizm kuramsal düşüncenin temel motifi haline gelmişti. Uzun ve meşakkatli bir süreçte erişilen Batı uygarlığının yıkılma tehlikesi adeta düşünürlerin zihninde Kipling’in kıyamet dizelerini çağrıştırıyordu. Örneğin “1914-1918 genel savaşının *post-modern* çağı resmen başlattığını” ileri süren Arnold Toynbee, eski krallıkların topyekün savaş (*la Guerre Total*) zevkinin tüm uluslarda yeni bir itki olarak hızla yayılmasından şikâyetçiydi (Toynbee, 1939/1955, s. 43). Uygarlığı nihai bir aşama değil sürekli tekrarlanan kültürel bir ölüm-kalım savaşı olarak gören Spengler çöküş içindeki Batı uygarlığını yeniden yaşamsal bir atılımla buluşturmanın yollarını arıyordu (Spengler, 1918/1997). Uygarlığı maddi ve ruhsal gerçeklik arasındaki (idealist) bir sentez olarak tanımlayan Pitirim Sorokin teknik ilerlemeye kendini

adayarak aşırı maddileşen Batı'nın düşüşünün yeni bir uygarlığın doğuşuna zemin hazırlayacağına inanmak istiyordu (Sorokin, 1957). İki savaş arası dönemde parçalanma endişesi inanılan tüm değerleri alt üst ederken uygarlık kavramının da bir içe kapanma ve koruma içgüdüğü ile yeniden biçimlenmesinde şaşırtıcı bir şey yoktur. Devletlerin otokratikleştiği, sınıfsal husumetlerinin kapıdaki ortak düşman nedeniyle bastırıldığı ve bir teyakkuz durumunun kurumsal işleyiş kadar gündelik pratiklere de eşlik ettiği bir atmosferde kavramın temel içeriğini “hayatta kalmak” oluşturacaktır. Aslına bakılırsa 1920'ler ve 1950'lerin uygarlık anlayışları bir sonuç çizgisine kadar birlikte gelir fakat bu çizginin hangi yakasında kalınacağı konusunda yolları ayrılır. Parsons'ın da mensubu olduğu “zamanın ruhu” önceki krizleri uygarlığın gereksiz ağırlıklarından kurtulduğu yeni ve daimi bir aşamanın başlangıcı olarak düşünüyordu. Amerika'nın yükselişi ile birlikte yarım asırlık bir aranın ardından farklı uygarlık tecrübelerini tek bir hikayenin başlangıç ve gelişme safhaları olarak yan yana getiren “*Victoryen düşünce tarzı tıpkı Victoryen mobilyalar gibi yeniden saygınlık kazanıyordu*” (Huntington, 1971, s. 290).

Ortega y Gasset'e göre “*insanoğlunun doğası yoktur; tarihi vardır... Doğa ile nesnelere arasında ne ilişki varsa-gerçekleştirilmiş işler olarak- tarih ile insan arasında da aynısı vardır*” (Gasset, 2015, s. 39). Bu kriz dönemi filozofunun tarihsel olanı doğanın yerine ikame eden tutumu Parsons'ın uygarlık tarihi okumasında tersine çevrilir. Fiziksel koşulların ve kültürel örüntülerin çeşitliliği altında sabit bir toplumsal doğanın “sonsuz döngüsü” geçmiş, şimdi ve geleceği birleştirmek için iş başındadır. Bu dönemde insani doğanın açıklanmasının tarihsel olayların altındaki gizemli eli açığa çıkartacağına inanan klasik aydınlanma düşüncesi ciddi bir tahribat yaşamasına rağmen hala Parsons'ın felsefi antropolojisine kaynaklık etmektedir. Fakat Parsons için insan doğası, fiziksel koşullara adaptasyon zorunluluğunu kabul etmesine rağmen, ne biyolojik bir mücadeledir ne de türün temel karakteristiği güçlü bireylere göre şekillenmiştir. İnsan türünün evriminin biyolojik değil ahlaki ve kültürel bir evrim olduğunu savunan Parsons etnoloji ve sosyolojideki eski Darwinist tortuların mümkün olduğunca temizlenmesi gerektiğini ileri sürer (Parsons, 1923/1996, s. 37). Tam da bu noktada imdadına London School of Economy'deki kısa döneminde birlikte çalışma fırsatı da bulacağı Boronislav Malinowski'nin antropolojik açılımı yetişecektir. Bilindiği üzere işlevselcilik aslında L. Morgan, J. Frazer, A. Radcliffe-Brown, F. Boas gibi isimlerin mensubu olduğu İngiliz antropoloji geleneğinin ilkel toplumlar hakkında derlediği hacimli bilgileri düzenleme stratejisidir. Seleflerinin aksine ilkel toplulukları doğrudan gözlemleyen Malinowski aynı zamanda işlevselci stratejinin kendine yeten bir kültürel sisteme dönüşmesini sağlamıştır. Malinowski'ye göre kültür öncelikle araçsal bir değere sahiptir. Asli görevi temel biyolojik ihtiyaçları karşılamak olan kültür, bu noktada nesnelere, eylemleri ve düşünceleri düzenler. Ona göre insan türünün organizmasal yaşamı nasıl devredilmez ve değiştirilmez bazı dürtüleri (beslenme, barınma, üreme, güvenlik, eğitim)



doymayı zorunlu kılmışsa benzer şekilde bu doyumunu nesnelleştiren işlevleri ve meşrulaştıran toplumsal kurumları da zorunlu kılmaktadır. Evrim basamağındaki konumu ne olursa olsun her toplum fiziksel koşullara adaptasyon, toplumsal işlevlerin özgünlüğü ve unsurların genel mekanizma ile bütünleşme ortak paydasında analiz edilebilir. Böylelikle Malinowski'nin antropolojik çıkarımları Parsons'a Batı-dışı toplumlar ile Batılı toplumları ihtiyaçların evrenselliğine dayanan bir referans noktasında buluşturma ve toplumsal farklılaşmayı işlevsel bir karmaşıklık derecesi olarak açıklama imkanı tanır:

Malinowski'nin temel problemi, bir tür işlev kuramı aracılığıyla modern Avrupalı için her iki (ilkel ve gelişmiş) insan davranışını anlaşılabilir kılmaktır. Öncelikle o, farklı koşullar altında aynı insanların varlığını betimleyebilecek davranış tipleri bulunduğu gerçeğini ispatlayan yeterli bir kuram inşa etmeye çalışıyordu. Aslında ilkel insanın doğasının şu ya da bundan ibaret olduğunu tanımlamakla ilgilenmiyordu. Bu durumun Malinowski'nin kullandığı anlama işlevselciliğin doğuşundaki öncelikli odaklardan biri olduğu söylenebilir (Parsons, 1960, s. 54–55).

Malinowskici antropolojik sayılı Parsons'a tam da istediği şeyi verecekti: Tüm toplumların ona göre hareket edeceği bir örgütlenme ilkesi. Bu ilke doğrultusunda Parsons ve takipçileri toplumlar arasındaki yapısal farkları açıklamaya çalışacaklardı. Kimi çevrelerce toplumsal ilişkilerin fotoğrafını çeken (yapısal) işlevselciliğin tarihsel olan karşısında bir akıl tutulması yaşadığı ileri sürülmüştür. Toplumsal fenomenleri mantıksal bir çıkarım olarak ele alan işlevselcilik insanı tarihin bir ürünü olarak görmez. Bununla birlikte Parsons'ın tarihsel olana bütünüyle ilgisiz kaldığını söylemek haksızlıktır. Kendi araştırma modelini klasik sosyoloji geleneğine atfeden Parsons, tarihsel fenomenleri de üstatları gibi teleolojik bir bakış açısına yerleştirmeye çalışmıştır. Birçok tesadüfün kesişim hattında, insanların günah ve sevapları aracılığında tedricen açığa çıkan ve nihai anlamına henüz gerçekleşmemiş bir son hayali ile erişen tarihselci açıklamalardan farklı olarak Parsons'ın “tarih meleği” tüm aşamalara eşit uzaklıktadır: “*Nedensel atıf problemi analitik olarak formüle edildiğinde tarihsel fenomenlerin ideal ve maddi öncelikliliği hakkındaki eski yumurta-tavuk problemi kolaylıkla önemini kaybeder*” (Parsons, 1966, s. 115).

Parsons için her fiziksel koşulda tüm toplum tipleri tarihin başından sonuna kadar “dengeli” bir sistemi örgütlemeye çalışmışlardır. Ona göre bu denge durumunun bozulması toplumsal değişimi de beraberinde getirir. Parsons toplumsal değişimi içsel (endogenous) ve dışsal (exogenous) olarak ikiye ayırır. Dışsal değişim sistemin dışarıdan aldığı bir etki sonucunda meydana gelmiş, içsel değişimse sosyal sistemin sınırları dahilinde rol ve değerlerin özgün bağlamında gerçekleşmiş bir farklılaşmadır. Toplumsal sistemi bütünüyle dönüştürebilecek güçte bir tarihsel kriz durumuna ihtimal vermeyen işlevselci muhafazakarlık, değişimi ancak ve ancak genel sistemdeki unsurlar veya alt-sistemlerin işleyişinden kaynaklanan bir bozulma olarak tanımlar:

“Sosyal sistemlerin yapısı kapsamındaki değişim kuramı, sistemin genel geçer değişim süreçlerini değil alt-sistemler içinde değişimi tetikleyen birtakım alt-süreçlerin bir kuramı olmalıdır” (Parsons, 1951, s. 486). Dolayısıyla Parsons zaman üstü bir idealin taşıyıcıları olarak farklı uygarlıkların, başka bir nedenle değil, sistemsel zorunlulukları karşılayacak özel işlev ve alt sistemleri geliştiremedikleri için çöktüğünü ve yerlerini daha gelişmiş uygarlıklara bıraktığını ileri sürer.

Parsons geç dönem çalışmalarında tarihsel evrim ve modern toplumun tarihsel teşekkülü ile ilgili konulara daha fazla eğilir. Bu ilginin soğuk savaş, dekolonizasyon süreçleri ve petrol krizi ile giderek hararetlenen uluslararası konjonktürde modernleşme tartışmalarına yapısal işlevselci bir zemin kazandırma ya da 60’larla birlikte modernliğin bizzat kendisine yönelen radikal eleştirileri modernliğin gerçekte ne olduğunu yeniden hatırlatarak bastırma amacından kaynaklandığı ileri sürülebilir. Aslında her iki yönelim de sosyolojik hegemonyanın liderini böylesi bir temellerin duruşmasına sevk etmekte eş zamanlı etkili olmuştur. Parsons, Alex Inkeles’in editörlüğünde yayınlanan aralarında Daniel Bell, Wilbert E. Moore, Paul F. Lzarsfeld gibi yapısal-işlevselciliğin önde gelen isimlerinin de yer aldığı *Foundation of Modern Sociology* (Modern Sosyolojinin Temelleri) kitap serisine iki çalışma ile katkı sağlar: *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives* (1966) ve *The System of Modern Societies* (1971). Karşılaştırmalı bir okuma olarak “Societies” modern toplumsal sistemin gelişmesine farklı uygarlıkların yaptığı katkıları değerlendirirken evrensel sistemin taleplerini karşılamadaki başarısızlıklarını tarih sahnesinden çekilme nedenleri olarak görür. *The System of Modern Societies* ise Parsons’ın *Social System* (1951), *Family Socialization and Interaction Theory* (1955) ve *Economy and Society* (1956) gibi olgunluk dönemi eserlerinde işlediği “sistem olarak toplum” anlayışını özetler. Sosyal teorinin insanlığın ortak katkıları ile mevcut duruma geldiğini ispatlamaya çalışan iki kitabın da, zamanlama itibarıyla, *baby-boomer*’ların tırmandırdığı radikalizm dalgasına ideolojik bir set çekmeye çalıştığını söylemek yanlış olmaz.

“Societies”in ilk bölümünde uzun akademik kariyeri boyunca sürekli tartıştığı kavramları (eylem sistemi, toplum kavramı, genel sistem vb.) kısaca gözden geçiren Parsons bir toplumun toplumsal sistem (the social system) ve topluluksal bir cemaatten oluştuğunu (the societal community) ileri sürer (Parsons, 1966, s. 16). Toplumsal ilişkilerde özerkleşmiş ve geleneksel teamüller yerine kendi rasyonel standartlarına göre işleyen bir toplumun evrim sıralamasında daha ileri bir noktada bulunduğunu belirtir. Habermas’ın kavramsallaştırması ile belirtirsek, Parsons için sistemin yaşam-dünyası üzerindeki tersine çevirilmez kolonizasyonu toplumların gelişmişlik seviyesini gösterir. İnsan türünün olgunlaşmasının doğal gereksinimlerin yerini sembolik bir düzenin almasına bağlı olduğuna inanan Parsons, olumsuz bir kategori olarak ilkel toplumları ele alır. Somut bir akrabalık sisteminin yalnızca insan türüne değil

tüm organik ve inorganik ilişkilere egemen olduğu ilkel toplumlarda, kültür ve doğa arasındaki ontolojik sınırlar kaynağı meçhul bir animizmle ortadan kaldırmaktadır. Toplumsal hayatı iç içe geçmiş rasyonel rollerin ve normatif beklentilerin sistematik olarak düzenlenmesi olarak kavrayan bir kuramın her tür mantıksal ayrıma ve iş bölümüne zor anlar yaşatan sınır ötesi bir toplumsallığı ilkel kategorisine yerleştirmesi (Parsons, 1966, s. 37–38) oldukça tutarlıdır. İlkeller dinsel, teknolojik, yeniden-üretim gibi farklı etkinlik alanlarını teker teker düzenlemek veya eylem tasarılarında farklılaşmış rol kalıpları ve alternatif ilişkileri göz önünde bulundurmamak zorunda değildir. Parsons için böyle bir toplum mensuplarını herşeyin olması gerektiği gibi olduğu “tek-olasılıklı bir dünya” sunar. Gruplar arasında geleneksel bir eşitlik sağlayan akrabalık ilişkileri statü farklarının ve bireysel imtiyazların önünü kapatır fakat iktidarın kabilesel ilişkilerin ötesinde bir denetleme ve merkezileşme kapasitesine erişmesine de olanak tanımaz.

Parsons evrim sürecinin ikinci halkası olarak arkaik toplumlar olarak adlandırdığı Mısır ve Mezopotamya uygarlıklarını ele alır. Geniş bir kıta sahanlığı ve yerel cemaatlerin kapasitelerini aşan problemler (Nil'in taşması, düzenli orduların saldırıları vb.) yönetici ve halk tabakaları ayrımının teşekkülüne zemin hazırlamıştır. Arkaik toplumlarda hanedan merkezinde iktidarı kendinde toplayıp dağıtan bir yönetim mekanizmasının varlığı hem fiziksel çevrenin hem de kamusal işlerin düzenlenmesini sağlamıştır. İlkel toplumun kutsal ve profan arasında keskin bir ayrım yapamayışı bu seviyede de devam etmektedir ancak kutsalın bütün evrene yayılan genelliği artık hanedan çevresine devredilmiştir (Parsons, 1966, s. 54). Parsons firavunların ve kralların tanrı olarak kutsalı kendilerinde toplamalarını ve halk tabakasının onlara dokunmasına izin vermemelerini sekülerleşmenin erken alameti olarak görmesine rağmen bu aşamada filizlenen sistemin ilkel uygarlıktan bütünüyle koptuğu kanısında değildir. Yönetici sınıf topluluksal cemaatten bir ölçüde farklılaşmış olabilir ancak bu bireysel farklılaşma rasyonel bir işbölümünün değil kan bağının belli grupları avantajlı kıldığı patrimoniyal bir himayenin ürünüdür. Parsons'a göre özellikle hanedanlık içinde ensest ilişkilere göz yumulması fiziksel ve kültürel dünya arasında keskin bir kopuşun değil, doğa lehine yapılmış bazı istisnaların devrede olduğunu gösterir (Parsons, 1966, s. 61). Öte yandan kırılğan bir jeopolitikada bulunan Mezopotamya'nın parçalı siyasal sisteminin, firavunun aksine, kralın otoritesine bir takım sınırlar getirdiğini ve farklı bir işlev yüklediğini belirtir. Mısır firavunları fi tarihinden beri süren yerleşik bir düzeni yürütmekle mükellefken Mezopotamya krallarının başlıca vazifesi bıçak sırtı ilişkileri aktif bir şekilde yönetmektir. Bu durum kaosun toplumsal düzenin eşiğinde hazır kıta beklediği Mezopotamya uygarlıklarının yıkımın dehşetinden korunmak adına dinsel ritüellerin dışında örfi bir hukukun geliştirmelerine olanak sağlamıştır (Parsons, 1966, s. 65). Bu noktada Parsons için çoğunlukla demokrasinin anti-tezi olarak etiketlenen geleneksel Doğu despotizminin hukuki değerlerin sistemleştirilmesi ve evrenselleştirilmesine dayalı seküler bir normatif düzenin başlangıcını temsil ettiği söylenebilir.

Parsons'ın modern sistemine giden yolda son basamakta, orta düzey (intermediate) olarak tanımladığı Çin, Hint, İslam ve Roma uygarlıkları yer alır. Fiziksel koşullar ve toplumsal düzen arasında farklılaşmanın oldukça arttığı bu toplumlar Tanrı'nın antropomorfik bir inançtan daha soyut bir statüye evrilmesi ile toplumsal sistem fikrinin alt yapısını hazırlamıştır (Parsons, 1966, s. 70). Parsons için ilkel ve arkaik aşamada kan bağı ve akrabalık ilişkilerine dayanan yerel cemaatlerin yerini siyasal yetkinin tek bir merkezde toplandığı değer yüklü bir topluluğun (müminler veya medeniler) alması orta düzey uygarlıkların toplumsal evrime en büyük katkılarından biridir. İnanç sistemlerinin evrimi ile toplumsal sistemin evrimi arasında bir koşutluk öngören (Parsons, 1951, s. 220) Parsons, Max Weber'in dünya dinlerinin ekonomik ahlakını çözümlemesi için geliştirdiği asketik-mistik ayırımında yararlanarak dinlerin dünyevileşme derecesi, başka bir deyişle dünyanın büyümesini bozma derecesine göre bir gelişmişlik sıralaması yapar (Parsons, 1944, s. 186–187; Weber, 2006, s. 414–415). Parsons'ın listesine Çin Uygarlığı çağdaş bürokrasinin prematüre bir örneğine imza atmasıyla girmeyi başarır. Gramer, yazı ve kanun bilgisine dayanan bir bürokrat sınıfının (mandarin) doğuşu ile birlikte adet ve geleneklerden özerkleşmiş bir hukuk sistemi geliştirmesi Çin Uygarlığını Mezopotamya uygarlığının önüne yerleştirir. Bununla birlikte Konfüçyan dinin dünyayı değiştirmek değil ona uyum sağlamayı telkin eden ölçülü rasyonalizmi ekonomi gibi diğer alt sistemlerin özerkleşmesini zorlaştırmıştır (Parsons, 1966, s. 77). Parsons'a göre Hint uygarlığının hem maddi etkinlikleri birbirine bağlayan mutlak bir hiyerarşi hem de dünyaya karşı kayıtsızlık üreten mistik bir ahlaka sahip olması, kozmik düzenle toplumsal düzeni birbirine eşitleyen Konfüçyanizm'den daha gelişmiş bir uygarlık olduğunu gösterir. Ona göre kast sistemi açıkça iki sınıflı bir sistem sunmamasına rağmen (reankarnasyon ya da ikinci doğum gibi) ikiliklerin dinsel meşruiyet açısından önemi, imtiyazsızları daha eşit bir toplumsal cemaat içinde birleştirmeye mani olmasıdır (Parsons, 1966, s. 79). Brahmanlar aracılığında Hinduizm, toplumun kültürel ve örgütsel yapısında egemen bir rol üstlenmesine rağmen kamusal işlere asketik bir bakış açısı ile değil geleneksel bir dini erdem olarak yaklaşmıştır (Parsons, 1966, s. 80). Hint uygarlığı, önceki basamakların ötesinde modern bireye yaklaşan bir bireysellik anlayışı geliştirse bile varlığını dünyayı değiştirmekte değil dünya dışı bir mistisizmde araması açısından “orijinalinden” (modern birey) bir hayli uzaktır.

Geniş bir satha yayılan İslam imparatorluklarının her zaman için çok dinli, çok halklı ve çok kültürlü bir iklime ev sahipliği yaptığını belirten Parsons bu durumun İslam'ın bütünüyle Müslümanlaşmış tek bir toplumsal cemaat oluşturmayı zorlaştırdığını vurgular (Parsons, 1966, s. 84). Bürokratik bir merkezin oluşmasına engel olan bu kozmopolitizm aynı zamanda evrensel prensiplere dayanan hukuki bir otoritenin doğuşunu kısıtlar. İslam'ın güçlü tek tanrı ve ahiret inancı Çin ve Hint uygarlıklarından daha asketik bir toplumsal ahlakın oluşmasını kolaylaş-

tırmıştır ancak ilkece evrensel bir inanç olmasına rağmen Hristiyanlığın yaptığı çapta bütün bir kıtayı İslamlaştıracak siyasal bir kontrole erişememiştir. Parsons'a göre İslami öğretinin arkaik geleneklerle iç içe geçmesi bu uygarlığın evriminde ciddi engeller oluşturmuştur. Pagan Arap kültürünün açık etkisindeki İslam uygarlığı, savaşçı erdemleri çalışma etiğine çevirecek kanonik bir sistemleştirmeden mahrumdur. Ona göre İslam İmparatorluğunun daha ciddi sorunu ise teoloji ve hukukun rasyonel bir temellendirmesini gerçekleştirememesidir (kadı adaleti). İslam uygarlığında felsefi düşünüşün Hint ve Hristiyan uygarlıkları ile mukayese edilebilir düzeyde olmaması Allah inancındaki muazzam aşkınlığa rağmen dünya ve ahiret arasındaki sınırın belirgin bir şekilde çizilmesine mani olmuştur. Ahiret inancının Harem gibi arkaik uygarlıklara has cinsel zevklerle betimlenmesi İslam'ın bir önceki evrim aşamasından tam anlamıyla bir kopuş gösteremediği şeklinde yorumlanır (Parsons, 1966, s. 86). Coğrafi ve tarihsel olarak Batı'nın en yakındaki uygarlığın Parsonsçı orta düzeyler kronolojisinde en uzağa konulmasında da görülebileceği gibi öteki ile karşılaşmaya daima rasyonel açıklamalar kadar bilinç dışı dürtüler de eşlik eder.

Parsons için orta düzey uygarlıkların en ilerisi olan Roma İmparatorluğunun ayrı bir önemi vardır. Parsons, Roma iktidarını tarihin gördüğü en geniş toprak sınırlarından birine ulaştıran etmenin askeri zaferleri değil, bütünleştirici iskan politikası ve idari hukuk sistemi olduğu görüşündedir (Parsons, 1966, s. 87). İlkel uygarlıklarda bulunmayan, arkaik uygarlıklarda ise bir istisna olan egemen sınıfın sadece fatihlerden değil feth edilen topraklardaki halktan temsilcileri barındırması Roma siyasetinin özgün boyutudur. Toplumsal ilişkileri kabile bağından öte kapsayıcı bir vatandaşlık fikrinde tanımlamayı zorunlu kılan bu durum yasaların Roma'da yaşasın ve yaşamasın bütün vatandaşlara uygulanmasını beraberinde getirmiştir. Parsons'a göre belli bir grubun somut çıkar ve taleplerini aşan bir kapsayıcılığa erişen *Luris Civilis* ile Roma Uygarlığı hukukun seküler evriminde diğerlerinden daha yukarda yer almıştır (Parsons, 1966, s. 88). Roma uygarlığının toplumsal sisteme katkıları yalnızca özerkleşmiş bir hukuk sistemi ile sınırlı değildir. Kamusal, idari ve ekonomik faaliyetlerin sistematik şekilde düzenlenmesi cesaretlendirilirken özellikle “siyasal düzen ve barışın sağlandığı, bireysel özgürlüklerin ve ekonomik refahın korunmasının emsalsiz bir düzeye eriştiği Antonine döneminde toprak ve nüfus denetim altına alınmış ve bu denetim asırlarca titizlikle sürdürülmüştür” (Parsons, 1966, s. 91). Bununla birlikte Parsons kurumsal düzenlemelerin en önemli örneklerine imza atan Roma uygarlığının toplumun her mensubunu eşit statüde kabul eden, “hükümetini destekleyen ve gerekli ölçüde en iyi vatandaşların yabancılaşmasını engelleyen geçerli bir topluluksal cemaat” inşa etmekte yetersiz kaldığını belirtir (Parsons, 1966, s. 93). Hedef kitlesi toplumsal hiyerarşinin en altındaki gruplar olan Hristiyanlık'ın Romanın kurumsal yapısını çökertmesindeki temel sebep Romanın böyle bir bütünleştirici kültürden mahrum olmasıdır.

Parsons'ın uygarlığın evrimini genelde doğrusal bir güzergah aracılığında açıklamaya çalışmasına rağmen genel sistem arayışlarını bütünüyle kronolojik bir bayrak yarışına çevirdiği söylenemez. Ona göre uygarlaşma sürecinde bazı dönemler zamansal olarak daha geride kalmalarına rağmen barındırdıkları potansiyelle sonraki çağların önüne geçebilir hatta evrensel bir sistemin filizlenmesine müteakip dönemlerden daha fazla katkı yapabilir. Çağdaş uygarlığın evrenselliğine model olan İsrail ve Yunan uygarlıkları, bu anlamda, evrimin kesintisiz akışında önce gelenlerin en son gelenlere denk bir değere sahip olabileceğini kanıtlayan istisnalardır. Parsons, İsrail'in seçilmiş bir halk olmanın biricikliğine rağmen kimliğini arkaik toplumlardaki gibi grup içi bağlarla değil, tanrı vergisi bir normatif düzen doğrultusunda kazandığını ileri sürer. Rabilerce sistematize edilmiş kanonik bir hukuk, siyasal otoritenin ve toplumsal ilişki kalıplarını nesnelleştiren bir meşruiyet zemini temin etmiştir. Üstelik Yehova'nın evrensel bir Tanrı oluşu bir anlamda bu düzenin tüm insanlığa uyarlanabilecek bir potansiyel taşıdığını gösterir. Parsons'a göre imanın insanlar arası ilişkilere hükmedecek bir görev ahlakına özdeşleşmesi, bireysel eylemi politik örgütlenme zorunluluğundan bağımsızlaştırır. Böyle bir toplumsal ahlak anlayışı siyasal olarak dağılmış Yahudi toplumunun (sivil alanda) ayakta kalmasını sağlamıştır: "İlkin aşkın bir yasa koyucu tanrı, ikincisi onun tarafından tanzim edilmiş bir ahlak düzeni ve üçüncüsü onun emirlerine uyacak kutsal bir cemaat fikri İsrail'in toplumsal evrime yaptığı büyük katkılardır" (Parsons, 1966, s. 102). Farklı toplumsal sınıfların aynı uzamı paylaştığı Yunan şehir devletleri toplumsal sistem ve topluluksal cemaatin iç içe geçtiği bir kültüre hayat vermiştir. Arkaik kabile husumetlerinden ziyade kültürel bir olgunluk durumuna göndermede bulunan barbar-medeni ayrımı, siteler arasında birçok savaş yaşanmasına rağmen beynel'milel bir Yunanlı kimliğinin inşasına katkı sağlamıştır (Parsons, 1966, s. 103). Parsons İsrail'de olduğu gibi antik Yunan'ın kamusal ahlak anlayışının da siyasal iktidarın tek bir elde toplanmasına engel olduğunu düşünür. Öyle ki "aristokrat-oligarşik ile demokratik kutuplar arasında bölünmüş antik Yunan'da dahi sitenin siyasal katılım başta olmak üzere temel vatandaşlık haklarına sahip eşit vatandaşlar arasındaki bir dayanışma ile yönetilmesi temel ilke olmuştur" (Parsons, 1966, s. 104). Kral Oedipus mitolojisinde bile biyolojik temelli ilişkiler yerine soyut bir normatif düzeni yerleştirmenin arayışlarını bulan Parsons, Sokrates-Platon çizgisinin doğal düzen anlayışının kişisel hırs ve tanrısal kaprislere kapılmayacak bir toplumsal gelişmenin rasyonel imkanlarını gösterdiğini ileri sürer (Parsons, 1966, s. 106).

### **Uygarlığın Reel Politikası: Modernleşme Kuramı**

Savaş sonrası dönemde Batı içinde hem kurumsal hem de kuramsal bir yapılanma sürecine girildiğini belirtmiştik. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra çağdaş uygarlığın kimliğini belirleyen bazı özellikler ortaya çıkmıştı: Çağdaş uygarlık

bir sanayi toplumuydu. Evrenseldi, biricikti ve başarı odaklıydı ve geri döndürülemez bir ilerlemeye ev sahipliği yapıyordu. Toplumsal ilişkiler yüksek düzeyli bir hareketliliğe ve cemaatsel bağlardan azade bir uzmanlaşmaya dayanıyordu. Seçkinler ve halk tabakaları arasındaki ayrımı kan bağının keyfiyeti değil mesleki başarının genel örüntüleri belirliyordu. Toplumsal gruplar rasyonel çıkar birliklerinden oluşuyordu (Huntington, 1971, s. 286). On dokuzuncu yüzyıl evrim kuramcılarının zamansal bir ilerleme ile uygarlık idealini kucaklamaya çalışırken halefleri olan modernleşme kuramcıları bu ideali mekânsal olarak yaygınlaştırmaya odaklanmıştı: Ortak bir insanlık ideali değil, bir ideal ihracı. Dünyayı bir sıra düzeni çerçevesinde açıklamaya imkan tanıyan Soğuk Savaş atmosferi altında, sosyal bilimcilerin en derin tutkularından biri üçüncü dünyanın modernleşmesiydi: “20. yüzyılın sosyal bilimcileri, 19. yüzyılın Marxistlerinin birinci dünyanın devrimine duydukları gibi üçüncü dünyanın moderleşmesine güven duyuyor. Marxistler geleceği geçmişin genişlemesi olarak öngörüyorlardı, modernleşmecilerse geçmişin transferine dayana bir gelecek tahmin ediyor; birincisinin hezimetini ikincisinin başarıya olasılığını arttıyor” (Huntington, 1971, s. 292).

Savaşın hemen sonra, dünya savaşlarının yaşattığı küçük kıyametin tekrarlanmaması için ulus içinde olduğu gibi uluslararası ilişkilerde de sıkı bir yeniden örgütlenme yaşandı. Marshall Planı'nın Avrupa'nın ardından Batı-dışı toplumlara uygulanması ya da Birleşmiş Milletlerin az gelişmiş ülkelerin ekonomik gelişimi hakkında yayınladığı rapor yeni dönemde Batı-dışı toplumların gelişmesinin önemini vurgulayan ulus-ötesi bir söylemin devrede olduğu anlamına geliyordu. Dünya Bankası'nın 1950 sonrasında az gelişmiş toplumların kalkındırılmasına yönelik çabaları, IA (1960) ve OECD (1961) gibi uluslararası işbirliği teşkilatlarının ve Afrika Gelişim Bankası (1961) ve Asya Gelişim Bankası (1966) gibi “tarafsız” finans kuruluşlarının sahne alması Batı-dışı dünyanın modernleşmesinde eski kolonyal hırslardan ziyade, kurumsal ve sistematik bir bakış açısının etkili olacağını gösteriyordu. Elbette ki bu “tarafsız” girişimlerin jeo-politik çekişmelerden bütünüyle azade olduğu söylenemezdi. 1950'li yıllarla birlikte küresel hegemonik bir pozisyona yükselen ABD, Batı-dışı uygarlıkların gelişmesi için atılan adımları dolaylı olarak himaye ediyordu. Parsons ve çevresinin savaş sonrası dönemde ulus içi bürokratik mekanizmaların tesisi ve bunlarla uyumlu bir sosyal bilimsel ajandanın tayini konusunda üstlendikleri sivil ve idari görevlerin benzerlerini uluslararası düzeyde modernleşme kuramcıları üstlenecekti. “Modernlik paketinin” (Peter Berger) içerikleri konusunda bir kafa karışıklığı olmasa da paketlerin transfer edileceği bölgelerin maddi koşulları, kültürel örüntüleri ve toplumsal yaşantıları farklılık gösteriyordu. Batı-dışı coğrafyaların tek bir disiplinin sınır ve açıklama araçlarını aşan bir mahiyet taşıması “bölge çalışmaları” (area studies) gibi interdisipliner bir araştırma ekibi ve kompleks bir gündem ile hareket eden yeni alt dalların doğuşunu zorunlu kılacaktı.

Parsons'ın toplumu işlevsel-bütünleşik bir sistem olarak gören makro kuramı modernleşme kuramcıları için büyük avantajlara sahiptir. Bununla birlikte birçok heterojen ve “içsel” (endegonus) etkenin bir araya geldiği, uzun vadeli bir kurumsallaşma sürecine dayanan, geleneksel kültürün fazlalıklarından tedricen arınmış ve adeta kendi doğallığında gelişmiş bir sistemi ayrı bir fiziksel-tarihsel evrene taşımak modernleşme kuramcıları için zaten zorlayıcıyken bir de yerel komplikasyonlarla baş etmeleri gerekiyordu. Tarihsel aşamaların ötesinde hazır kıta bekleyen “evrensel” bir sistemi tikel ve sınırlı bir alana aktarmak, öncelikli alan ve stratejilere karar vermeyi gerektirdiğinden modernleşme kuramının farklı yönlerine ilerlemesi gayet doğaldı. Örneğin, modernleşmeyi iktidarın kapasitesinin genişlemesi olarak ele alan Marion Levy için bir toplum, mensupları iktidarın sabit kaynaklarından yararlandıkları veya girişimlerinin etkisini çoğaltmak için iktidar araçlarını kullandığı ölçüde modernleşmiştir (Levy, 1965, s. 30). Dankwart Rustow'a göre modernleşme ölçütü, insanlar arasındaki yakın bir işbirliği sayesinde doğa üzerinde hızla genişleyen bir kontrol elde etmektir (Huntington, 1971, s. 286). Martin Lipset modernleşmenin öncelikli olarak demokratikleşme ve ekonomik gelişme süreci olduğunu savunurken sanayileşme, şehirleşme, refah ve eğitim alanlarındaki karşılıklı ilişkinin demokrasinin teşekkülündeki öneminin altını çiziyordu (Lipset, 1960). Siyasal, ekonomik ve teknoloji alanlarındaki gelişmeyi temel parametre olarak gören bu görüşlerin yanında seri katillerin mevcudiyetinden polifonik müziğin yaygınlığına varıncaya kadar modernleşme derecesini farklı parametrelerle ölçen disiplinler ya da popüler birçok açıklama mevcuttur. Modernleşme kuramcılarının vurgularını biraz daha somutlaştırmak adına Parsons'ın uygarlık sıralamasındaki iki farklı bölge üzerine çalışmaları bulunan Daniel Lerner ve Marion J. Levy Jr.'in modernleşme kuramlarını ana hatları ile özetlemenin faydalı olacağını düşünüyoruz.

Modernleşme literatürünün klasiklerinden biri olan Daniel Lerner'in *The Passing of Traditional Society* (1958), Parsons'ın İslam İmparatorluğu olarak nitelediği, Türkiye, Lübnan, Mısır, Ürdün ve İran'daki modernleşme sürecini açıklamayı amaçlar. Kitap, yazarına göre hem bir modernleşme kuramı hem de ampirik bir veri seti içermesi nedeniyle özgün bir değere sahiptir. Modernleşmenin kavramsal çerçevesini sosyolojinin klasikleşmiş ikilemleri (mekanik-organik, karizmatik-bürokratik, geleneksel-yönelimlilik-öteki yönelimlilik) (Berger, 1958, s. 425) ile inşa eden çalışma aslında ortak bir bağlamın eş zamanlı işletilen kavramlarını ard zamanlı bir toplumsal değişimin göstergesi olarak kullanır. Batılılaşma kavramının yerine modernleşme kavramını tercih eden yazar yine de “Batı toplumları hala toplumsal niteliklerin en gelişmiş modelini sağladığından, Ortadoğuluların onların yolunu takip etmek istediği” kanısındadır. İdeolojik çatışmalardan ziyade kurumsal bir örgütlenme seviyesine götüren bu yol, arz ve talep dengesini gözeterek gelişen bir ekonomik yapı, demokratik katılım ve temsiliyete dayalı bir siyasal rejim, seküler ve rasyonel normlara sahip bir kültür, ötekilerle kurulan aktif ilişkilere dayalı bir toplumsal hiyerarşi'ye çıkar



(Coşkun, 1991, s. 301). Lerner'e göre modernleşmenin başlıca parametrelerinden biri kitle iletişim araçlarının kullanım seviyesidir. Bu noktada, kitabın önsözünü de yazan David Reisman'nın ilk sosyoloji çok satanı *Sessiz Kalabalıklar*'daki (geleneksel, içsel, öteki yönelimli) toplumsal karakter ayırımından yararlanan Lerner, kitle iletişim araçlarının kullanımını ve bireysel kimlik arasında bir koşutluk öngörür. Sözlü iletişimin dayandığı yerel zaman-mekan algısını ve geleneksel örüntüleri sağladığı alternatif formlarla yerinden çıkararak kitle iletişim araçları, bireylerin farklı ötekilere göre tutum aldığı ve kendilerini yeni rollere uyarladığı modern "hareketli kişiliğe" (mobil personality) geçişini kolaylaştırır (Bedeau, 1959, s. 1134; Berger, 1958, s. 425). 1950'lerin başında Ankara'nın Balgat köyünde yaptığı incelemeler modernleşme kuramının *modus operandisini* anlamakta oldukça önemlidir. Lerner, tarımla uğraşan, içinde tek bir radyonun bulunduğu, içe kapalı ve gelecek vaat etmeyen bu beldeye dört yıl sonra tekrar gittiğinde radyo anteni sayısının 100'ün üzerine çıktığını, yolların açılıp otobüs seferlerinin başladığını, köyün gençlerinin büyük kentlere gidip yeni bir hayat kurma arzusunda olduğunu memnuniyetle müşahade eder (Lerner, 1958, s. 38–40). Gelenekçileri temsil eden muhtar ve yeni değerleri temsil eden bakkal arasındaki gerilimi bakkalın kazandığını düşünen Lerner, "demokratik siyasetin temel derslerini öğrenen" köyün kente hem ekonomik anlamda (köye eskisinden daha büyük yeni bir bakkal açılmıştır) hem sosyal anlamda (erkekler kadınlarla daha rahat iletişim kurmaktadır) entegre olduğunu belirtir (Lerner, 1958, s. 41).

Modernleşen toplumları doğrudan yapısal-işlevselciliğin bir araştırma nesnesi haline getiren isimlerin başında Marion Levy Jr. gelir. Doktora tezini Parsons'ın danışmanlığı altında tamamlayan Levy, hayatı boyunca yapısal-işlevselciliğin önde gelen savunucularından biri olmuştur. İkinci Dünya Savaşında askeri bir görev nedeniyle Uzak Doğu cephesinde bulunurken Çin ailesi üzerine çalışmalar yapar. Yapısal işlevselci toplum sayılıştısını mukayeseli bir yöntemle birleştiren *The Family Revolution in Modern China (1947)* hem Levy'nin ismini duyurduğu ilk metni hem de modernleşme kuramının asli referanslarından biridir. Önsözünü Parsons'ın kaleme aldığı kitap, Çin aile yapısına yeni bir ışık tutmaktan çok mevcut bilgileri sistematikleştirip işlevselci dağarcığa tercüme etmeyi amaçlar. Bu amaçla öncelikle kendi kavramsal çerçevesi hakkında bilgi veren yazar daha sonra geleneksel yapıyı ve sanayileşme ile birlikte başlayan değişim sürecini betimler (Lang, 1949, s. 199). Levy, Sanayileşme sürecinde cinsiyet rollerinin değişmesi ve aile kurumunun sosyal, ekonomik ve siyasal işlevlerini yerine getirememesinin sanayi ilişkilerinin talep ve beklentilerini karşılayan kurumsal bir düzenlemeyi zorunlu kıldığını ileri sürer. Sanayileşmenin kolonyal köklerini paranteze alan ve değişimi içsel bir zorunluluk olarak betimleyen bu kurumsal düzenlemeler yine de tek başına tarım işçilerini sanayi işçisi haline getirmeye yetmez. Ona göre, "tarım ülkelerinin sanayileşmesi, eski sanayi ülkeleri de gerekli uyarlamayı yaptığı takdirde ancak daha yeni ve geniş bir uluslar-arası işbölümü içinde olanaklıdır... Sanayileşmiş bir Çin, daha iyi bir tarımsal düzene sahip olma ve

uluslar-arası ticarettten daha müreffeh bir pay alma şansına sahiptir” (Morton, 1949, s. 358). Levy, iki ciltlik *Modernization and The Structure of Societies*’de (1966) üstadı Parsons’ın tayin ettiği genel sistemin kategorik buyruklarını modernleşen toplumlara uyarlamaya çalışır. Nisbeten modernleşmiş ve nisbeten modernleşmemiş toplumlar arasında mahiyet farkından ziyade süreklilik ilişkisi olduğunu belirten Levy, bu noktada modernleşme kavramını modernliğin “evrensel” örüntülerinin farklı toplumsal yapılarına girme ve onları değiştirme süreci olarak tanımlar (Levy, 1965, s. 30). Modernleşme örüntülerinin başında “hayatın kompartımanlara ayrıştığı” özelleşmiş bir örgütlenme ve sistem içi her birimin karşılıklı bir ilişki içinde olması gelir (s. 29–30). Özelleşme ve karşılıklılığın modernleşmemiş toplumlardaki geleneksel, tikel ve işlevsel türdeşliğin yerine rasyonel, evrensel ve işlevsel farklılaşmaya dayalı bir kurumsal düzeni zorunlu kıldığını ileri sürer. Modernleşmenin sunduğu diğer bir örüntü ise hükümet aygıtının merkezileşmesidir. Levy, modernleşen toplumlarda kararsız ve heterojen bir görünümdeki iktidar ilişkilerinin piyasa ve bürokrasinin genelleştirici araçları sayesinde bütünleşmiş bir yapıya dahil olduğunu savunur (Coşkun, 1989, s. 299; Levy, 1965, s. 32–34). Levy’ye göre modernleşmeye geç kalan toplumların bazı avantajlar ve dezavantajları vardır. Geç kalanların en büyük avantajı içkin değişimlerle, belirsizlik, yıkım ve devrimle açılan ve onların erişiminden çok önce rüşünü ispatlayan modernlik yoluna gönül rahatlığıyla güvенеbilecek olmalarıdır. Modernleşme için gerekli araç ve bilgiyi ödünç alacakları kaynakların varlığı önlerindeki aşamaları hızla kat etmelerine ve elbette ki değişimin öncülerinin gücünü perçinlemesine olanak sağlar (Levy, 1965, s. 36). Bununla birlikte modernliğin heterojen ve geniş değişim dalgasının hangi ölçeklerde aktarılacağı konusundaki belirsizlik, aktarılan kaynakların eski yapı üzerinde yaratacağı tesiri öngörmeyi zorlaştırır. Değişim sürecinin beklentileri karşılayamaması ihtimali “geç kalanlarda ne kadar koşarsa koşsun (modernliği) büyük olasılıkla yakalayamayacağına dair bir hayal kırıklığı” doğurur. Bu durumda geç kalanlar, toplumlarına ne olduğuna açıklayacak yeterli bilgiye sahip olmadıkları gibi eski günleri arayan fundamentalist bir reaksiyonla da baş etmek zorundadır (Levy, 1965, s. 37).

Sürecin beklenmedik reaksiyonları karşında önerilen çözüm paketi de üzerinde ayrıca durmayı gerektirir. Modernleşme kuamcılarının eski tortuların modern yapıların talep ve işleyişlerini sekteye uğratacağı olası durumlarda kolluk kuvvetlerini ilerleme yanlısı bir güç olarak selamlamaları oldukça ilginçtir. Faşizm’in totaliter politikalarına uygarlığın en önemli kazanımı olarak niteledikleri demokratik ilkelere tehlikeye attığından karşı çıkan “özgür” dünyanın bu sosyal bilimcileri, Batı-dışı toplumlardaki askeri–dikta yönetimlerini zaman zaman evrensel sistemin teminatı olarak görmüştür. Nisbeten modernleşmemiş koşullar altında kolluk kuvvetlerinin rasyonalite, evrensellik, işlevsel özelleşme gibi modern değerlerle yakından ilintili olduğunu belirten Levy, her zaman denge ve kontrol yanlısı olan ordu mensuplarının sıkı düzen içinde sivil alanı dönüştürebileceğine inanır: “Askeri bir kamyon sürmek

sivil bir kamyon sürmekten prensip olarak farklı değildir” (s. 38). Daniel Lerner ise “Amerikan standartlarını elde edememiş, siyasal ve pratik anlamda optimum bir rasyonelliği gerçekleştirilememiş Türkler” (Lerner & Robinson, 1960, s. 22–23) için ordunun sivil alanı da kapsayacak kurumsal bir dönüşüme öncülük ettiğini ileri sürer. Lerner, Erken Cumhuriyetin Osmanlı dönemindeki çoğul yönetim ittifakını tasfiye ederken ordunun himayesinde yeterince gelişmemiş sivil bürokratları ve seküler aydın sınıfını da kapsayan rasyonel bir iktidar aygıtı tesis ettiğini ileri sürer. DP dönemindeki sivil hükümetin ordunun ilerici misyonuna karşı geliştirdiği tavrın 1960 darbesi gibi istisnai bir olayı tetiklediğini savunan Lerner’e göre bu olay genel bir gelişme seviyesine çıkmakta ordunun nasıl kullanılabileceğini göstermiştir (Lerner & Robinson, 1960, s. 29). Acelesi olan ulusların az zamanda çok yol alabilmeleri, gelişirken dağılıp savrulmamaları ve değişimin temposuna ayak uyduramayan hatta parti içi çekişmelerle büyümeye engel olan sivil bir idare söz konusu olduğunda ordunun yönetimi devralması “Türk Cumhuriyeti’nin dünyanın gelişmemiş uluslarına verdiği büyük bir derstir” (Lerner & Robinson, 1960, s. 44). Kimilerince emperyal bir ahlakın ikiyüzlülüğü olarak değerlendirilen bu tutum aslında tercihini kurumsal bir istikrardan yana yapmış bir düşünce tarzının olağan sonucudur. Dünya Savaşları ve Büyük Depresyon gibi krizler karşısında hayatta kalmanın yollarını arayan ulusal-orta sınıfsal bilinç dışı, modernleşme söyleminde karşımıza uluslar-arası bir çapta çıkmaktadır. Genel sisteme duyulan özgüvenin dönemin ana akım sosyolojisine yeni kültürel fenomenleri (gençlik, cinsiyet, etnisite) son tahlilde sistem tarafından söğürülecek geçici ilişkiler olarak göstermesi (Parsons, 1962; Parsons & White, 1970) gibi modernleşme kuramcıları da Batı-dışı toplumlardaki beklenmedik gelişmeleri sistemin “zinde gücü” olan ordu kanalı ile kontrol altına almayı makul karşılamıştır. Modernleşme kuramcıları için askeri bir koordinasyon ve denetimin sivilleşmesi olan işlevselci sistemin, şartlar gerektirdiği takdirde, çıkardığı üniformayı giymesinde – özellikle söz konusu olan Batı-dışı coğrafya ise- muhtemelen, bir beis yoktur.

### Sonuç

Bilim kurgu filmlerinin hemen hepsinde dünyamızı işgale gelen uzaylılara karşı ilk müdahaleyi yapanlar neden kolluk kuvvetleridir? Dünya dışı varlığı ya ilk fark eden ya da duruma öncelikle el koyan yerel polistir. Yerel polisin raporu üzerine alarmı geçen ordu, bu olağan üstü durumun sevk-i idaresini üstlenir. Olay mahallinin karantinaya alınması, halkın huzuru ve kamusal güvenliğin sağlanması ve bu tanımlanamayan cismin tanımlanması için gerekli işbirliğinin koordine edilmesi daima kıdemli bir albayca sağlanır. Bu soruya ülkenin en önemli kaynaklarının, en yok edici silahlarının ve en seçkin uzmanlarının ordu bünyesinde yer alması bir cevap olabilir fakat düşmanın zayıf ve güçlü yanları bilinmiyorsa, hatta onun hakkında en ufak bir fikir dahi ortada yoksa en imha edici silahların bir çakaralmazdan farksız kalması kuvvetle muhtemeldir. Aslına bakılırsa bilim kurgu filmlerinde veya gerçek hayat-

ta, orduyu teyakkuz durumlarının baş aktörü yapan şey, onun düşmanı etkisiz hale getirmesi değil; ideolojik olarak kim olduğunu en iyi bilen kurum olmasıdır. Tehlike geçene kadar karmaşayı sıkı bir şekilde düzenlemeye dayalı bir savaş metaforu beyaz perdenin olduğu kadar uygarlık tartışmasının da vazgeçilmezidir. Modernlik, kolonyal sicilinin gösterdiği gibi, sadece Batı-dışındaki maddi zenginliklere el koyma, üretme ve tedavüle sokma mücadelesi değil; aynı zamanda bazı kategorileri diğerleri ile karşı karşıya getiren ve bütün potansiyelini karşı cepheyi etkisiz hale getirmek için kullanan düşünsel bir mücadeledir. Gerçekten de Elias'ın belirttiği gibi “uygarlaşma sürecinin başladığı bir sıfır noktası; insanların uygar değilken uygarlaşmaya başladığı bir sınır noktası” tarihsel olarak mevcut değilse de bu savaş metaforunun temsiliyeti uygarlığın her dönemde kendi varlığını ayakta tutacak bir son, sınır ve dışardan gelen algısını yeniden üretmesine olanak tanımıştır.

İnsanlığın gelişimini, -şimdi ve buradanın zirve noktasını oluşturduğu- doğrusal bir güzergahta değerlendiren Parsons'ın uygarlık okumasının seleflerinden en önemli farkı, idealize ettiği toplumsal mekanizmaların halen varlığını sürdürmesidir. Döneminin en modern düşünürleri Vico, Hegel, Marx ve hatta Spengler ya da Toynbee'nin betimledikleri toplumsal ilişkilerin ve yapıların çözüldüğü bir dünyada yaşıyoruz. İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki gelişmelerin ve yeni taleplerin ortaya çıkardığı refah toplumu modeli, mevcut toplumsal muhayyilemiz kadar uygarlık ideallerimizi de şekillendiren farklı kategorik yatınlıklar oluşturmuştur. Bu bağlamda Parsons ve yapısal-işlevselcilik, toplumsal fenomenlerin sistematik açıklamasının ötesinde bireysel ve kurumsal ilişkileri anlamlandıracak bir ilmiyal bilgisi üretmiştir. Parsons'ın eylem, rol, norm veya kurum gibi kavramlar hakkında yaptığı tanımlar ve kurduğu toplumsal sistem şablonu, refah toplumunun güçlenip, yaygınlaşması ile birlikte çağdaş ilişkilerin derinliklerine işlemiştir. Elbetteki yapısal-işlevselci açıklamanın başarısının her ülkede bilinçli bir aktarım ve alımlama sürecinin ürünü olduğunu iddia edemeyiz<sup>5</sup> ancak erişilmek istenen toplumsal hedeflerin dayattığı kriter ve araçların bu sosyolojik paradigmaya üstünlük sağladığı söylenebilir. Dolayısıyla şimdinin tarihselliği ile temellendirilen bir kavram olarak uygarlığın güncel içerimlerinin, modernleşme kuramında da görülebileceği gibi, söz konusu üstünlükçe tayin edilmesinde şaşırıcı bir taraf yoktur. Bununla birlikte modernliğin ağır yapılarının (ulus devlet, sekülerleşmiş bir kültür, demokratik katılım, yüksek tüketim standartları vs.) ikmalinin yeni bir uygarlık tanımlamasına izin vermesi gibi bu yapıların çözülmeye başlaması da beraberinde yeniden bir uygarlık tartışması başlatmıştır. Baş gösteren ekonomik, siyasal ve kültürel krizler sistemin kendini attettiği değerler üzerinde ciddi çatlaklar oluştururken bu çatlaklardan en dışarda bırakılanların sızması kaçınılmazdır. Çağdaş toplumda “altın çağın sonu” ve radikalizmin yükselişi hem fundamentalist bir korku-

5 Türkçede Parsons'ın yakın zamana kadar hiçbir metninin bulunmaması bu durumun ilginç örneklerinden biridir. Bununla birlikte sadece 1970 sonrası çeviri veya telif sosyolojiye giriş kitaplarının bölümlendirilmesi, kavramsal tanımlamaları ve konularının işleyiş biçimine baktığımızda dahi işlevselci paradigmanın sosyal bilim kamusunca yakından benimsendiği fark edilebilir (bk. Bulut, 2008).

ya hem de bu korkunun tetiklediği içe kapanan ve savunmacı bir uygarlık tasarısına hayat vermektedir. Örneğin, Huntington uygarlıklar çatışması tezinde soğuk savaşın ardından son çatı kavramını da kaybeden sınırın iki tarafındakilerin, aralarındaki her farkı evrensel parametrelerce açıklayamadıkları için kültürel bir özcülükle açıklayacağını ileri sürecektir. Ona göre küreselleşen bir dünyada bölgeler arasındaki sınırları vurgulamak uygarlıklar için bir hayat memmat meselesi olacaktır. Öte yandan Huntington gibi düşünürler olaya bir mevzi savaşı olarak yaklaşırsalar da bu süreçte uygarlık kavramının temellendiği savaş metaforunun da değiştiği söylenebilir.

Geç modern dönemde refah toplumunun dayandığı düzen ve sağladığı avantajların hızla tersine döndüğü ortadadır. 1950'lerin sonunda zirveye çıkan sanayi toplumunun ağır yapıları hızla akışkan bir hale geliyor. Sermayenin üretimden çekilişi, elektronik devrimin çalışmayı bireysel emek gücünden koparışı ve kapitalizmin verdiklerini geri almaya başlaması eski sistemin bir zamanlar çizdiği sınırların da belirsizleşmesini beraberinde getiriyor. Toplumsal bağların kırılma ve çözülmesi, emeğin esnekleşmesi, kimliklerin kapsayıcılığının ve kalıcılığının azalması, özellikle modernleşme kuramcıları için, uygarlığın öncüleri olan ileri kapitalist toplumların merkezini kaybetmesine sebep oluyor. Üstelik 258 milyon göçmen, 175 milyon insanın doğduğu ülkenin sınırlarının dışında, 12 milyon insanın ise vatansız durumda olduğu günümüz dünyasında bu merkezizlik, sınırların sürekli yeniden çizildiği gerilimli bir dışarıdalık üretiyor. İlkel-uygar ya da az gelişmiş-gelişmiş gibi homojen kavramlar arasındaki düzenli savaş, yerini düşmanın her an her yerden karşımıza çıktığı bir gerilla çarpışmasına bırakıyor. Söz konusu gelişmeler; denge, stabilizasyon, bütünleşme gibi kavram paketleriyle hareket eden işlevselci kuram kadar onun açtığı yoldan yürüyen modernleşme kuramlarının da işini zora sokuyor. Modernleşmenin neresinde olduğunu hesaplamaya çalışan (pozitif) ya da kat edilen yolun günahlarını açığa çıkaran (negatif) bir evrimciliğin bu gerilla oyununda pek şansı yok. Dışardakilerin bu sefer içerdikileri yok etmek değil yerlerini almak için gelmeleri, uygarlığın genetik huzursuzluklarıyla hesaplaşmasına ve kendi nesneleştirme evrenine çekilmiş bir sosyal bilimin gerçekten toplumsala dokunmasına olanak tanıyabilir mi?

### Kaynakça/References

- Abbot, A. & Sparrow, J. T. (2007). Hot war, cold war: The structures of sociological action: 1940-1955. In C. Calhoun (Ed.), *Sociology in America: A history* (pp. 281–313). Chicago: University of Chicago Press.
- Alexander, J. (1988). Parsons' "structure" in American sociology. *Sociological Theory*, 6(1), 96–102.
- Badeu, J. (1959). The passing of traditional society: Modernizing the middle east by Daniel Lerner. *The American Political Science Review*, 53(4), 1133–1135.
- Balçı, M. E. (2017). *Çağdaş sosyolojinin neo-klasik kökleri: Parsons-Schutz tartışması* (Doktora tezi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul Üniversitesi, İstanbul). <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi> adresinden edinilmiştir.

- Baudrillard, J. (1999). *Üretim aynağı* (O. Adanır, Çev.). İzmir: 9 Eylül Yayınları.
- Berger, M. (1958). The passing of traditional society: Modernizing the Middle East. By Daniel Lerner, Lucille W. Pevsner, David Riesman. *The Public Opinion Quarterly*, 22(3), 425–427.
- Bernasconi, R. (2000). *İrk kavramını kim icat etti?* (Z. Direk, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları
- Bulut, Y. (2008). Türkçe sosyoloji ders kitapları hakkında bibliyografik bir değerlendirme. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 6(11), 353–404.
- Calhoun, C. (2007). Sociology in America: An introduction. In C. Calhoun (Ed.), *Sociology in America: A history* (pp. 1–38). Chicago: The University of Chicago Press.
- Cohen, J., Hazelrig L., & Pope, W. (1975). De-Parsonizing Weber: A critique of Parsons' interpretation of Weber's sociology. *American Sociological Review*, 40(2), 229–241.
- Coser, L. (1990). Amerikan eğilimleri (A. Şenel, Çev.). R. Nisbet & T. Bottomore (Ed.), *Sosyolojik çözümlemenin tarihi* içinde (s. 319–359). İstanbul: Verso Yayınları.
- Coşkun, İ. (1989). Modernleşme kuramı üzerine. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 3(1), 289–304.
- Elias, N. (2004). *Uygurluk süreci* (E. Ateşman, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Gasset, O. (2015). *Sistem olarak tarih* (N. G. Işık, Çev.). İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- Gerhardt, U. (2002). *Talcott Parsons: An intellectual biography*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gouldner, A. (2015). *Batı sosyolojisinin yaklaşan krizi* (M. Şenol, Çev.). Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları.
- Hungtinton, S. (1972). The change to change. *Comparative Politics*, 3(3), 283–322.
- Janowitz, M. (1966). Modernization and the structure of societies: A setting for international affairs. *American Journal of Sociology*, 72(3), 304–305.
- Lang, O. (1949). The family revolution in Modern China (by Marion Levy Jr.). *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 265(1), 199–200.
- Lerner, D. (1958). *The passing of traditional society: Modernizing the Middle East*. New York: Free Press of Glencoe.
- Lerner, D. & Robinson, R. (1960). Swords and ploughshares: The Turkish army as a modernizing force. *World Politics*, 13, 19–44.
- Levi-Strauss, C. (2018). *Hüzünlü dönemeler* (Ö. Bozkurt, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Levy, M. (1965). Patterns (structures) of modernization and political development. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 358, 29–40.
- Lipset, M. (1960). *Political man*. New York: Double Day & Company INC.
- Marx, K. (1973). *Grundrisse: Foundations of the critique of political economy* (M. Nicolaus, Trans.). New York: Penguin Books.
- Merton, R., & Storer, N. W. (Eds.). (1973). *The sociology of science: Theoretical and empirical investigations*. Chicago & London: University of Chicago Press.
- Park, R. (2015). Hobolar (P. K. Kayalığıl, Çev.). *Şehir: Kent ortamındaki insan davranışlarının araştırılması üzerine öneriler* içinde. Ankara: Heretik Yayınları.
- Parsons, T. (1947). Science legislation and the social sciences. *Political Science Quarterly*, 62, 241–249.

- Parsons, T. (1962). *Toward a general theory of action*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Parsons, T. (2015). *Toplumsal eylemin yapısı* (A. Bölükbaşı, Çev.). Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları.
- Parsons, T. (1951). *The social system*. Glencoe, IL: Free Press.
- Parsons, T. (1954). The theoretical development of the sociology of religion. In *Essays in Sociological Theory* (pp. 197–211). Illinois: The Free Press.
- Parsons, T. (1960). Malinowski and the theory of social systems. In R. Firth (Ed.), *Man and culture: An evaluation of the work of bronislaw malinowski* (pp. 53–70). London: Routledge & Kegan Paul Limited.
- Parsons, T. (1962). Youth in the context of American society. *Daedalus*, 91(1), 97–123.
- Parsons, T. (1966). *Societies: Evolutionary and comparative perspectives*. Englewood Cliffs & New Jersey: Prentice Hall.
- Parsons, T. (1976). Reply to Cohen, Hazelrigg and Pope. *American Sociological Review*, 41(2), 361–365.
- Parsons, T. (1996). A behavioristic conception of the nature of morals. *The American Sociologist*, 27(4), 24–37.
- Parsons, T., & Bales, R. (1955). *Family, socialization and interaction process*. New York, NY: The Free Press.
- Parsons, T., & White, W. (1970). The link between character and society. In *Social structure and personality* (pp. 183–236). London. Free Press.
- Sontag, S. (2005). *Metafor olarak hastalık* (O. Akınhay, Çev.). İstanbul: Agora Yayınları.
- Sorokin, P. (1957). *Social and cultural dynamics*. Boston, MA: Porter Sargent Publisher.
- Spengler, O. (1997). *Batının çöküşü* (G. Scognamillo & N. Sengelli, Çev.). İstanbul: Dergah Yayınları.
- Toynbee, A. (1955). *A study of history*. London & New York: Oxford University Press.
- Weber, M. (2006). *Sosyoloji yazıları* (C. W. Mills & H. Gerth, Ed., T. Parla, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Williams, R. (1983). *Keywords: A vocabulary of culture and society*. New York: Oxford University Press.
- Wirth, L. (1939). The structure of social action: A study in social theory with special reference to a group of recent european writers (by Talcott Parsons). *American Sociological Review*, 4(3), 399–404.
- Yazıcıoğlu, A. (1999). *Durr-i meknun: Saklı inciler* (N. Sakaoğlu, Çev.). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.





ARAŞTIRMA MAKALESİ

**Bütünleşmiş Kültürün Toplumsal Dinamikleri: Sorokin'in Uygarlık(lar) Okuması**

**M. Fatih Karakaya\***

**Öz**

Sorokin toplum ve kültürü tarihsel ve dinamik bir bakışla ele almaktadır. Kültür ve uygarlık meselelerini didiklediği eserlerinde, toplumların zihniyet dönüşümlerini asırları bulan erimlerle devri daim eder bir şekilde ve makro ölçekli bir okuma ile incelemiştir. Toplumsal dönüşümlerin ardındaki bu zihniyetleri “hakikat sistemleri” olarak adlandıran Sorokin, bu hakikat sistemlerinin toplumsal dokunun tüm katmanlarına sirayet etmiş bir halde olduğunu ve bu zihniyet veya hakikat sistemleri sayesinde toplumsal-kültürel yapının bütünleşmiş halde olduğunu ifade etmektedir. Sorokin, sosyolojik açıdan ele aldığı kültürün, her biri kendi zihniyetine, bilgi ve hakikat sistemlerine, felsefe ve dünya görüşlerine, din ve kutsallık algılarına, doğru ve yanlış yargılarına, sanat ve edebiyat biçimlerine, ahlâki ve örfi kanunlarına, toplumsal ilişki biçimlerine, iktisadî ve siyasî örgütlenmelerine ve insan kişiliklerine sahip, sensate ve ideasyonel olarak isimlendirdiği iki farklı bütünleşmiş kültür tipi ile sınıflandırılabilceğini belirtmekte ve saf halde bulunmayan bu iki kültürel tip arasında ise her ikisinin mükemmel bir karşımı olan üçüncü bir tip kültür sistemi olan idealist kültür sisteminin yer aldığı tezini öne sürmektedir. Başta Danilevski, Spengler ve Toynbee olmak üzere kültür ve uygarlık üzerine kuramsal denemeleri sıkı bir eleştiriye tabi tutan Sorokin ayrıca Batı uygarlığının sensate evresine getirdiği eleştirilerle Meksika, Hindistan, Rusya, Japonya ve Türkiye gibi Batı dışı modernlikler için de önemli bir eleştiri kaynağı olmuştur.

**Anahtar Kelimeler**

Toplumsal dinamikler • Kültürel sistemler • Uygarlık • Bütünleşmiş kültür • Hakikat sistemleri • Danilevski • Spengler • Toynbee

**Social Dynamics of Integrated Culture: An Overview of Sorokin's Reading of Civilization(s)**

**Abstract**

Sorokin analyses society and culture from an historical and dynamic point of view. In his seminal works in which he scrutinizes on the culture and civilizations, he sees the course of mentality transform societies within long-term and non-identical cycles. The mentalities behind those social changes or the truth systems, as Sorokin names them, are diffused into the social tissue. For Sorokin, all cultural systems are integrated cultures, dominated as they are by such truth systems. Sorokin sees culture in an antagonistic way that travels from ideational to sensate cultural systems via a perfect midway, i.e. idealistic culture. Each of these cultural systems have their own mentalities, knowledge and truth systems, philosophy and worldviews, perceptions of the religious and the sacred, judgment of right and wrong, styles of art and literature, moral and common laws, social relation forms, economical and political organizations. As a harsh critique of culture theorists like Danilevski, Spengler, and Toynbee as well as modern Western civilization, Sorokin also inspires intellectuals across non-Western modernities, from Mexico to India, Brazil, Russia, Japan, and Turkey.

**Keywords**

Social dynamics • Cultural systems • Civilization • Integrated culture • Truth systems • Danilevski • Spengler • Toynbee

\* M. Fatih Karakaya, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Beyazıt, Fatih 34459 İstanbul. Eposta: zinderud@gmail.com

**Atf:** Karakaya, M. F. (2018). Bütünleşmiş kültürün toplumsal dinamikleri: Sorokin'in uygarlık(lar) okuması. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 38, 377-402. <https://doi.org/10.26650/SJ.2018.38.2.0031>

### *Extended Summary*

Pitirim Alexandrovich Sorokin was born in 1889 in Turia, a small town in the wild and remote forests of Tsarist Russia. Turia was near the Finnish border of Russia with its mostly rural and independent Turkic-Finnish ethnic minority, the Komis. Sorokin would later reveal that that independent spirit of Turia was the reason for his independent intellectual position. Although the Komis, had been converted to Christianity in earlier times, they still maintained some of their previous pagan beliefs and rituals. Hence there was a spiritualist and heterodox Christianity. Sorokin named this heterodoxy “Christian Paganism” or “Pagan Christianity” in his autobiography. Based on their moral understanding of the Golden Rule and Ten Commandments, the Komis had a social organization in which collective property and mutual aid prevailed as the core principles of the community. Both his adventurous childhood and the lifestyle of Komis played crucial roles in shaping Sorokin’s value system and philosophy. Sorokin traces his idealist understanding in which God, nature, goodness, righteousness, and beauty are all integrated with each other in his early experiences among the Komis (Sorokin, 1963, p. 40). Besides these biographical experiences’ roles in shaping Sorokin’s philosophy, the social and political world of that time and its impact on Russian thought played a significant part. Sorokin, a “lifelong Russian thinker,” as Nichols put it, devoted his life to the historical adventures of cultural systems and changes in cultural systems and civilizations since early times, with the influence of Danilevsky, one of the most important representatives of this socio-cultural world. Although he was inspired by Pareto’s idea of system and Vico’s and Spengler’s cyclical history approach, he had always a critical eye on those views and managed to establish his own philosophy.

Sorokin deals with society and culture from a historical and dynamic point of view. His major works on culture and civilization are *Social and Cultural Dynamics*, *Society, Culture, and Personality*, *The Crisis of Our Age*, *Modern Historical and Social Philosophies*, *Sociocultural Causality*, *Space, Time and Sociological Theories of Today*. In *Social and Cultural Dynamics*, a macro-scale reading has been done by focusing on mentality transformations across centuries; but micro-scale transformations have been left out. Sorokin names these mentalities behind social transformations “truth systems”. Sorokin asserts that these mentalities or truth systems are all diffused into all layers of social tissue and it is thanks to these mentalities or truth systems that social-cultural structure is integrated. According to Sorokin, “any empirical cultural system passes through three basic stages: i) the conceptualization of two or more meanings, values and norms to form a coherent system or conglomeration (invention, creation, union); ii) objectification of the ideological system or the conglomeration in the means; iii) socialization among people in ideological or behavioral and material forms” (Sorokin, 1962, p. 537).

For Sorokin all the interrelations of the various elements of culture can be reduced to six basic types: i) spatial adjacency and perceptual similarity; ii) spatial adjacency and mechanical dependence; iii) indirect causal-functional; iv) direct causal-functional; v) meaningful; vi) meaningful-causal-functional unities. At first, cultural elements merely exist on the same or adjacent spatial positions because they are located side by side. Secondly, an external factor is influential in the combination of cultural elements., As an example of these types of conglomerations, Sorokin says that the winter season in Northern Russia is an external factor that brings together the heaters, sleds and boots in a village house. In causal or functional integration, what we are referring to is the cultural elements brought about by a single causal/functional relation. Causal/functional unity often refers to spatial adjacency at the same time, but not every spatial adjacency is causal/functional unity. Sorokin asserts that a mutual dependency is in charge if the cultural elements come together around such a cause/function; and that these cultural elements are both dependent on each other and on the whole system. Any cultural synthesis, one in which the remaining elements are indirectly influenced by the change of one of the elements can be considered a functional unity. According to Sorokin, an element of this cultural unity, if it is carried away to another cultural synthesis, will spark a certain change in the new cultural synthesis: either the element of former cultural synthesis will change itself or it will force the latter cultural synthesis to change. In the cultural unity that Sorokin calls a meaningful-causal-functional integration, all the parts of unity cease to be parts and become invisible in the whole. According to Sorokin, this is the most advanced form of integration (Sorokin, 1937 (I), pp. 10–19).

Sorokin points out that the main research object of cultural studies is cultural mentality, which includes the inner experiences, imagination, will, feelings, and emotions of a culture. According to Sorokin, one who cannot comprehend that cultural mentality cannot understand it. From a sociological point of view, Sorokin sees two main types of culture, *sensate* and *ideational*, which have their own mentalities, knowledge and truth systems, philosophy and worldviews, perceptions of religion and sanctity, fair and false judgments, artistic and literary forms, moral and common laws, and social relations (Sorokin, 1937 (I), p. 66). Between these two cultural types, which do not exist in their pure state, there lies the *idealist* culture system. This third type of culture system is a perfect mixture of two extreme types. Sorokin argues that these cultural types are differed from each other in terms of i) the nature of reality; ii) the needs and objectives to be satisfied; iii) the extent to which these needs and objectives are satisfied; iv) the way of satisfying these needs and purposes (Sorokin, 1937 (I), p. 70).

Sorokin states that sociocultural change can take place both by external factors and immanent dynamics; he focuses more on the latter in his sociocultural theory.

Therefore, the main cause of sociocultural change is immanent to the system itself. The sociocultural system, which changes by immanent dynamics, in turn forces its environment to change. Sorokin, who does not accept any progressive and/or linear tendency in the dynamic of sociocultural change, underlines that on the other hand; insisting on a certain/plain rhythm will be reductionist as well. For this reason, it is not possible to talk about the processes of sociocultural change that are all the same and repetitive. According to Sorokin, the determining effect behind the due date of rhythm/cycle is again the immanent dynamics those force the system to change within itself. According to Sorokin, sociocultural change process consists of depression, purification, charisma, and revitalization phases. For Sorokin, the depression of Western civilization also leads to significant destruction both at the individual level and the social level. However, despite the present demolition and depression, sociocultural systems provide another sociocultural system from within.

*Social and Cultural Dynamics*, which is considered Sorokin's *magnum opus*, is neglected by many sociologists and often subjected to intense criticism. However, as pointed out in this work, Sorokin has brought a critique of modernity with theoretical and conceptual frames; and releases studies on culture and civilization from being a part of a speculative and naïve history and social philosophy. All in all, Sorokin analyses that the changes and transformations that are experienced by civilizations not from purely progressive or cyclical viewpoints, but explains these transformations in successive short and long intermittent cycles at macro level by providing certain methodical and conceptual tools those can be employed in various alternative readings of civilizations as well.

## Bütünleşmiş Kültürün Toplumsal Dinamikleri: Sorokin'in Uyarlık(lar) Okuması

Kültür ve uygarlık kavramları, üzerinde uzlaşmayan ancak gerek tek tek kavramların tanımı gerekse bu ikisi arasındaki farka dair tartışma, Türk düşünce hayatında da aşına olduğumuz uzun soluklu bir tartışmadır. Zira Gökalp örneğinde de görüldüğü üzere hem kültür ve uygarlık kavramlarının nasıl tanımlandığı hem de bu ikisi arasında nasıl bir ayrıma gidildiği düşünsel olduğu kadar politik bir kararın da yansımasıdır. Aynı şekilde uygarlık tarihine dair yapılacak bir okuma, daima belli bir kuramsal bakışın benimsenmesi ile mümkün olacaktır. Bu kuramsal bakış ise, diğer alternatif bakışların birer eleştirisi ile entelektüel olduğu kadar politik bir duruşu da haizdir. Türkiye'de kültür ve uygarlık tartışmalarının başladığı Batılılaşma döneminden bu yana kültür ve uygarlık alanında Batı'nın tahakkümünü reddederek bir Batı/modernite eleştirisi getirmeyi tercih eden düşünürler, çoğunlukla Oswald Spengler ve Pitirim Aleksandroviç Sorokin gibi içeriden eleştiriler getirmiş kişilerin eserlerine atıf yapmışlardır. Bu anlamda uygarlık okumalarına dair yapılacak bir değerlendirme içerisinde Sorokin ve kültür-uygarlık kuramına dair bir makalenin bulunması bilhassa önemlidir.

Öte yandan Sorokin'in kültür ve uygarlık çözümlemesine dair bir makaleyi bir sosyoloji dergisinde yayınlamak ise iki tehlikeyi içinde barındırmaktadır. Bahsi geçen isim, Amerikan sosyolojisinin kuramsal bir açıklık çektiği dönemde yaptığı pozitivist vurgu taşıyan çalışmalarla kurumsal anlamda bir Amerikan üniversitede erişilebilecek en üst mertebelerden olan üstelik Harvard gibi bir üniversitede kurucu bölüm başkanlığı yapan ancak II. Dünya Savaşı ortaya çıkan politik ve entelektüel konjonktürle uyuşmayan fikir ve eserleri ile akademinin çeperlerine itilip yalnızlaştırılan ve uzun yıllar görmezden gelinen bir isimdir. Öyle ki, Mangone'nin aktardığı üzere Lewis Coser'in *Sosyolojik Düşüncenin Ustaları* kitabının İtalyanca baskısında Sorokin bölümü, belki yayınevinin tercihi ile çıkarılmıştır (Mangone, 2018, s. 1). Sorokin'e dair yazılacak makalenin taşıdığı diğer bir tehlike ise, Sorokin'in tarih ve toplum felsefesini ve kültür-uygarlık kuramını etkileyen sosyo-kültürel ve entelektüel köklere dair bir soruşturma yapmanın, Sorokin'in tarih ve toplum felsefesi ile kültür-uygarlık kuramını aktarmanın, Sorokin'in diğer felsefe ve kuramlara eleştirilerini ve Sorokin'in tarih ve toplum felsefesi ve kültür-uygarlık kuramının bugün için önemine işaret etmenin birlikte tartışılması hayli hacimli bir çalışmayı makale sınırlarına daraltmak ve biraz deskriptif bir çalışma ortaya çıkarmaktır.

Ancak Sorokin'in kültür-uygarlık kuramına dair bir makalenin uygarlık okumalarına getireceği açılımlar ve bu uygarlık okumalarının dayandığı tarih ve toplum felsefelerini oturtacağı kuramsal ve kavramsal yörünge, bahsi geçen iki tehlikeye rağmen bu makalenin kaleme alınması için yeterli gerekçeyi sunmaktadır. Bu nedenle makalenin Sorokin'in kültür ve uygarlık kuramına etki eden sosyo-kültürel bağlamın

ortaya konması, bizzat Sorokin'in kuramsal ve kavramsal çerçevesinin tanıtılması, Sorokin'in başka okumalara yönelttiği eleştirilerin aktarılması ve Sorokin'in kültür-uygarlık kuramının bugün için önemine işaret eden genel bir değerlendirme ile sonlandırılması amaçlanmaktadır.

### Sosyo-Kültürel Bağlam

Pitirim Aleksandroviç Sorokin, 1889 yılında, Rus Çarlığı'nın Fin sınırında ve Türk-Fin kökenli bir etnik topluluğun çoğunluğunu oluşturduğu, ormanlarla kaplı, daha çok kırsal bir hayat yaşanan, görece özgürlüğe müsait bir yer olan Komi bölgesinde küçük bir kent olan Turya'da dünyaya geldi. Sorokin daha sonra, entelektüel özgürlükçü duruşunun kökenlerini doğup büyüdüğü bu köylerin ve ormanların havasına bağlayacaktır. Komiler, Ortodoks Hıristiyan olmakla beraber önceki pagan inançlarının da bir kısmını muhafaza etmiş ve ortaya oldukça spiritüel tınılı ama aslında heterodoks bir Hıristiyanlık inancı çıkmıştır. Sorokin otobiyografisinde bu heterodoks inancı, "Hıristiyanlaşmış paganizm" veya "paganlaşmış Hıristiyanlık" olarak adlandırmaktadır. Ahlâkî anlayışları Hıristiyanlığın amentüsü addedilen *Altın Kural* ve *On Emir* gibi metinlere dayanan Komiler, arazinin ortak mülkiyete dayandığı, karşılıklı yardımın temel olduğu cemaatvari bir toplumsal örgütlenmeye sahiplerdi.

Annesini kaybettikten sonra, kilise süsleme ustası olan babası Aleksandr ve ağabeyi Vassiliy ile beraber köy köy dolaşan Sorokin, otobiyografisinde bu yer değiştirmeler sayesinde sürekli yeni insanlar, yeni dostlar ve yeni âdetler tanıdığını aktarmaktadır. Gerek Komi halkının gerekse ailesinin Rus Ortodoks ve aynı zamanda eski pagan inançlarla harmanlanmış bir dinî anlayışa sahip olduğundan çeşitli dinî öğretilere açık olan Sorokin, öte yandan kilise tamir işlerinde çalıştığından birçok din adamıyla konuşup dostluk kurma imkânı bulmuştu. Bu kişilerin karakter gelişiminde önemli bir etkisi olduğunu aktaran Sorokin, ayrıca azizlerle alakalı okuduğu kitaplardan sonra orman içinde ıssız bir yerde çileye çekilmiş bir keşiş olmayı istediğini de ifade etmektedir. Baba mesleğini devam ettirmek istemeyen Sorokin, okumak için kente gelmeye karar verdiğinde zaten bir okuldan kabul alıp, ederi 5 Ruble olan yurt ve sair giderleri için dokuz aylığına ödenen bir de burs kazanmıştı. *Agnus Dei*'ye, yaratılışa, çarımha gerilmeye dair efsanelerin hayata ve gerçekliğe bakışını etkilediğini belirten Sorokin, eğer kuramında gizemli bir hava varsa bunun o erken yaştaki bu etkilerden kaynaklanabileceğini söylemektedir. Gerek seyyahları andıran çocukluk ve gençlik yılları gerekse Komilerin yaşam tarzı, çocukluk yıllarının dinî havası, Sorokin'in değerler sisteminin şekillenmesinde ve felsefesinin oluşumunda önemli bir rol oynamıştır. Sorokin, tanrı ve doğanın, iyi, doğru ve güzelin, din, bilim, sanat ve ahlâkın uyumlu bir sistemde bütünleştiği *idealist* bir görüşe sahip olduğunu ve bunun kaynağının da yaşamının ilk dönemlerinde edindiği bu tecrübeler olduğunu söylemektedir (Sorokin, 1963, s. 40). Sorokin'in düşüncesinin şekillenmesinde

biyografik tecrübelerin etkisi olduğu kadar dönemin toplumsal ve siyasal dünyasının ve bu dünyanın Rus düşüncesi üzerindeki yansımalarının etkisi de hayli önemlidir.

Rusya'da felsefe tarihine dair yapılacak bir değerlendirmeye toplumsal düşünceyi de dâhil etmek gerektiğinin altını çizen Andrzej Walicki, felsefenin Rusya'da hem çok geç gelişme imkânı bulduğunu hem de ayrı bir disiplin olarak kurumsal bir kabul görmediğini belirtmektedir. Walicki'ye göre bunun nedeni, siyasî iradenin denetimindeki üniversiteler ve spekülâtif düşünceyi engelleyen ağır siyasî şartlardır. Siyasî baskının, geri kalmışlığın ve acil çözüm bekleyen toplumsal sorunların acısını çeken Rus entelijansiyası, daha çok "pratik" kaygı güden konularla ilgilendiler. Hatta "salt felsefe" ile ilgilenmek, 19. yüzyıl Popülistlerinin gözünde affedilemez bir ihanetti. Bu pratik kaygılar dolayısıyla da felsefe ve felsefi sorunlar birazcık geri planda kalmış oldu (Walicki, 2009, s. 14).

Slavofiller (Aleksandr Homyakov, İvan Kireyevski, İvan ve Konstantin Aksakov kardeşler, Vladimir Solovyev, Yuri Samarin, Konstantin Leontyev vd.) ve Batıcılar (Aleksandr Herzen, Timofiyev Granovski, Mihail Bakunin, Nikolay Çernişevki, Vis-saryon Belinski ve Dramanov vd.) arasındaki Türkiye'nin modernleşme tecrübesinde de aşına olduğumuz meşhur ideolojik çatışma, Rusya'da tarih ve toplum felsefelerinin oluşumunda etkilidir. Bunlardan Slavofiller, çoğu birer din adamı olmasına rağmen politika, felsefe, edebiyat eleştirisi ve tarih gibi alanlarla da ilgilenen, üstelik Batılı düşünsel akımlara aşına olan ancak tüm bunların Rusya'nın toplumsal koşullarına uygulanamayacağı iddiasındaki düşünürlerdi. Manevî değerler üzerine yükselen Rus kültürünü yüceltip onu, maddî değerler üzerine yükselmiş Avrupa kültürünün karşısında konumlandırmaktaydılar. Slavofiller, Rus ve Avrupa toplumsal yapısını, toplumsal değişim ve diğer tarihsel-toplumsal meseleleri daima bu bağlamda ele almaktaydı. Batıcılar ise, Batılı bilim ile girilecek bir işbirliğinin, Rus kültürü ve toplumu için faydalı olabileceğini düşünmekteydi. Bu sayılan isimler arasında tarih ve toplum felsefesi alanında dönemin en etkili ismi addedilen Nikolay Danilevski, *Rusya ve Avrupa* isimli eserinde,<sup>1</sup> daha sonra Oswald Spengler'in *Batının Çöküşü* kitabına ilham verecek uygarlık değişimi kuramını ortaya koymuştu. Öyle ki Sorokin, *Modern Tarihsel ve Toplumsal Felsefeler*<sup>2</sup> kitabında Danilevski ve eserine dair yazdığı değerlendirmede onu "tarih felsefesi ve kültürel sosyoloji üzerine parlak bir deneme" olarak selamlar. Sorokin'in tarih ve toplum felsefesinde de etkilerini göreceğimiz üzere, doğrusal, evrimci bir tarih anlayışına karşı eleştirel ilk makale Rusya'da yazılmış ve Danilevski de evrimci felsefe karşıtı düşüncelerini *Rusya ve Avrupa* kitabında ortaya koymuştu. Danilevski'nin toplum felsefesi, tecrit edilmiş yerel "kültürel-tarihsel tiplere" ("uygarlıklar" diye okuyabiliriz) dayanmaktaydı. Danilevski, halkların tarih-

1 Bu eser, Rus *Zaria* dergisinde 1869'da yayınlanmıştır. Daha sonra 1890'da kısaltılmış bir Fransızca baskısı yayınlanmış, Almanca çevirisi 1910'da gerçekleştirilmiştir.

2 Dilimize ilk baskısının ismiyle, *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, çeviren ve Sorokin'in *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*'yla beraber Türkçedeki iki kitabından birisi olan eser.

sel süreç içerisindeki etkileşimini ve karşılıklı etkilerini reddetmekte ve kültürlerin mutlak biricikliği ve taklit edilemezliğini savunmaktaydı (Golosenko, 1989, s. 345).

Nichols'un tabiriyle "yaşam boyu bir Rus düşünür" olan Sorokin, içerisinde yetiştiği bu sosyo-kültürel dünyanın önemli temsilcilerinden Danilevski'nin etkisi ile erken dönemlerden itibaren kültür ve uygarlık meselelerine, kültürel sistemlerin değişim ve dönüşümlerinin tarihsel macerasına eğilmiştir. Erken bir dönemde okuduğu Pareto'nun gerek sistem sosyolojisi yaklaşımından gerekse döngüsel tarih yaklaşımından, Vico ve Spengler'e aşına oluşundan hareketle kendi tarih ve toplum felsefesini de benzeri sistematik bir temele oturtmuş ve döngüsel tarih yaklaşımları sınıfına dahil edilebilecek bir yaklaşıma sahip olmuşsa da kendi özgünlüğünü kurma adına kendinden önceki bu çabaları kritik eden bir bakışa da daima sahip olmuştur.

### Sorokin'in Kültür Kuramı ve Kavramsallaştırmaları

Sorokin toplum ve kültürü tarihsel ve dinamik bir bakışla ele almaktadır. Kültür ve uygarlık meselelerini didiklediği başlıca eserleri, *Social and Cultural Dynamics*, *Society, Culture, and Personality*, *The Crisis of Our Age*, *Modern Historical and Social Philosophies*, *Sociocultural Causality*, *Space, Time* ve *Sociological Theories of Today* gibi çalışmalarıdır. Toplumların, zihniyet dönüşümleri üzerinden ele alındığı devasa eseri *Social and Cultural Dynamics* kitabında, asırları bulan erimlerle devri daim eden zihniyet dönüşümleri ile makro ölçekli bir okuma yapılmış ve fakat mikro ölçekli dönüşümler dışarıda bırakılmıştır. Toplumsal dönüşümlerin ardındaki bu zihniyetleri "hakikat sistemleri" olarak adlandıran Sorokin, bu zihniyetlerin yahut hakikat sistemlerinin toplumsal dokunun tüm katmanlarına sirayet etmiş bir halde olduğunu ve bu zihniyet veya hakikat sistemleri sayesinde toplumsal-kültürel yapının bütünleşmiş [integrated] halde olduğunu ifade etmektedir. Sorokin'e göre "herhangi bir ampirik kültürel sistem yahut yığın üç temel aşamadan geçmektedir: i) tutarlı bir sistem yahut yığın şekillendirmek için iki veya daha fazla anlam, değer ve normun kavramsallaştırılması (icadı, yaratımı, birleşimi); ii) ideolojik sistem yahut yığının araçlarda nesneleştirilmesi; iii) ideolojik yahut davranışsal ve maddi biçimleriyle insanlar arasında toplumsallaşması" (Sorokin, 1962, s. 537).<sup>3</sup>

Almanların *zeitdiagnose* dedikleri *Çağın Teşhisi* çabasının bir ürünü olarak nitelendirilebilecek dört ciltlik *Social and Cultural Dynamics* kitabı ile Sorokin, önceki eserlerinde ortaya koyduğu tarih ve toplum felsefesini, toparladığı devasa veri yığını ile kanıtlayarak ve çeşitli kavramsallaştırmalarla daha sistematik bir bütün haline getirme amacı güderken; bu sayede bütünselci [integralist] sosyoloji olarak isimlendirdiği sosyoloji sistemini, ampirik ve tarihsel düzlemde (yeniden) kurma çabasıdır. *Social and Cultural Dynamics*, yazarı her ne kadar Sorokin olsa da bahsedilen bu

3 Bu üç uğrak noktası Peter Berger ve Thomas Luckmann'ın kurumsallaşma sürecinde işaret ettikleri üç safhaya benzemektedir: dışsallaşma, nesneleşme, içselleşme (Berger & Luckmann, 2018).



devasa veri yığınına toparlayan sahne arkasında bir ekibe de sahiptir. Hepsini ele aldığı veriyi sağlıklı bir şekilde toparlayabilecek resim, heykel, mimari, müzik, edebiyat, bilim, felsefe, ekonomi, din, etik, hukuk, savaş ve devrim tarihlerinde uzman çoğunluğu Rus göçmeni bu bilim adamı ve sanatçılar, Sorokin'in de ısrarla vurguladığı gibi çalışmanın tezine dair bir bilgiye sahip olmaksızın veriyi toplayıp Sorokin'e postalamışlardı. Tüm bu uzmanlar, Sorokin'in hazırladığı programa riayet ederek çalışmanın maksadını bilmeksizin veri toplamışlardı. Çalışmanın temel tezinden bihaber araştırmacıların tamamen mevcut gerçekliği aktaran veri ile geldiklerine dikkat çeken Sorokin, toplanan verinin kimi çelişkileri işaret etse de olduğu gibi konduğunu ve böylece okuru seçmece bir veriyle yanıltmaktan olabildiğince kaçınıldığını da eklemektedir (Sorokin, 1937 (I), s. xii). Bu noktada esere ilişkin kurgusal ve seçmece bir veri toplama işlemi güdüldüğü iddia ve eleştirisinin de haksız olduğunu ifade etmekte ve özellikle sözel niceliksel yöntem yerine sayısal nicel yöntemi kullanmayı tercih ettiğinin altını çizmektedir (Sorokin, 1963, s. 245–246).

Sorokin, oldukça hacimli olmasına rağmen çalışmasının yalnızca bir tek merkezi soruna yani kültürlerin değişim ve dönüşüm döngülerine odaklandığını ifade etmektedir. Kültürlerin bu döngüde *sensate*, *ideasyonel* ve *idealist*<sup>4</sup> kültürler olarak tipleştiğini aktarmakta ve bu anlamda kendisinin Vico, Comte ve Pareto gibi sosyal bilimcilerle aynı geleneği temsil ettiğini belirtmektedir (Sorokin, 1937 (I), s. ix–x). Çalışma, bütünleşmiş kültürlerin mahiyetleri, değişimleri ve dinamiklerini tarihsel bir bakış açısıyla ele almaktadır. Sorokin, çalışmasında Batı uygarlığına odaklansa da, Mısır, Hint, Çin, Babil ve Arap uygarlıklarının da dâhil olduğu son 2500 yıllık dönemi kapsayan veriye dayanarak bu kültürlerin yaşadığı değişimlerin sosyolojisini yapmaktadır. Bu nedenle Sorokin, çalışmasının bir tarih çalışması olarak kabul edilemeyeceği de bir tarih felsefesi sayılabileceğini ve zaten her tarih felsefesi çalışmasının biraz kültür değişimi sosyolojisi ve her kültür değişimi sosyolojisinin de bir tarih felsefesi olduğunu ifade etmektedir (Sorokin, 1937 (I), s. x).

Kendisinden önceki birçok sosyolog ve antropoloğun kültürü tanımlarken, hemen hepsinin kültürü bütünleşmiş bir yapıda kabul ettiklerinin ve bunun aksinin anormal bir durum olarak görüldüğünün altını çizen Sorokin, bu tanımlardaki varsayıma göre tamamıyla bir bütünleşme söz konusu olduğu için kültürün herhangi bir özelliğinin

4 Mete Tunçay, *Bir Bunalm Çoğunda Toplum Felsefeleri* çevirisinde *sensate*'yi duyumsal, *ideational*'ı düşünsel, *idealistic*'i ülkücü kültür ile karşılamaktadır. Erol Güngör, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik* kitabında, “manevî ve dîni değerleri öne çıkaran “*ideasyonel*”, maddî ve bedenî zevk ve ihtiyaçların tatminini öncelikli tutan “*sensate*” ve bu iki sistemin karar bir karışımı olarak “*idealist*” zihniyet ve kültürel tavırdan” (Güngör, 2006, s. 171) bahsetmektedir. Amiran Kurtkan Bilgiseven ise, *Sosyal İlimler Metodolojisi* kitabında, Sorokin'in üç büyük süper-sistemini, i) maddî hazlara dayalı, “maddecî”; ii) manevî zevklere ağırlık veren, “maneviyatçı”; iii) dengeli bir karaktere sahip, “ideal” sistemler olarak oldukça basitleştirilmiş ve terimlerin Türkçede hangi kavramların (“materialism” ve “spiritualism” gibi) karşılığı olarak kullanıldığı dikkate alındığında da oldukça hatalı bir çeviriye gitmektedir (Bilgiseven, 1982, s. 159). Alev Erkilet de Sorokin'in kültür sistemlerini duyumsal, düşünsel ve *idealist* şeklinde karşılamıştır (Erkilet, 2007). Ancak, özellikle “düşünsel” teriminin, yerleşik literatürde “intellectual” karşılığı olarak kullanılması nedeniyle, kavramların orijinalliğini de muhafaza etmek adına Erol Güngör'ün çeviri tercihinin kullanılması uygun görülmüştür (bk. Karakaya, 2017).

kültürün bütünü ele alınmadan anlaşılamayacağını ifade etmektedir. Kültürü bir organizma gibi gören çeşitli organizmacı toplum bilimciler ve özellikle de Spengler ve takipçileri bu görüşün en önemli savunucularıdır. Sorokin, öte yandan, toplumsal ve kültürel olguları ekonomi, ırk, coğrafya veya din gibi tek bir etmene atıfla açıklayan tüm kuram ve felsefelerin de kültürü, bütünleşmiş bir yapıda kabul ettiklerine dikkat çekmektedir. Bu görüşlere göre altyapı olarak kabul edilen o tek bir etmen, diğer her şeyi kendisine işlevsel anlamda tamamen bütünleşmiş bir üst yapı kılmaktadır. Ancak Sorokin tek etmenin belirlenimciliğine dayanan çok sayıda sosyal bilimcinin yanında Edward Sapir gibi “kazaen” bir araya gelmiş unsurlardan oluşan bir kültür tanımı getiren isimlerin mevcudiyetini de teslim etmektedir (Sorokin, 1937 (I), s. 4–6).

Sorokin ise kültürü altı temel şekilde ele alıp inceler: i) mekânsal ardışıklık ve algısal benzerlik; ii) mekânsal ardışık ve mekanik bağlılık; iii) dolaylı nedensel-işlevsel; iv) doğrudan nedensel-işlevsel; v) anlamlı; vi) anlamlı-nedensel-işlevsel biraradalıklar. Bunlardan ilkinde, kültürel unsurlar, yalnızca aynı mekânda yan yana bulunmaları dolayısıyla bir aradadırlar. İkincisinde ise, söz konusu kültürel unsurların bir araya gelmesinde dış bir etmen etkilidir. Sorokin, örneğin Kuzey Rusya’da bir köylünün evinde bulunan ısıtıcı, kızak ve botları bir araya getiren bir dış etmen olarak kış mevsimi olduğunu söylemektedir. Nedensel yahut işlevsel bütünleşmede ise kastedilen bir tek nedensel/işlevsel birliğin meydana getirdiği kültürel unsurlardır. Nedensel/işlevsel birlik çoğunlukla aynı zamanda mekânsal biraradalık da demektir ancak her mekânsal biraradalık nedensel/işlevsel birlik demek değildir. Sorokin böylesi bir neden/işlev etrafında bir araya gelen kültürel unsurlar arasında, karşılıklı bir bağımlılığın söz konusu olduğunu ve bu kültürel unsurların hem birbirlerine hem de bütün sisteme bağımlı olduklarını ifade etmektedir. Unsurlardan bir tanesinin değişmesiyle diğerlerinin de dolaylı olarak etkilendiği her kültürel sentez, bir işlevsel birliktelik kabul edilebilir. Sorokin’e göre bu kültürel birlikteliğe ait bir unsur, başka bir kültürel senteze aşılandığında da ya kendisi değişecek yahut da eklemlediği kültürel sentezi belli bir değişime zorlayacaktır. Sorokin’in anlamlı-nedensel-işlevsel bütünleşmişlik olarak adlandırdığı kültürel biraradalıkta ise parçalar parça olmaktan çıkmakta ve her biri bir bütün içerisinde adeta görünmez hale gelmişçesine bütünleşik halde bulunmaktadır. Sorokin’e göre bu durum, bütünleşmenin en gelişmiş şeklidir (Sorokin, 1937 (I), s. 10–19).

Tamamen mekânsal yığın yahut anlamlı-nedensel-işlevsel bütünleşmişlikten ziyade ara formların daha gerçekçi olacağını, fakat bilimsel çözümlemeyi kolaylaştırma amacıyla Webervari bir tipleştirilmeye ihtiyaç duyulduğunu aktaran Sorokin, tüm kültürel biraradalıkların, yukarıda sayılan altı kategori arasında bir yerlerde olduğunu belirtmektedir. Ancak yine de eğer kültürel biraradalık bir mekânsal yığın değilse, onu oluşturan unsurlardan herhangi birinin değişmesi, diğer unsurları ve bütünü etkileyeceğinden dolayı bir şekilde bütünleşmiş bir kültürdür. Sorokin’e göre nedensel/

işlevsel ve anlamlı-nedensel-işlevsel biraradalıklar, gerçek bir kültürel sistem teşkil ederler. Öyle ki bu sistemler belli bir özerkliğe ve içkin bir kendini-düzenleme yetisine sahiptirler. Özerklik niteliği dolayısıyla ki kültürel sistemler, haricî etmenlere karşı çeşitli tepkiler geliştirirler. Ancak yine bu özerklik sayesinde ki tamamiyle dış etmenlere de bağ(ım)lı kalmazlar. Kendi doğalarından kaynaklanan işlev mantıkları, değişimleri yahut başka bir ifadeyle kendilerine ait bir kaderleri vardır. Dolayısıyla bir kültürel sistemin bir dış etmence kolaylıkla değiştirilip yönlendirildiğini düşünmek hatalı olacaktır. Aynı şekilde kültürel sistemi, tamamiyle kendi içerisinden değişip dönüşen kapalı bir yapı gibi düşünmek de doğru olmayacaktır. Kültürel sistemi meydana getiren tüm unsurlar, hem birbirleri üzerinde hem de sistemin bütünü üzerinde etki sahibidirler (Sorokin, 1937 (I), s. 48–53).

Kültürü anlamaya çalışan birisinin ana araştırma nesnesinin de kültürün içsel deneyim, tahayyüller, irade, hisler ve duygular alanını kapsayan dâhilî unsurlar, yani kültürel zihniyet olduğuna dikkat çeken Sorokin, kültürel zihniyeti kavrayamayan bir araştırmacının onu anlayamayacağına dikkat çeker. Sorokin, sosyolojik açıdan ele aldığı kültürün, her biri kendi zihniyetine, bilgi ve hakikat sistemlerine, felsefe ve dünya görüşlerine, din ve kutsallık algılarına, doğru ve yanlış yargılarına, sanat ve edebiyat biçimlerine, ahlâkî ve örfî kanunlarına, toplumsal ilişki biçimlerine, iktisadî ve siyasî örgütlenmelerine ve insan kişiliklerine sahip, *sensate* ve *ideasyonel* olarak isimlendirdiği iki farklı bütünleşmiş kültür tipi ile sınıflandırılabileceğini belirtmektedir (Sorokin, 1937 (I), s. 66). Bizzat saf halde bulunmayan bu iki kültürel tip arasında ise her ikisinin mükemmel bir karşımı olan üçüncü bir tip kültür sistemi olan *idealist* kültür sistemi yer almaktadır. Sorokin, bu kültürel tiplerin, i) gerçekliğin doğası; ii) tatmin edilmesi gereken ihtiyaç ve amaçlar; iii) bu ihtiyaç ve amaçların tatmin edilme ölçüsü; iv) bu ihtiyaç ve amaçların tatmin yöntemi şeklinde dört durum ile birbirlerinden ayrıldıklarını ortaya koymaktadır (Sorokin, 1937 (I), s. 70).

Buradan hareketle Sorokin, gerçekliğin duyulardan ve maddeden bağımsız olduğu; amaç ve araçların genel itibarıyla manevî olduğu; manevî ihtiyaçların tatmin ölçüsü ve seviyesinin en üst yerde olduğu; ve fiziksel ihtiyaçların asgari seviyeye indirildiği yahut tamamen göz ardı edildiği bir tatmin yönteminin geçerli olduğu kültürü, *ideasyonel* kültür olarak tanımlar. Tatmin yöntemine göre ise *ideasyonel* kültür, aetik ve aktif *ideasyonellik* olarak iki alt türe sahiptir. Aetik *ideasyonellikte* fiziksel yahut *sensate* ihtiyaçlar, asgari seviyeye indirilmeye yahut tamamiyle göz ardı edilmeye çalışılırken; aktif *ideasyonellik*, aynı zamanda *sensate* dünyayı da dönüştürme arayışındadır. *Sensate* kültür ise duyulu bir gerçekliğin kabul edilmediği, araç ve amaçların tamamiyle maddî olduğu ve maddî ihtiyaçların tatminin esas tutulduğu kültür tipidir. *Sensate* kültür de aktif, pasif ve sinik *sensate* kültür olarak kendi içerisinde üçe ayrılır. Aktif *sensate* kültür ihtiyaçların tatmini yolunda dış çevreyi de düzenleme amacındayken; pasif *sensate* kültür zihniyeti, sadece anı yaşamaya odak-

lanan hazcı bir kültür tipi olarak öne çıkmaktadır. Sinik *sensate* zihniyeti ise Sorokin, dünya nüfusunun çoğunluğunun sahip olduğu rüzgâra göre yön değiştiren ve genelde *ideasyonel* maskeler takarak *sensate* ihtiyaçların tatminine yönelik kültür zihniyeti olarak nitelendirmektedir. *Sensate* ve *ideasyonel* iki uç kültür tipinin kararı bir yerde bütünleşmiş bir kültür sistemi olarak *idealist* kültür ve bütünleşmemiş sahte-*ideasyonel* kültür zihniyeti yer almaktadır.

İstatistikî verilere dayanarak Sorokin, i) herhangi bir toplumda aktif ve pasif *sensate* zihniyetlerin, yoksul sınıflardan daha çok zengin ve ayrıcalıklı sınıflar arasında yaygın olduğunu; ii) zenginlik ve refah dönemlerinde, aktif *sensate* ve çöküş dönemlerinde de pasif *sensate* zihniyetin hâkim olduğunu; iii) yoksul sınıflar arasında, en fazla sahte-*ideasyonel* zihniyetin hâkim olduğunu; iv) sahte-*ideasyonel* zihniyetin, en az zengin ve ayrıcalıklı sınıflar arasında gözlemlendiğini; v) aktif ve asetik *ideasyonel* zihniyetin, genelde ruhban sınıfı arasında yaygın olduğunu; vi) ancak dinin yahut inanç sisteminin yaşadığı bir buhran yahut çöküş anında, ruhban sınıfın bu zihniyetinin yerini ya *idealist* yahut diğer karma zihniyet sistemleri ya da doğrudan aktif yahut pasif *sensate* zihniyetin aldığını belirtmektedir (Sorokin, 1937 (I), s. 27-29; 33-34'ten akt., Karakaya, 2017, s. 202).

Kültür sistemleri ve zihniyetlerine dair bu kavramsallaştırmalardan sonra Sorokin, kültür sistemlerinin ve zihniyetlerinin değişim süreçlerini ele almaktadır. Buna göre bir değişim süreci değişen bir birim, zaman ilişkisi, mekân ilişkisi ve bir doğrultudan müteşekkildir. Birim, bir şey olabileceği gibi, bir süreç de olabilir ve bu dinamik durum, bir zamana da işaret eder. Sorokin'in burada zamandan kastı, toplumsal zaman ve mekândan kastı da fizikî mekândan ziyade, toplumsal konumların koordinat sistemini oluşturduğu toplumsal mekândır. Değişim sürecinin doğrultusu, zaman doğrultusu, mekânsal doğrultu, niceliksel doğrultu ve niteliksel doğrultu olmak üzere dört türdür. Zaman doğrultusu, geçmişten günümüze, 10. yüzyıldan 12. yüzyıla gibi gündelik hayatta da sık kullanılan ifadelerde rastladığımız kronolojik ifadelerde görülen doğrultudur. Mekânsal doğrultu ise gerek coğrafi/fizikî mekânda bir yerden bir yere gidişi anlatan gerekse toplumsal konumun, örneğin statü değişmesinde de görülen toplumsal hareketliliğin işaret ettiği değişimlerde gözlenen doğrultudur. Niceliksel doğrultu artma, azalma, büyüme, küçülme iken; niteliksel doğrultu, refahtan yoksulluğa, çocukluktan yetişkinliğe geçişlerde gözlenen tamamen mahiyet değişimleridir. Toplumsal süreçlerin biricik değil fakat tekrarlanan olgular olduğuna dikkat çeken Sorokin, toplumsal süreçleri ve değişimi dalga misali yukarı ve aşağı hareket eden, git-gelleri olan, alçalıp yükselen bir döngü olarak kabul etmekte ve kendi dönemsel/dairevî tarih ve toplum felsefesine uyacak şekilde kuramsallaştırmaktadır. Belli bir doğrultudaki değişim keskinleşikçe, sürecin değişkenliğinin de arttığını belirten Sorokin, iki doğrultuda yaşanacak eşzamanlı bir değişimin, bu doğrultulardan herhangi birinde tek başına yaşanacak değişime göre süreci daha belirgin hale getireceğini vurgulamaktadır.

Sorokin, sosyokültürel değişimin, hem haricî etmenler hem de içkin [immanent] dinamiklerle gerçekleşebileceğini belirtmekte ancak içkin dinamiklerin kendi sos-

yokültürel kuramında öncelendiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla sosyokültürel değişimin ana nedeni, sistemin bizzat kendisine içkindir. İçkin dinamiklerle değişen sosyokültürel sistem, ayrıca dış çevresini de değişime/dönüşüme zorlar. Sosyokültürel değişim dinamiğinde herhangi bir ilerlemeci ve çizgisel eğilim kabul etmeyen Sorokin, ancak öte yandan belli bir ritmin/döngünün de fazla indirgemeci olacağına altını çizmektedir. Bu nedenle birbirinin aynısı ve kendisini olduğu gibi tekrar eden sosyokültürel değişim süreçlerinden bahsetmek de mümkün değildir. Sorokin'e göre ritmin/döngünün miadını belirleyen de, yine sisteme içkin olan ve onu değişime zorlayan kendi dinamikleridir. Sorokin'e göre sosyokültürel değişim süreci bunalım, arınma, karizma ve yeniden canlanış aşamalarından oluşmaktadır. Sorokin için bilhassa Batı uygarlığının de içinde bulunduğu bunalım hali, gerek bireysel gerekse toplumsal düzeyde önemli yıkımlara da yol açmaktadır. Ancak halihazırdaki bu yıkıma ve bunalım haline rağmen sosyokültürel sistemler, kendi bünyesinden bir başka sosyokültürel sistemin çıkmasını da sağlamaktadır.<sup>5</sup>

Kültüre dair bu kavramsallaştırmalar ve kuramsal inşaları Sorokin, çalışmanın hipotezinden habersizce veri toplayan isimlerin getirdikleri veri ile sınamaktadır. Bu sinama işinde ilk ciltte sanat alanı, ikinci ciltte hakikat sistemleri ve üçüncü ciltte de toplumsal ilişkiler alanı ampirik zemin teşkil etmektedir. Buna göre, Onuncu yüzyıldan On üçüncü yüzyıla uzanan dönemde sanat *ideasyonel*dir. On Üçüncü yüzyılda ise *idealist*dir. On üçüncü yüzyıldan sonra ise estetikte görsel kaygılar artmakta ve *ideasyonel* zihniyet gerilemektedir. Sorokin'e göre On dokuzuncu yüzyıl, görseelliğin ve dolayısıyla *sensate* zihniyetin zirveye ulaştığı dönemdir. Ancak elbette uzun erimli dalgalanmalar, kendi içerisinde ufak dalgalanmalar ve trendleri de barındırmaktadır. Yine toplanan veri, Sorokin'in kuramsallaştırdığı sınırlı değişim, özerklik ve kendini düzenleme tezlerini de doğrulamaktadır. *İdeasyonel*den *idealiste* ve oradan *sensateye* geçen bu eğilimlerin her birisi resim, heykel, mimari, müzik, edebiyat ve drama alanlarının her birinde gözlemlenebilmektedir. *Sensate*, *ideasyonel* veya *idealist* kültür zihniyetlerinden birisinin hâkim olduğu dönemlerde, bu zihniyet, sanatın alt dallarına da sirayet etmekte, konuyu ve sanatı ortaya koyuş biçim ve amacını da değiştirmektedir. Her ne kadar küçük zaman dilimi ve ufak dalgalanmalar gözlemlendiğinde belli bir öncelik-sonralık halinden bahsedilebileceğini ifade etse de Sorokin, daha geniş zaman dilimlerinde cereyan eden büyük dalgalanmalar gözlemlendiğinde, sanat alanındaki kültürel zihniyet değişimlerinin eşzamanlı addedilebileceğini belirtmektedir.

Hakikat sistemlerini ve değişimini ele aldığı *Social and Cultural Dynamics* kitabının ikinci cildinde Sorokin *sensate*, *ideasyonel* ve *idealist* kültür zihniyetlerinin hâkim olduğu dönemlerde, hakikat algısının da bu kültürel zihniyetlere göre değişti-

5 Bu noktaya "Toplumsal Değişim ve Toplumsal Sistemler" başlıklı makalesinde dikkat çeken Charles P. Loomis, bu içkin değişim dinamikleri ile Sorokin'in sınırlar kuramını ve "sınırlı çeşitlenebilirlik ihtimali"ni Hegel ve Marx'ın diyalektiğinin bir gölgesi olarak düşünmekte ve bu kuramsal bakışın tekrar eden ritimler fikrini de beraberinde getirdiğini ifade etmektedir (Loomis, 1963, s. 211).

ğini belirtmektedir. Hakikate ve bilgiye ulaşmada akla/sezgiye, duyulara ve vahye/içsel deneyime dayalı hakikat ve bilgi anlayışları nedeniyle birikimci bir bilgi ve bilim anlayışını reddeden Sorokin, Spencer’cı evrim ve ilerleme anlayışının hatalı olduğunu da vurgulamaktadır. Sorokin, ayrıca ahlâk ve hukuk sahasında da hâkim kültür zihniyetine göre değişimlerin cereyan ettiğine dikkat çekip suç ve ceza kurumlarının da buna göre şekillendiğini ifade etmektedir. Sorokin 1941’de, “Sensate Kültürün Çöküşü” üzerine, Lowell dersleri vermek üzere davet edildiğinde *Social and Cultural Dynamics* kitabında ortaya koyduğu ana tezleri özetleyen notlar hazırlamış ve bu notlar daha sonra *The Crisis of Our Age* ismiyle müstakil bir kitap olarak yayınlanmıştır. Kitabın ortaya koyduğu teze göre çağımız bir bunalım çağıdır ve bu bunalım halinin açık ettiği iki durum söz konusudur: i) *sensate* kültür, toplum ve insan çökmüştür, ancak ii) yeni bir *ideasyonel* veya *idealist* kültürün ilk unsurları de yavaş yavaş gün yüzüne çıkmaktadır (Sorokin, 1941b, s. 7). Öte yandan Sorokin *sensate* kültürün çöküşünün, Spengler ve benzeri düşünürlerin öne sürdüğü şekilde, Batı uygarlığının topyekûn çöküşü anlamına gelmediğinin de altını çizmektedir. Batının içerisinden geçtiği sancılı süreç, *sensate* kültürden *ideasyonel* bir kültüre ve hatta daha mükemmel ancak bir ara form olan *idealist* kültür sistemine geçiş sürecidir. Diğer taraftan bu geçiş süreci, bugün mevcut kültürel unsurların tamamıyla terk edileceği anlamına da gelmemektedir. *Sensate* anlamları törpülenip *ideasyonel* veya *idealist* kültürün zihniyet dünyasına göre yeniden şekillenen çağdaş maddî kültür unsurları, hayatiyetlerini devam ettireceklerdir. Zira sosyokültürel bir tipten bir başkasına geçişte asıl olarak değişen unsurlar, o sosyokültürel sistemi diğerinden ayıran zihniyet unsurları, yani anlam ve hakikat dünyasıdır (Sorokin, 1941b, s. 242–244).

Sorokin’in olgunluk çağında, telif ettiği *Society, Culture, and Personality* başlıklı eser, bir sistem olarak kültürün toplum ve kişilik sistemleri ile ilişkisine dair sosyolojik bir kuramsallaştırma denemesi sunmaktadır. Bir disiplin olarak sosyolojinin genellemeci doğasına uygun bir şekilde Sorokin, bugünün sosyokültürel sistemleri hakkında bilgimizin, kesin hükümler vermeye yetecek seviyede olmadığını da altını çizmektedir. Sorokin böylesi kesin hükümlere varma çabasının, sosyokültürel sistemlere dair mümkün yaklaşık geçerlilikten de olup hatalı kesinlikler elde etmemize neden olacağına dikkat çekmektedir (Sorokin, 1947, s. xv). Sorokin’e göre “genel sosyokültürel olgu” i) etkileşimin öznesi ve nesnesi konumundaki düşünen, eyleyen ve tepki veren insanlar; ii) insanların uğrunda eyledikleri ve etkileştikleri değer, anlam ve normlar; iii) bu anlam, değer ve normların insanlar elinde somutlaşıp gerçekleştirilmesine yarayan araç, sembol ve ritüellerden oluşmaktadır (Sorokin, 1947, s. 39–42). Kültür, toplum ve kişiliğin ayrılmaz bir üçlü olduğunu ifade eden Sorokin’e göre kişilik etkileşimin nesnesi; toplum, sosyokültürel ilişkileri ve süreçleriyle birlikte etkileşen kişiliklerin toplamı; kültür ise, etkileşen kişiliklerin sahip olduğu anlam, değer ve normların ve bu anlamları somutlaştıran ve gerçekleştiren araçların toplamıdır. Kültür ve kişiliğin toplum üzerindeki etkileri yadsınamayacağını altını

çizen Sorokin'e göre sosyolojiyi yalnızca toplumdaki ve toplumsal olgulardan ibaret görmek de hatalı olacaktır (Sorokin, 1947, s. 63–64).

Sorokin'in kültür ve sosyokültürel sistemlere dair genel bakışını aktarmak ve kavramlarını tanıtmak uygarlık ve uygarlık tarihi konusunda çözümlerinin ve özellikle de uygarlık ve uygarlık tarihi üzerine yapılan çalışmalara getirdiği eleştirilerin daha iyi anlamlandırılmasını sağlayacaktır. Sorokin, hem yukarıda bahsi geçen *Social and Cultural Dynamics*, *The Crisis of Our Age* ve *Modern Historical and Social Philosophies* kitaplarında hem de son eseri olan ve 1925 yılı ile sınırlı olan *Çağdaş Sosyoloji Kuramları* sonrası tüm toplumsal çalışmalar literatürünü değerlendirdiği *Sociological Theories of Today* kitabında kültür ve uygarlık konusunda önemli eleştiriler sunmaktadır.

### Sorokin'in Kültür Kuramlarına Eleştirileri

*Sociological Theories of Today* kitabında Sorokin, kültürel sistemlere dair kuramları sıkı bir eleştiriye tabi tutmaktadır. Bu kuramları bireylerin, küçük grupların, yazısız ve uygar kültür alanlarının ve devasa kıtaların tamamıyla bütünleşmiş total kültürlerini konu eden totaliter kuramlar; bir büyük kültürel sistemin daha ufak tefek kültürel sistemlerle kısmi bütünleştiği orta-yolcu kuramlar; saf, üstün, ideal gibi normatif tınılar taşıyan kuramlar ve kültür olgusunu birkaç suni bölümlenme ile inceleyen yarı-nominal kuramlar olarak sınıflandırmaktadır (Sorokin, 1966, s. 157–158).

Sorokin'in totaliter kuramlara eleştirileri öncelikle bu kuramların oldukça muğlak olmaları hususundadır. Öyle ki kültürün bütünleşikliği ile ne kast edildiği, bu bütünleşikliğin nedensel mi, anlamsal mı yahut nedensel-anlamsal mı olduğu noktasında bir açıklık da söz konusu değildir. Yine bütünleşiklikten kastlarının duygusal mı, iradî yahut bilişsel bir uyum ve kişiler iç dünyaları ve görünen davranışlarındaki çatışma yokluğu mu olduğu da muğlaktır. Aynı şekilde kişileri yalnızca birer biyolojik organizma, dikkatli ve rasyonel bir hesapçı düşünür mü yahut toplumsal bir varlık mı kabul ettikleri de açık değildir. Öte yandan türlü çatışmaları, uyumsuzlukları ve tutarsızlıkları da görmezden gelmektedirler. Sorokin'e göre kültürel sistemler incelendiğinde birçok kararsız veya çatışan eylem sistemleri ve maddî kültür bileşikleri de gözlemlenebilmektedir. Bu tarz totaliter kuramlar, en az bütün kültürel sistem ve unsurları bir arada olan ama bir ilişkisellik arz etmeyen ayrık öğeler olarak gören atomistik kültür kuramları kadar kusurludur (Sorokin, 1966, s. 161, 167).

Sorokin, aralarında Malinowski, Ruth Benedict, Radcliffe-Brown, Lévy-Strauss, Margaret Mead, Edward Sapir ve Herskovits gibi antropologların da olduğu işlevselci kültür kuramcılarında da çeşitli eleştiriler getirmektedir. Buna göre bu gibi işlevselci kültür kuramcıları tamamıyla bütünleşik kültürel sistemde bir sosyokültürel etmeni, diğer her şeyi belirleyen bir ana etmen olarak kabul etmekte ve işlevsel bir

bütünleşme kuramı geliştirmektedirler. Marksizm gibi ekonomiyi ana belirleyici etmen (altyapı) gören kuramlar yanında ayrıca etnisiteyi, coğrafi şartları, teknolojiyi vs. ana etmen kabul eden çeşitli işlevselci kültür kuramları da mevcuttur (Sorokin, 1966, s. 169). Sorokin bu gibi işlevsel kültür kuramlarının kültür çözümlemelerini, tam da başlaması gereken yerde sonlandırmaları konusunda da eleştirmektedir. Örneğin Malinowski ve Radcliffe-Brown, Trobriand veya Andaman Adaları yerlilerinin meskûn olduğu sınırlı bölgelerde kültürlerinin tam bütünleşik olduğu önermelerinde haklıdırlar. Ancak bütün bu total kültürlerin bütün niteliklerini, unsurlarını ve parçalarını hangi birleştirici bağlarla bir araya getirdiği sorusu cevapsız kalmaktadır. Bu gibi bağların yalnızca bir mekânsal yakınlık mı, dolaylı bir nedensel bağlar mı, somut nedensel karşılıklı bağımlılık mı yoksa anlamlı ve nedensel bağlayıcı bir ilişki mi olduğu açık değildir. Trobriand ve Andaman yerlilerinin kültürlerinin yalnızca bir mekânsal yığın mı, nedensel bir sistem mi yahut anlamlı-nedensel bir sistem mi arz ettiği hayli muğlaktır (Sorokin, 1966, s. 171).

Öte yandan Sorokin, örneğin Radcliffe-Brown'ın "işlev" ile ne kastettiği konusunun da muğlaklığından yakınmaktadır. Şayet burada Radcliffe-Brown'ın işlevden kastı bir nedensellik ilişkisi ise kültür içerisinde herhangi bir uyum veya uyumsuzluktan ve tutarlılık veya tutarsızlıktan bahsetmenin de nedensel ilişkisinin mahiyeti gereği anlamsız olacağı görüşünü öne sürmektedir. Zira sistemin unsurları birbirleriyle nedensel bir bağ ile bağlıysa iki durum söz konusu olacaktır: ya o bunun nedeni ve bu onun sonucudur, ya da değildir. Zira uyum ve tutarlılık, ancak mantıki-anlamsal ilişki söz konusu olduğunda geçerli kıstaslardır. Fakat Radcliffe-Brown'ın bu gibi bir mantıki-anlamsal ilişkiden bahsettiği söylenemez; Radcliffe-Brown'ın işlevsel kuramı daha çok bir nedensel işlevselciliktir (Sorokin, 1966, s. 174).

Totaliter ve atomistik kültür kuramları yanı sıra devasa kültür sistemlerinden hareketle makrososyolojik çözümlemeler yapan Danilevski, Spengler, Toynbee, Kroeber, Northrop, Berdyaev ve Schubart gibi isimler de mevcuttur. Bu devasa kültür sistemlerini Danilevski "kültür-tarih tipleri", Spengler "yüksek kültür", Toynbee "uygarlıklar", Northrop "kültürel sistemler" yahut "dünya kültürleri", Berdyaev "büyük kültürler", Kroeber "yüksek-değer örüntüleri" ve Schubart "kültür prototipleri" olarak isimlendirmektedir. Sorokin'in kavramsal tercihi ise yukarıda da görüldüğü üzere "kültürel sistemler" ve "süpersistemler"dir. Ancak nasıl isimlendirilirse isimlendirilsin bütün bu kuramların çalışma konusu gerçek, somut, nedensel-anlamlı bütünler olmaları ve devlet, ulus ve siyasal, dinî, etnik vb. küçük gruplardan ve başka kültürel yığınlardan ayrılmaları konusunda ortaktırlar. Sorokin'e göre aynı şekilde bir dip akıntı gibi bu uygarlıklar yahut kültürel sistemler sosyokültürel evrendeki küçük grupların ve kültürel sistemlerin yaşamlarını, örgütlenmelerini ve işlevlerini, bireylerin zihniyet ve davranışlarını ve birçok tarihsel olay, eğilim ve süreci tayin etmektedirler (Sorokin, 1966, s. 177).



Sorokin'in düşüncesini şekillendiren sosyokültürel bağlamda da ifade edildiği gibi hayli etkili bir düşünür olan Danilevski'nin etkisi muhtemelen sadece Sorokin'le sınırlı kalmamış fakat Spengler ve Toynbee gibi isimlere de sirayet etmiştir. Danilevski *Rusya ve Avrupa* kitabında asıl amaç olarak “tarihsel kültürel tipleri” çözümlenmeyi değil aslında neden Avrupa'nın Rusya'yı düşman addettiği sorusuna bir tarihsel cevap bulmaktır.

Spengler'in küçük kıyamet addedilen Birinci Dünya Savaşı'nın hemen akabinde 1918'de yayınlanan o çok meşhur *Batının Çöküşü* kitabı, alanı içerisinde en fazla tartışılan metinlerden olma niteliğini Huntington'ın çıkışına rağmen hala muhafaza etmektedir. Genel itibariyle bu eser, Danilevski'ninkinden farklılık arz etse de kavramsal çerçeve açısından hayli benzerdir. Tıpkı Danilevski gibi Spengler de Avrupa'nın Kadim Çağ, Orta Çağ, Modern Dönem gibi ayrımlarını saçma bulmaktadır. Yine tıpkı Danilevski gibi insanlığın tarihini çizgisel değil organizmacı görüşlere yakın bir şekilde döngüsellik içinde görür. Spengler'e göre kültürler organizmalardır ve dünya tarihi denilen de bunların toplu bir biyografisidir. Spengler'e göre her kültürün kendi uygarlığı mevcuttur. Zira zaten uygarlık denilen de bir kültürün en gelişmiş, nihai ve fakat en eğreti halidir. Çünkü uygarlık, aslında o kültürün artık ölmekte olduğuna veya öldüğüne delalet eder (Sorokin, 1966, s. 187–188).

Toynbee'nin uygarlık kuramı ise Sorokin'e göre Danilevski ve Spengler'de örnekleri görülen uygarlık kuramlarının zirvesidir. Sorokin, Toynbee'nin daha somut tarihsel kanıtlara dayanarak ortaya çıkan *A Study of History* çalışmasını, tarihsel ve makrososyolojik bilgi bakımından gerçek bir başyapıt olarak değerlendirmektedir. Ancak Toynbee bu çalışmasının ilk altı cildinde ortaya koyduğu bir takım fikirleri sonraki altı ciltte ve bilhassa on ikinci ve son ciltte düzeltme yoluna gitmiştir. Bu bakımdan Sorokin de ilk altı cilde binaen getirdiği bazı eleştirilerini, diğer ciltler yayınlanıp da kimi hatalar giderildikçe geri aldığı ifade etmiştir.<sup>6</sup>

Sorokin'in Danilevski, Spengler ve Toynbee'ye getirdiği eleştiriler şu şekilde özetlenebilir. Öncelikle bu isimlerin eserlerinde bahsi geçen “uygarlıklar”, sayesinde ve etrafında toplumsal grupların örgütlenip işlev gördüğü merkezî bir kültür anlam-değer-norm yahut çıkara sahip birer toplumsal gruplar olarak kültürel sistemleri pek de temsil ediyor gözükmemektedir. “Uygarlıklar” yahut “yüksek kültürler” denen toplumsal gruplar aynı toplumsal sistemlere ait olmayıp çok farklı türden toplumsal gruplardan müteşekkildir. Burada bir karmaşa söz konusudur. Yine bu uygarlıklarda merkezî bir kültürel sistemde ana bir toplumsal grup, bu uygarlıkların çekirdeği ve hatta varlık nedenini teşkil etmektedirler. Bu ana grubun dışında, bu uygarlıklarda merkezî kültürden başka grup kültürüne sahip bir veya birden fazla

6 Sorokin, *Modern Historical and Social Philosophies* çalışması Dover edisyonuna yazdığı önsözde, kitabın ikinci baskısında daha önceki görüşlerini değiştiren Toynbee'ye getirdiği eleştirilerde değişikliğe gitmek ihtiyacı hissettiğini ifade etmektedir.

yabancı toplumsal grup da bulunmaktadır. Bu yabancı gruplar da bu uygarlık bünyesinde yaşamlarını sürdürmekteyse de onun organik bir parçası değildir. Ayrıca her bir uygarlık –çoğunlukla dolaylı nedensel ilişkiler vasıtasıyla- bu uygarlığın total kültürüne yığınlar şeklinde dahil olan harici gruplarla ve grup kültürleriyle de ilintilidir. Her bir bireyin, küçük yahut büyük grupların total kültürü tüm o milyonlarca anlam-değer-norm-çıkarı, tek bir tutarlı bütün halinde birleştiren tek bir kültürel sistemi de içermemektedir. Tam aksine, kısmen nötr hatta yer yer çatışmacı bir fikirler-değerler-çıkarlar-iştiyaklar-kaideler çoğunluğunu içermektedir. Bütün bu sayılanlar, “uygarlıklar”ın tüm o hayli dağınık kültürel karmaşadan “biçimlendirilip” hiçbir alamet-i farika ekseninde sınıflandırılmadıkları anlamına gelmektedir. Sorokin’e göre bu kuramlar kültürel sistemleri, toplumsal sistemlerle/gruplarla bir tutmakta ve bu ikisini birbirine karıştırmaktadırlar. Farklı toplumsal grupları ve bunların total kültürlerini kah etnik, kah dinî, kah devlet ekseninde, kah bölgesel, kah “çoklu bağla bağlanmış” çeşitli grupları ve hatta kah çeşitli toplumları ve total kültürlerini uygarlık veya yüksek kültür şeklinde tanımlamak, bu toplumsal grupların total kültürlerini anlamlı bir tutarlılık ve tüm parçalarıyla nedensel karşılıklı bağımlılık içinde görmek gibi bir hataya düşmektedir. Bu bakımdan tüm diğer totaliter ve işlevsel kuramcılarla benzer bir kusurla malûdürler. Son olarak Sorokin’e göre şayet bir bireyin (ideolojik, davranışsal ve maddî) total kültürü, tüm o kısmen nötr ve kısmen çatışmacı yığınlarla birlikte hiçbir zaman bütünleşmiş vaziyette olamıyorsa ve bir kural olarak baskın kültürel sistem ise Helenik, Hindu, Asurî, Çin ve Batı denilen toplumsal grupların bir tutarlı nedensel-anlamlı sisteme tamamiyle bütünleşik olduğu da vaki olmayacaktır (Sorokin, 1966, s. 214–217).

Sorokin’e göre Danilevski, Spengler ve Toynbee’nin düştüğü bir diğer hata, uygarlıkların hayat akışlarını tekdüze bir “organik” döngü içinde ele almalarıdır. Buna göre uygarlıklar doğar, gelişir ve ölürlür. Halbuki Sorokin kültürel sistemlerde zihniyet/hakikat sistemleri açısından bir döngüsellik söz konusu olsa da uygarlıkların tamamıyla yok oluşundan bahsetmek doğru olmayacaktır. Yine aynı şekilde bir uygarlığın ne zaman doğduğu, ne zaman geliştiği ve ne zaman öldüğü sorularına alınacak cevaplar da muğlak ve keyfi olacaktır. Ayrıca uygarlıkların yalnızca belli alanlarda yaratıcılık göstermeleri de ampirik delillerle yanlışlanan bir tezdür. Uygarlıklar/toplumsal gruplar, kültürel sistemlerin zihniyetlerinin aldığı hale göre çeşitli alanlarda yaratıcılık sergilemektedirler. Örneğin dinî ve manevî alanlarda yaratıcı güçleri keskin olan Orta Çağ Avrupası, *ideasyonel* kültürden *sensate* kültüre geçtiğinde bu kez ekonomi ve teknolojiye yaratıcılık göstermiştir. Benzer durum diğer toplumsal gruplar/uygarlıklar için de söz konusudur. Yine Sorokin’e göre uygarlıkları kapalı sistemler olarak görmek de yanlıştır. Zira uygarlıklar birbiriyle etkileşim içerisinde akışkan ve açık sistemlerdir. Son olarak Sorokin’e göre neden bazı toplumsal grupların bir uygarlık inşa ettiği ve neden birçok toplumsal grubun böylesi bir inşa gerçekleştirmediği sorusuna da tatminkar bir cevap alabilmek mümkün değildir. Kaldı ki zaten

Spengler böylesi bir soruyu tamamen görmezden gelerek kuramını ortaya koymaktadır. Danilevski'nin siyasal iktidara/güce yaptığı vurgu, siyasal iktidarın/gücün kimi durumlarda sınırlayıcı hatta engelleyici olabileceği durumlar düşünüldüğünde soruya tatminkar bir cevap sunamamaktadır. Aynı şekilde Toynbee'nin ılıman iklim vurgusu da ampirik verilerle örtüşmemektedir (Sorokin, 1966, s. 221–224, s. 236–237).

Sorokin'in Toynbee'ye eleştirileri bununla da sınırlı değildir. “Arnold J. Toynbee's Philosophy of History” başlıklı makalesinde Toynbee'nin *A Study of History* eserini ve tarih felsefesini değerlendiren Sorokin'in Toynbee'ye yönelik bir diğer önemli eleştirisi, Toynbee'nin çalışma alanında daha önce kuramsal ve kavramsal katkı vermiş Tarde, Durkheim, Weber ve Pareto gibi isimleri görmezden gelmesidir. Öyle ki Sorokin, Toynbee'nin uygarlık çözümlemesinin birçok yerinde Tarde'nin “taklit kuramı”nı yeniden keşfettiğini ifade etmektedir (Sorokin, 1940, s. 379). Sorokin ayrıca Toynbee'nin tasnifine göre çoktan ölmüş olması gereken bazı uygarlıkların neden binlerce yıl daha yaşamış olduğuna dair bir açıklamasının olmadığını ve örneğin Batı uygarlığında mekanik-teknolojik eğilimlerin baskın olması gibi bazı uygarlıklarda bir takım eğilimlerin hâkim olduğu tezinin de tarihsel verilere ters düştüğünü belirtmektedir (Sorokin, 1940, s. 384–386). Sorokin, Toynbee'nin yirmi altı uygarlıktan oluşan sınıflandırması ve tarih felsefesi yukarıda sayılan hatalardan arındırılır ve daha iyi ifade edilirse, kendi tarih-toplum anlayışından çok da farklı olmayacağına işaret etmektedir (Sorokin, 1940, s. 387). Sorokin, *A Study of History* isimli devasa eserinin ilk altı cildinde ortaya koyduğu tarihsel değişim düşüncesini daha sonra yayınladığı ciltlerde değiştiren Toynbee'nin bu değişikliklerle beraber, A. Kroeber, F. S. C. Norhtrop, J. Ortega y Gasset, F. R. Cowell ve kendisinin tarihsel değişim felsefesine yakın şeyler ortaya koyduğuna dikkat çekmektedir (Sorokin, 1950, s. iii).

Öte yandan uygarlıkların yalnızca bir döngüye sahip olacağını ve yalnızca bir konuda yaratıcılık göstereceklerini öne süren döngüsel ve organikçi görüşleri eleştiren Sorokin, Hint, Çin ve Mısır gibi toplumsal sistemlerin tarihlerinde, iniş ve çıkışlarla dolu birçok devinimin gözlemlenebileceğine dikkat çekmektedir (Sorokin, 1950, s. 239). Aynı şekilde, On dokuzuncu yüzyıla hâkim doğrusal tarih fikrini ve evrimci/ilerlemeci görüşleri eleştirmekte ve *sensate-ideasyonel-idealist* kültür zihniyetleri arasındaki ritim ve devinimlerden oluşan kendi tarih-toplum felsefesini öne çıkarmaktadır. Toplum felsefelerinin, tıpkı içinde yaşadıkları çağ gibi bunalım çağlarında hayli önem taşıdığına dikkat çeken Sorokin, toplum felsefecilerinin ufak tefek teknik detaylarla ilgilenmek yerine güç sorulara cevap aradıklarını ve geçmiş ile bugün arasındaki süreç ve momentleri anlama çabasına giriştiklerini ifade etmektedir. Sorokin toplum felsefesinin, sosyokültürel evren denen “bilinmez” olguyu daha kapsamlı bir şekilde anlayabilmeyi sağlayan, insanlığı yaşadığı buhrandan çıkarıp tarihin daha yeni, yaratıcı ve daha düzenli bir devrine taşıyan çaba olarak selamlamaktadır (Sorokin, 1950, s. 321–322).

*Modern Historical and Social Philosophies*<sup>7</sup> çalışmasını takdim ederken Sorokin, bunalım dönemlerinin, tarih felsefesi üretimi için velut dönemler olduğuna dikkat çekmekte ve insanların bu dönemlerde olan biteni anlamak adına nereden gelip nereye gidiyoruz sorularına cevaplar aradığını ifade etmektedir. Kendi çağını *sensate* kültürün çözümlenip yerini *ideasyonel* yahut *idealist* kültüre bırakmaya başladığı bir bunalım çağı olarak nitelendiren Sorokin, bu çağda eskatolojik, Mesihçi ve dairevî tarih felsefelerinin ortaya çıktığına dikkat çekmektedir (Sorokin, 1950, s. 8–9). Çalışmada ilk olarak, tarihin estetik yorumunu yapan kuram ve görüşleri inceleyen Sorokin, heykel, resim, mimari gibi çeşitli güzel sanat dallarının tarihsel süreçteki değişim ve dönüşümlerine odaklanan kuramların, bu dönüşümleri ve sıralamalarını nasıl yorumladıklarını ele almaktadır. Paul Ligeti'nin de mimari, plastik ve male-risch [resimsel] sanatlar arasında yahut Waldemar Deonna'nın arkaizm, klasisizm ve dekadans dönemler arasında ayırma gittiğine dikkat çeken Sorokin, bunların kendi *sensate*, *ideasyonel* ve *idealist* zihniyet tanımlamasına benzerliğinin altını çizmektedir (Sorokin, 1950, s. 46–48).

Her ne kadar Danilevski, Spengler ve Toynbee'nin saydığı uygarlıklar sayıca otuzu ve hatta kimi kuramcılarca üç yüzü buluyorsa da daha genel kültürel süpersistemler açısından ele alındığında çoğunun aslında iki tür uygarlıktan bahsettiği görülecektir: Northrop'un estetik ve teorik ayrımı; Howard Becker'in kutsal ve seküler ayrımı; Ortega y Gasset'in klasik ve bunalım ayrımı; dikotomist kuramcılarının maddi ve gayrimaddi ayrımı; kültür ve uygarlık ayrımı, teknolojik ve ideolojik ayrımı; Kroeber'in gerçeklik-kültürü ve değer-kültürü ayrımı; Sorokin'in *ideasyonel*, *idealist* ve *sensate* ayrımı; Schubart'ın uyumlu, kahramanlık, çilekeş ve mesihçi kültürler ayrımı gibi. Aynı şekilde çizgisel bir doğrultu öneren Paleolitik-bakır-bronz-demir-makine uygarlıkları ve avcı-pastoral-tarım-endüstriyel yahut “kırsal-kentsel” gibi ayrımlarda ve hatta Tönnies'in *gemeinschaft-gessellschaft* ayrımında; Durkheim'in mekanik ve organik dayanışma ayrımında; Saint-Simon'un kritik ve organik ayrımında; Comte'un teolojik, metafizik ve pozitif çağlar ayrımında; ve son olarak Vico'nun tanrılar, kahramanlar ve insanlar çağı ayrımında da benzer süpersistemlere dayanan ayrımlara gidildiği öne sürülebilecektir.

Yine de Sorokin'in ele aldığı kültür kuramcıları ile arasındaki bir diğer ortaklığın çizgisel bir akışı reddetmeleri ve tarihsel akışı döngüsel, ritmik yahut daima çeşitlenen bir akışta görmeleridir. Sayılan bütün bu kültür kuramları “aşağı yukarı” benzer safhalar yahut tipler üzerinden kültürel sistemleri ele almaktadırlar. Danilevski, Spengler ve Toynbee'nin gelişme yahut serpilme dedikleri safha, Sorokin'in *ideas-*

7 Sorokin'in, belki de *The Crisis of Our Age* kitabı ile birlikte başka dile en çok çevrilen *Modern Historical and Social Philosophies* çalışması, ilk olarak *Social Philosophies of an Age of Crisis* ismiyle yayımlanmış ve dilimize de bu baskıdan yapılan çeviriyle *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri* ismiyle çevrilmiştir (bk. Sorokin, 1972). Nisan 1950'de, Vanderbilt Üniversitesindeki Cole dersleri kapsamında “Son Dönem Tarih Felsefeleri” konulu bir seminer verdiğini aktaran Sorokin, kitabın, bazı ilavelerle bu konuşmanın metne dökülmüş hâli olduğunu söylemektedir (Sorokin, 1963, s. 293).

yonel kavramsallaştırmasına, Schubart'ın çilekeş-mesihçi tipine, Kroeber'in "dinin tahakküm ettiği" kültüre, Northrop'un estetik baskın kültürüne, Berdyaev'in barbar-dinsel kültürüne, Becker'in kutsal prototipine benzemektedir. Aynı şekilde Danilevski, Spengler, Toynbee ve Koneczny'nin uygarlıkların çöküşü fikri, Sorokin'in *sensate* kültür sistemine, Schubart'ın kahramancılık kültürüne, Northrop'un teorik kültürüne, Berdyaev'in hümanist-seküler kültürüne ve Ortega y Gasset'nin bunalım uygarlığına benzemektedir.

Bütün bu sayılan farklılıklar ve benzerlikler üzerine Sorokin, bu kadar farklı felsefi bagajlara sahip, farklı hayat tecrübelerinden geçmiş, bambaşka sosyo-kültürel ortamlarda yetişmiş çok sayıda kuramcının ancak bu kadar uyum içerisinde kültür hakkında söz söyleyebileceğini ve dolayısıyla ortaya çıkan manzaranın çok da şaşırtıcı olmadığını ifade etmektedir. Sonuç olarak tüm bu kuramsal ve kavramsal katkılar kültür ve uygarlık denen devasa alanı, tüm kusurlarına rağmen çok daha iyi anlamamız için bizlere birer bakış ve alet çantası sunan önemli çabalardır (Sorokin, 1966, s. 378–382).

Son olarak Sorokin'in çeşitli kültür kuramlarına getirdiği eleştiriler yanında en önemli entelektüel muarızı Parsons ile olan tartışmasını aktarmak da faydalı olacaktır. Ancak bu kez Parsons'ın Sorokin'e getirdiği eleştirilerin aktarılması yolu tutulacaktır. "Christianity and Modern Industrial Society" başlıklı yazısında Parsons, kendisi ile Sorokin'in çeşitli konulara dair farklı görüş ve bakış açılarını temsil eden uzlaşmaz kişiler olarak nitelenmelerini hatırlatarak, amacının bu farklılıkları daha geniş bir çerçevedeki ortak sorunlar içerisinde sunmak olduğunu ifade etmektedir (Parsons, 1963, s. 33). Amerikan sosyolojisinde hâkim ampirik çalışma iştiağının, Batı kültürünün gelişim eğilimleri ve onun Doğu'nun büyük uygarlıkları karşısındaki konumu gibi büyük sorunları ihmal ettiğinin altını çizen Parsons, bu konuda dinin rolünün ve toplumsal değerlerle olan ilişkisinin merkezî önemde olduğunu belirtmektedir. Bu sorunları sosyolojisinin en önemli çalışma alanlarından birisi olarak belirleyen ve halihazırdaki kuramsal çabaların cevaplarından tatmin olmayan Sorokin'in eserleriyle büyük bir hizmet ifa ettiğini teslim eden Parsons'a göre Sorokin, bu yönüyle tam da Avrupa düşünce geleneğinin bir parçasıdır. Parsons, Sorokin'le karşılaştırıldığında, toplumsal olguların yorumlanmasında genel evrimsel ve karşılaştırmalı bakış açılarının önemine ve bu geniş bakış açısı içerisinde dinin ve değerlerle-normlarla olan ilişkisinin hayati rolüne dair kanıtlarında ortak olduklarını ve fakat ayrıntılara inildikçe farklılıkların belirginleştiğini aktarmaktadır (Parsons, 1963, s. 34). Sorokin'in *sensate*, *ideasyonel* ve *idealist* kültür ayrımlarını ve bunların çözümlemelerine değinen Parsons, Sorokin'in *ideasyonel* ve *idealist* dönemde bilhassa diğerkâmlık üzerinden yaptığı Hıristiyanlık, Hıristiyan Azizler ve iyi komşular çözümlemelerine ve *sensate* kültür döneminde Hıristiyan değerlerin yozlaşıp unutulduğu tespitine kısmen katılsa da genel itibarıyla karşı çıkmaktadır. Parsons'ın gayesi tam aksine Hıristiyan değerlerin nasıl kurumsallaştığı ve topluma nasıl nüfuz ettiği meselesine bir cevap bulmaktır

(Parsons, 1963, s. 34–35). İlk döneminde Hıristiyanlığın, kilise dışında toplumsal ilişkileri örgütleyemediğine dikkat çeken Parsons, Sorokin'in dindarlık derecesini tek-değişken kabul ederek ele aldığı dönemi özellikle züht ve diğerkâmlık ile eşleştirmesinin ve bu dünyaya sarılma ve sorumluluk alma gibi olguların dinden uzaklaşma olarak algılanmasının hatalı olduğunu altını çizmektedir (Parsons, 1963, s. 36–37). Kendisinin dini, insan eyleminin herhangi bir cephesi olarak gördüğünü aktaran Parsons diğer tüm cepheler gibi toplumsal, kültürel ve kişilik gelişimi sürecinde dinin de çifte bir farklılaşmaya tâbî olduğunu belirtmektedir: dinî sistemin bizzat içerisinde yaşanan farklılaşma ve genel eylem sistemi içerisinde dinî unsurların ladinî unsurlardan farklılaşması. Bahsedilen ikinci farklılaşma süreci bağlamında farklılaşma, aynı eylem yapıları içerisinde dinî ve ladinî unsurların birleşiminden çeşitli eylem sahalılarının giderek açıkça ayrılmasına doğru gerçekleşmektedir (Parsons, 1963, s. 37). Farklılaşma süreci içerisinde ilk önce bir bütün olan yapının zamanla birkaç yapıya ayrışabileceğine dikkat çeken Parsons, aynı isme sahip ancak açıkça farklılaşmış, işlevsel önemini yitirmiş ve bunu başka bir parçaya devretmiş yapısal unsurun incelenip, diğer sürekliliklerin gözden kaçırılmasını Sorokin'in çözümlemesinde ana kusur olarak gördüğünü aktarmaktadır (Parsons, 1963, s. 38).

Sorokin'in uygarlık okumasını içinde büyüdüğü ve fikirlerinin şekillendiği sosyokültürel bağlam, kendi kavramsal ve kuramsal çerçevesi ve benzer kültür/uygarlık kuramlarına getirdiği eleştiriler ekseninde değerlendirdikten sonra Sorokin'den geriye bugün neler kaldığı ve Sorokin'in yeni bir uygarlık okumasına nasıl katkı vereceği konusu ile çalışma sonlandırılabilir.

### Sorokin'den Geriye Kalan

Sorokin'e kültür kuramında getirilebilecek en büyük eleştiri, *ideasyonel* ve daha çok da *idealist* kültür sistemi lehine bir tutum sergilemesi ve Batı toplumunun içerisinde bulunduğunu ve bir bunalıma sürüklenen *sensate* kültür sistemine yönelik hasmâne tavrıdır. Çözümlemelerinde bilimdişi, metafizik ve hatta otoriter bir tınıya sahip Sorokin'in istatistikî anlamda naif, ampirik olarak tatmin etmeyen, kavram ve ideal tip geliştirmede teorik anlamda basite kaçan, tarihsel anlamda tutarsız olduğu eleştirileri de getirilebilir (bk. Johnston 1999). Ancak yine de tıpkı Sorokin'in de tüm kusurlarına rağmen diğer kültür kuramcılarının katkılarını son kertede sahiplenmesi gibi bizzat Sorokin'in çeşitli kusurlarla malul kültür kuramı veya uygarlık okuması da belli bir kıymeti haizdir.

Sorokin'in *sensate*, *ideasyonel* ve *idealist* kültür sistemlerinin küçük ve büyük ritimleri ve bu sistemlerin döngüsellğine yaptığı vurgu bir tarafa, her bir dizinin kendine has olduğu tespitine dikkat çeken Erkilet, bu anlamda Sorokin'in tipleştirmelerinin ideografik yanlarını da ortaya koyarak biricik tarihsellikleri de gözünden

kaçırmayan Weber'i andırdığını belirtmektedir (Erkilet, 2007, s. 44). Öte yandan Sorokin'in "bütünleşmiş sosyoloji" anlayışı, haricî etmenlerin de işin içine katılması ve sınırlılık ilkesi ile kısıtlanmış içkin değişim kuramı, daha sonra yapısal-işlevselcilik olarak ünlenecek ana akım Amerikan sosyolojisini de hayli etkileyen bir bakış sunmaktadır.

1937-1963 yılları arasında, Amerikan sosyoloji kamusunun neredeyse unuttuğu Sorokin'e olan ilgi, otobiyografisinin yayımlanmasıyla yeniden uyanmış ve ölümünden sonra da artarak devam etmiştir. Zira dostu ve uzun süreli mesai arkadaşı Carle C. Zimmerman, Türkiye'de araştırmalarda bulunduğu yıllarda Hilmi Ziya Ülken'i daveti ile *Sosyoloji Dergisi*'ne yazdığı makalede Sorokin'i "dünyanın en büyük sosyoloğu" olarak selamlamıştır (Zimmerman, 1967, s. 249–253). Harvard'dan öğrencileri Arthur K. Davis ve Edward A. Tiryakian gibi sosyologlar da ilham verici bir öğretici addettikleri Sorokin'i daima hatırladılar. Sorokin'e son dönem ilginin canlanmasında önemli katkı sahibi Barry V. Johnston, Palmer Talbutt, Vincent Jeffries ve Lawrence T. Nichols gibi birçok sosyal bilimci de önemli Sorokin üzerine kişisel husumet yahut vefa duygularından uzak soğuk kanlı değerlendirmeleriyle Sorokin literatürüne önemli çalışmalar kazandırmışlardır. Yine Harvard'daki ilk lisansüstü öğrencilerinden ve asistanı Robert K. Merton, Sorokin'in hakkını teslim eden bir başka isimdir. Uluslararası alanda ise, Britanyalı tarihçiler Arnold J. Toynbee ve Frank Richard Cowell dâhil olmak üzere pek çok isim Sorokin'e olan hayranlıklarını gizlememişlerdir.

1969 yılında yayımlanan *Theory in American Sociology* kitabında Alvin Boskoff, Sorokin'in Max Weber gibi dünya çapında bir yeteneğe sahip olduğunu, ancak bunu başarılı bir şekilde geliştiremediğini ifade etmişti (Boskoff, 1969). Benzer şekilde Don Martindale de, *Prominent Sociologists Since World War II* kitabında Sorokin'i, daima entelektüel bir savaş arayan mutlu bir savaşçı ve bir "paralı asker" mizacına sahip olmakla eleştirmişti (Martindale, 1975). *Sosyolojik Düşüncenin Ustaları* kitabında Lewis Coser ise, Sorokin'in içinde yaşadığı Rus sosyo-kültürel bağlamını ve etkilerini aktardıktan sonra Birleşik Devletler'e iltica etmenin onu bir "ebedî münzevi" haline getirdiğini ve kendisini Amerikan sosyoloji kamusunda tecride götüren ağır bir bedel ödediğini söylemektedir. Bu tecridin başlıca sebebi şüphesiz Sorokin'in yaşam boyu bir Rus entelektüel olarak kalmasıdır. Bu Rus kimlik, çalışmalarında sık sık Rusya'dan bahsetmesinden ve ölene dek sahip olduğu Rus aksanından daha derinlerde, Rus sosyo-politik ve entelektüel geleneğinin kuram, kavram ve yöntemlerine sirayet eden daimi etkisiydi (Coser, 2011). Öyle ki Nichols'ın bir makalesine başlık olarak da seçtiği şekilde Sorokin, Amerikan toplumuna başarılı entegrasyonuna ve Harvard gibi bir kurumda kurucu bölüm başkanlığına ve hatta ahir ömründe *Amerikan Sosyoloji Derneği* başkanlığına seçilmesine rağmen, bir yaşam boyu Rus entelektüel olarak düşünülmelidir. Nichols, Sorokin'in Rus kimliğini, ansiklopedik çapta mükte-sebatından polemiklerine, Batının çöküşüne dair kehanetlerinden popülerize edilmiş

sosyoloji çalışmalarına, diğerkâm aşktan bütünsel bilgiye ve ahlakçılıktan anarşizme çeşitli niteliklerde görmektedir (Nichols, 2012, s. 375). Öte yandan Rus kimliğine bu derece sadık Sorokin'in Rusya'da hatırlanması içinse Sovyet bloğunun yıkılmasını beklemek gerekecekti. Sovyetlerin yıkılışının ardından geçen yirmi yılda Rusya'da ve memleketi Komi'de bir "Sorokin basübadelmevtinden" bahsedilebilir.<sup>8</sup> Sorokin'e olan ilgi, Sovyetlerin yıkılıp tabiri caizse sosyolojinin özgürlüğüne kavuşmasıyla ve büyük ölçüde Rus toplum düşüncesinin kökenlerine dair yapılan çalışmalarla yeniden canlanmıştır. Dünya çapında en fazla tanınan ve okunan Rus toplum kuramcısı olarak Sorokin, Rus sosyolojisinin kendi meşruiyetini yeniden sağlamak ve dünya sosyoloji kamusundaki yerini almak adına önemli bir isim olarak ön plana çıkmıştır.

Asıl şaşırtıcı olan ise 1969 Ağustos'ta San Francisco'daki *Amerikan Sosyoloji Derneği* yıllık toplantısında, radikal sola yakın *Sosyolojik Kurtuluş Hareketi* tarafından üzerinde "Sorokin Yaşıyor" yazan ("Mills Yaşıyor" yazanlarla beraber) kırmızı rozetlerin satılmasıydı. Halbuki Sorokin gerek entelektüel anlamda gerekse kişisel yaşamında muhafazakar düşünceye çok daha yakın bir isimdi. Örneğin Uzlaner ve Stoeckl'in aktardığı üzere, *World Aflame* (1965) kitabında Billy Graham, Sorokin'in *The American Sex Revolution* kitabına atfen Sorokin'i dejenere Amerikan toplumunun yaşadığı yıkıma dikkat çeken önemli bir gözlemci addetmektedir. Sorokin'in bu kitabı, yine cinsel özgürleşmenin olumsuz etkilerine dikkat çeken *Perversion for Profit* adlı belgesel filme de kaynaklık etmiştir. Daha yakın zamanda ise Güneyli Baptist önder Albert Mohler, Sorokin'in aynı kitaptaki kimi görüşlerini homoseksüel evliliğin meşruiyeti aleyhine sık sık kullanmıştır. Sorokin'in Amerikan sağ kamusunda son popüler takipçisi ise Başkan Trump'ın yardımcısı Mike Pence'tir. Uzlaner ve Stoeckl'in aktardığı üzere Pence, aile taraftarı birçok görüşünü Sorokin'e borçlu olduğunu dile getirmektedir (akt., Uzlaner & Stoeckl, 2017, s. 5–6).

Amerikan sosyoloji kamusunda şiddetli eleştiriler almasına neden olan *Social and Cultural Dynamics* kitabında Sorokin, daha önceki eserlerinde bu kadar fazla öne çıkmayan modernite eleştirisini, dört ciltlik kuramsal, kavramsal ve ampirik bir çalışma ile vurgulamış ancak normal bilim sınırlarından çıkmış bir sapkın ve çalışmaları da "astro-sosyoloji" nitelemeleriyle küçümsenip dışlanmıştı. Oysaki Sorokin'in içinde yetiştiği sosyokültürel bağlam kısmında da aktarıldığı üzere Sorokin'in ta Rusya'da genç bir sosyolog ve politik bir aktivist olarak yaptığı çalışmalarda, daha sonra ulaşacağı bu "sapkın" konunun ilk işaretlerini görmek mümkündür. Sorokin'in Rusya yıllarında ortaya koyduğu çalışmaları, bir dönem sahip olduğu aşırı pozitivist yönelimler paranteze alınırca, çağdaş Batı medeniyeti ve genel itibarıyla de modernite yahut onun kavramsallaştırmasıyla *sensate* kültür karşıtı bir tavra sahiptir. Rus sosyo-politik bağlamına ve modernleşme tecrübelerine cevaben ortaya çıkmış Rus

8 1999 yılında Sorokin'in doğumunun 110. yıldönümünde Komi Cumhuriyeti Özerk Bölgesinin başkenti Siktıvkar'da bir Sorokin heykeli yapılması kararı alınmış ve heykeltraş Andrey Kovalchuk tarafından yapılan bu heykel 22 Ağustos 2014'te Vali Vyacheslav Gaizer ve oğlu Dr. Sergei Sorokin'in katılımıyla açılmıştır.



toplumsal düşünce geleneğinin etkilerini ölene dek muhafaza eden Sorokin, felsefi ve daha çok tarihsel-politik bu karşı tavrı, sosyolojik ve kuramsal bir çerçeveye oturtmuştur. Zaten Sorokin'i hem başta Amerika olmak üzere Batı dünyasında marjinal ve fakat Meksika, Hindistan, Rusya, Japonya ve Türkiye gibi Batı dışı modernlikler için ilginç kılan da bu eleştirel ve kuramsal tavır olmuştur. Çağdaş Batı medeniyeti ve modernitenin yahut *sensate* kültürün önemli anahtar kelimelerinden ilerleme, duyulara dayalı güzellik ve hakikat anlayışı ve etno-santrik bakış açısını temelden eleştiren kuram, kavram ve yöntemiyle Sorokin, bütün bu marjinalliğine rağmen aslında birçok noktada “normal bilim”e de önemli katkılar sağlamıştır.

Sorokin'i ilginç kılan bir diğer unsur, II. Dünya Savaşı sonrasında Amerikan sosyolojisinin ana akım paradigmasını teşkil eden ve dünya sosyoloji kamusunda hâkim konuma gelen “yapısal-işlevselcilik” akımı ile olan ilişkisidir. Aslında Minnesota ve erken Harvard yıllarında bu ana akımın kuramsal temellerine önemli etkisi olan Sorokin, öte yandan aynı akımın önde gelen isimleri tarafından, kendisinin *sensate* kültür olarak kavramsallaştırdığı modernite karşıtı tavrı nedeniyle dışlanmış ve suskunluğa mahkûm edilmiştir. Sorokin'in *opus magnum*'u addedilen *Social and Cultural Dynamics* kitabının ilk üç cildinin yayımlanmasıyla başlayan ve Amerikan sosyolojisinde ağır eleştirilere maruz kalıp marjinalleştirildiği dönem, birçok Sorokin çalışmasında onun sosyolojiden “saptığı” dönem olarak pek de önemsenmemekte ve çoğunlukla yoğun eleştirilere maruz kalmaktadır. Oysaki bu çalışmada da işaret edildiği üzere Sorokin, kültür ve uygarlık konusunu, spekülative ve naif tarih ve toplum felsefelerinin bir konusu olmaktan çıkarmış ve doğrudan sosyolojinin konusu yapan kuramsal ve kavramsal önerilerle bir modernite eleştirisi getirmiştir. Yine uygarlıkların yaşadıkları değişim ve dönüşümü salt ilerlemeci yahut döngüsel bakış açılarıyla ele almayı bu dönüşümleri makro düzeyde, birbirini takip eden kısa ve uzun aralıklı döngülerle açıklamış ve bugün için de çeşitli alternatif uygarlık okumalarında işe koşulabilecek yöntem ve araçları sağlamıştır.

### Kaynakça/References

- Berger, P. L. & Luckmann, T. (2018). *Gerçekliğin sosyal inşası* (V. S. Öğütte, Çev.). Ankara: Atıf Yayınları.
- Bierstedt, R. (1981). *American sociological theory: A critical history*. New York, NY: Academic Press.
- Bilgiseven, A. K. (1982). *Sosyal ilimler metodolojisi*. İstanbul: Filiz Kitabevi.
- Boskoff, A. (1969). *Theory in American sociology: Major sources and applications*. New York, NY: Thomas y Crowell Company.
- Coser, L. A. (2011). *Sosyolojik düşüncenin ustaları* (H. Hülür, S. Toker & İ. Mazman, Çev.). İstanbul: Deki Yayınları.
- Erkilet, A. (2007). *Toplumsal yapı ve değişme kuramları: Sorokin, Parsons, Dahrendorf, Merton*. Ankara: Hece Yayınları.
- Golosenko, I. (1989). Sociology in Prerevolutionary Russia. In I. S. Kon (Ed.), *A history of classical sociology* (H. C. Creighton, trans., pp. 336–356). Moskva: Progress Publishers.

- Güngör, E. (2006). *Kültür değişmesi ve milliyetçilik*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Johnston, B. V. (1999). Pitirim A. Sorokin on order, change and the reconstruction of society: An integral perspective. *The Comparative Civilizations Review*, 41(41), 25–41.
- Karakaya, M. F. (2017). *Son klasik, ilk modern: Pitirim Aleksandroviç Sorokin ve sosyolojisi*. İstanbul: KOCAV Yayınları.
- Loomis, C. P. (1963). Social change and social systems. In E. A. Tiryakian (Eds.), *Sociological theory, values, and socio-cultural change: Essays in honor of Pitirim A. Sorokin* (pp. 185–215). New York, NY: The Free Press of Glencoe.
- Mangone, E. (2018). *Social and cultural dynamics: Revisiting the work of Pitirim A. Sorokin*. Retrieved from <https://link.springer.com/book/10.1007%2F978-3-319-68309-6>
- Martindale, D. (1975). *Prominent sociologists since World War II*. Ohio: Charles E. Merrill Publishing Company.
- Nichols, L. T. (2012). Sorokin as Lifelong Russian intellectual the enactment of an historically rooted sensibility. *The American Sociologist*, 43, 374–405.
- Parsons, T. (1963). Christianity and modern industrial society. In E. A. Tiryakian (Ed.), *Sociological theory, values, and socio-cultural change: Essays in honor of Pitirim A. Sorokin* (pp. 33–70.) New York, NY: The Free Press of Glencoe.
- Parsons, T. (1991). *The social system*. London, UK: Routledge.
- Sorokin, P. A. (1937). *Social and cultural dynamics* (Vol. I-II-III). New Jersey, NJ: Bedminster Press.
- Sorokin, P. A. (1940). Arnold J. Toynbee's philosophy of history. *Journal of Modern History*, 12(3), 374–387.
- Sorokin, P. A. (1941a). *Social and cultural dynamics* (Vol. IV). New Jersey, NJ: Bedminster Press.
- Sorokin, P. A. (1941b). *The crisis of our age: The social and cultural outlook*. New York, NY: E. P. Dutton & Co.
- Sorokin, P. A. (1943). *Sociocultural causality, space, time: A study of referential principles of sociology and social science*. New York, NY: Russell.
- Sorokin, P. A. (1947). *Society, culture, and personality; Their structure and dynamics: A system of general sociology*. New York, NY: Cooper.
- Sorokin, P. A. (1950). *Modern historical and social philosophies*. New York, NY: Dover.
- Sorokin, P. A. (1956). *The American sex revolution*. Boston, MA: Sargent.
- Sorokin, P. A. (1963). *A long journey: The autobiography of Pitirim A. Sorokin*. New Haven: College and University Press.
- Sorokin, P. A. (1966). *Sociological theories of today*. New York, NY: Harper.
- Sorokin, P. A. (1972). *Bir bunalım çağında toplum felsefeleri* (M. Tunçay, Çev.). Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Uzlaner, D., & Stoeckl, K. (2018). The legacy of Pitirim Sorokin in the transnational alliances of moral conservatives. *Journal of Classical Sociology*, 18(2), 133–153.
- Walicki, A. (2009). *Rus düşünce tarihi* (A. Şenel, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Zimmerman, C. C. (1967). In memoriam: Pitirim Alexandrovich Sorokin. *Sosyoloji Dergisi*, 2(21-22), 249–253.

ARAŞTIRMA MAKALESİ

## Kaideden İstisnaya: Gelişmecilik ve Kültürelciliğin Ötesinde Tarihsel Sosyolojinin İmkânları

Enes Kabakcı\*

### Öz

“İlerleme” düşüncesinin yirminci yüzyıl ortalarındaki izdüşümlerinden olan “siyasal gelişme” paradigması, İkinci Dünya Savaşı akabinde, karşılaştırmalı siyaset biliminde işgal ettiği merkezi yeri, önce işlevselci bir perspektifin hâkim olduğu nicel araştırmalara, ardından da antropolojiden beslenen kültürelci yaklaşımlara bırakmıştır. Bu makale, tıpkı toplumsal gibi siyasal değişimin de tekbiçimli ve ereksel olduğunu savlayan evrenselci “siyasal gelişme” kuramlarından, geleneğe aşırı vurgu yaparak siyasal değişim süreçlerini tikelleştirmeye yönelik “kültürelci” yaklaşımlara doğru seyreden süreci mercek altına almaktadır. Ayrıca, bu iki yaklaşıma alternatif olarak tarihsel sosyolojinin imkânlarını tartışmaya açmayı hedeflemektedir. Bu eksende; ilk olarak, klasik sosyolojiden ilham alan ve değişimin içsel bir süreç olduğunu iddia ederek toplumlari tekleştiren siyasal gelişmeci perspektif farklı tezahürleriyle incelenecektir. Ardından, sosyal bilimlerde antropolojinin giderek ön plana çıkmasıyla önem kazanan kültür kavramının toplumsal değişime dair çözümlere dâhil edilmesine koşut olarak ortaya çıkan, toplumların ve değişim süreçlerinin benzersizliğine vurgu yapan kültürelci yaklaşımlar değerlendirilecektir. Son olarak, bu iki kutba mesafeli duran, sosyal bilimsel bilginin interdisipliner yeni bir organizasyonunu ifade eden tarihsel sosyolojinin, toplumsal ve siyasal değişimi konu alan incelemelere sağlayacağı katkılar üzerinde durulacaktır.

### Anahtar Kelimeler

Toplumsal ve siyasal değişim • İlerleme • Siyasal gelişme • Modernleşme • Kültürelcilik • Karşılaştırmalı siyaset bilimi • Antropoloji • Tarihsel sosyoloji

### From the Rule to the Exception: Beyond Developmentalism and Culturalism to the Capabilities of Historical Sociology

#### Abstract

The paradigm of political development, based the projections of the mid-20th century's idea of progress, left the central position it had occupied in comparative political science after World War II, first in quantitative research where the functionalist perspective was dominant, then in the culturalist approaches that were also nourished from anthropology. Drawing on theories of universalist political development, which purport social change to be uniform and teleological just like social change, this article places the processes that directly contemplate the culturalist approaches that lean toward particularizing the processes of social change by placing extreme emphasis on tradition under the microscope. In addition, it aims to open these two approaches to debate the possibilities of historical sociology as an alternative. In line with this, the political developmental perspective, which unifies communities, will be examined through different manifestations by first claiming the field of inspiration and change to be an intrinsic process from classical sociology. Afterward, emerging culturalist approaches will be evaluated in parallel with inclusion of the concept of culture in analyses on social change, which in the social sciences has increasingly gained importance in the foreground of anthropology. Last to be emphasized will be the contributions of historical sociology, which stands out over these two poles and expresses a new interdisciplinary organization of social scientific knowledge in studies on the subject area of social and political change.

#### Keywords

Social and political change • Progress • Political development • Modernization • Culturalism • Comparative politics • Anthropology • Historical sociology

\* Enes Kabakcı (Doç. Dr.), İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Laleli, Fatih 34134 İstanbul.  
Eposta: ekabakci@istanbul.edu.tr

**Atf:** Kabakcı, E. (2018). Kaideden istisnaya: Gelişmecilik ve kültürelciliğin ötesinde tarihsel sosyolojinin imkânları. *Istanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 38, 403-440. <https://doi.org/10.26650/SJ.2018.38.2.0038>

### *Extended Summary*

Progress, a major concept that has shaped the Western tradition of thinking, is a myth whose roots go as far back as Ancient Greek philosophy, the rhetoric reproduced in the Age of Enlightenment, an ideology that flourished in the 19th century, and a still-emerging paradigm under the effect of the social sciences. The concept of progress, by possessing all these qualities gained over the centuries, was also passed down to the next century but with different designations; for example, it appeared in the political sciences as political developmentalism in the years following World War II. The developmentalist theories that came under the domination of political science in the first phase of the Cold War have gradually been revised since the second half of the 1960s and left the place they had occupied in the center of comparative political science to quantitative research, where the functionalist perspective is dominant. In the 1970s, its anthropologically-referenced cultural factor came to the fore in parallel with the issue of political change coming increasingly more to the agenda. Culturalist approaches directed at individualizing/singularizing each society by attributing extreme significance to the role of tradition have gained importance this time, unlike progressive theories setting off from premature generalization, which are prone to homogenization by neglecting diversity.

This study, in conjunction with following the process that proceeds directly from the paradigm of developmentalism to cultural particularism, opens inquiry into the possibilities of historical sociology, which has emerged as a third way of investigating social-political change. Because of this, the approach of developmentalism, which has been dominant in studies on social and political change for a long time, will be examined through its different manifestations in the initial plan. Afterward, the importance the anthropological approach has gained within the social sciences will be discussed, as well as the inclusion of the concept of culture in analyses of social change and the emergence of singularist analyses as an inevitable consequence of this situation. The last section will discuss the opportunities that interdisciplinarity and in particular historical sociology provide in investigations on social and political change in eliminating the excesses of these two poles.

The roots of the idea of progress/development as a *weltanschauung* go as far back as Ancient Greece. Nisbet (1970) showed the genealogy of the idea of development and how this idea has shaped Western thought from Ancient Greek thought onwards by motioning to the concept of physis. The idea of progress, which St. Augustine of Hippo borrowed from Ancient Greek thought and transferred to the West in a religious format, was re-herded into circulation by 18th-century and 19th-century thinkers, this time by secularization. The thoughts of Comte, Marx, and Spencer, founding names in sociology, and Leibnitz and Condorcet, enlightened thinkers, took shape around the idea of progress. Another name in classical sociology, Durkheim, approached the

basic propositions of this paradigm, such as immanence and continuity, with a critical view even while generally adhering to the idea of progress. Durkheim, expressing the transition from classical development to neo-developmentalism, advocated the necessity of abandoning the purely evolutionist perspective dominant in the developmental approaches. He determined the need to focus on the mechanisms of development in this context by moving away from a crude evolutionist perspective in examining social groups and systems.

Developmental approaches on social change had maintained their existence in sociology before the 20th century through neo-developmentalism, which Durkheim represented, and afterwards through functionalism, which developed its own theory of change by borrowing such things as immanence, continuity, and uniformitarianism from the front lines of classic evolutionism and whose main representative was Parsons. Parsons, one of the leading representatives in the functionalist school, touched upon the endogenous and exogenous sources of change, yet generally neglected external dynamics. Parsons, by emphasizing the inherent (immanent) change in social systems, is located within the progressive/developmentalist paradigm.

Developmentalism is not just a paradigm that has been supported through a series of theories and field research. It is an ideological representation of society as well as social change; in short, a *weltanschauung*. Within this scientific-ideological framework, and in accordance with the theories of political development put forth after World War II, every society must evolve toward the mature model, which the West represents through the aspect of passing through similar stages. The basic aim that has been pursued in studies performed in the postwar period using the perspective of developmentalism has not been to reveal the historical depth that the change has released but to comprehend the internal mechanisms that provoke the change emerging in groups and in the social system. In these studies, the groups and social system are accepted as having the potential and capacity to develop independent of exogenous conditions. These are assumed to be subject to an endogenous trend and to be attempts at materializing themselves during their life cycles. Thus, its interior dynamics have been emphasized, and these short-term effects have been discussed. Of course, as a result of this approach, the past expresses a process of self-change rather than the interrelated connection of events. The formation/transformation of societies, or the systems and structures that create them, has mainly been evaluated in the context of internal necessity; compelling external elements have not been taken into account. Hirschman and Rostow's studies reflect this point of view par excellence. Lerner and Shils also generally adopted the same approach; however, ethnocentric assessments drew the main attention in their studies.

Developmentalist and functionalist paradigms, which visualize by homogenizing societies and give priority to internal dynamics in understanding social change, as well

as their previously cited hybrid forms, have lost altitude by being exposed to many head-on criticisms since the early 1970s. Claiming a political model's superiority over others and defending a unidirectional and absolute integrity have become nearly impossible. On this point, the discipline of anthropology, which has centered on culture since the beginning of the 20th century and emphasized the uniqueness of cultures and historical experiences, comes to the agenda as an alternative to classical developmentalist theories. In particular, these explanatory models anthropologists and political scientists have developed in close contact with anthropology confront progressivist speculations through a strong empirical emphasis that examines societies by focusing on historical/cultural particularities not diachronically but synchronously, emphasizing the importance of external dynamics and inter-societal interactions and exchanges on the topic of explaining social change. One of the most important names to have attempted to gain a new perspective in analyses on social-political change by coming to terms with these theories is David Apter. Apter opened debate on the basic hypotheses of political developmentalism. On one hand, he jolted the belief in uniform change by demonstrating the plurality of modernization strategies; on the other, he opposed the idea of continuous and uniform self-change by evaluating modernization processes as a composition of the politics that had emerged in connection with the preferences and decisions of actors. In this way, he brought a breath of fresh air to political science by grasping the sociology of action using functionalist sociology.

The facts that political science has increasingly appropriated anthropological methods and that anthropology has begun to appear more interested in the political render more visible the processes of adaptation, the main features of the phenomenon of modernization. Researchers like Geertz, who prioritized cultural analysis, showed modern elements and even Western political technologies could only be integrated into non-Western societies, particularly Islamic societies, after being redefined, reinterpreted, and adapted in accordance with their traditions. Through this process, traditional elements are simultaneously redefined, reinterpreted, and adapted according to the imported modern values and institutions. Geertz is one of the first anthropologists to emphasize the need for approaching theoretical premises with empirical results using a comparative and historical macro-sociological approach.

Anthropology not only shows the importance of external factors in social and political change, but also reconstructs the processes of reinterpretation. The anthropological approach also provides the opportunity for determining the development of differences and how these are restructured by geographical and cultural regions. This approach also extends the field of research to include political culture. However, this contribution needs to be fortified through historical perspective. This need is not just inherent in the change that occurs over time; it is also inherent in culture, which has a dynamic category, and in tradition due to its relevance with the

past. Therefore, taking the time factor into account is inevitable in cultural studies. The individualizing character of culture and the singularist approach of the historical method complement each other. Therefore, studying political culture requires not just an anthropological approach but also a simultaneous historical approach. Moreover, a sociological understanding that includes the historical method even allows for contributing to the possibility of cultural analyses related to sociopolitical changes. The most important contribution of historical sociology to cultural analysis is how this type of analysis lowers possible excesses to a minimum, particularly the risk of falling into essentialism. Historical sociology aims to interpret the different trajectories of social change and in the interim allows for revealing the plural nature of politics in the contemporary period. Thus, it eliminates the (culturalist) theories that attribute an essential value to culture, which inevitably opens the way to particularist approaches.

Thanks to the historical sociological approach, which compels the researcher to take the importance of the past into consideration, modernization as well as social, political, and cultural changes in general cease being abstract and universal objects and become concrete and singular objects. The contributions of an approach trapped within the limits of a particular discipline are extremely limited at grasping the specificity of social change. Beyond the models discussed above, arriving at a new understanding is necessary for understanding the reasons that social and political systems produce different forms of change and how these forms singularize, which also makes an interdisciplinary inquiry essential. Historical sociology as a new organization of knowledge is able to assist in understanding the various manifestations of social and political change that emerge in connection to time and space and in illuminating its different dimensions. It serves to comprehend each phenomenon of change in its own singularity (uniqueness) by only taking into account its connection with other change phenomena using the hybrid method that is positioned between sociology, which attempts to arrive at general ideas, and anthropology and history, which prioritize individual (singularist) analysis.

Historical sociology, which aims to comprehend social phenomena in the context of the variety of formation and transformation modalities mainly over time, shows a new direction to research on social and political change. Taking into account the historical trajectories opens debate on the validity of macro models. The historical sociological approach does not just require inquiry into macro models and the evolutionist-universalist approaches that gave birth to them; at the same time, and more importantly, it requires historicizing reasoning for understanding the present.

Historical sociology, which opened debate on the premises of evolutionist approaches, has shown all sociopolitical systems to not be subject to shaping on the same occurrence *a priori*. Historical sociology makes being able to comprehend each

society's change-related individual experience, and being able to determine their special characteristics in comparison with the general processes that give direction to world history possible by examining change through a fundamentally singularist approach. Social changes likewise need to be addresses as singular phenomena in order to also be able to understand how different societies encounter and deal with new situations in the middle of the processes of change and how they reorganize in accordance with new conditions. This necessity expresses the effort to understand how to consider both internal and external factors, how these two groups of factors interact in the process of change, and how they transform in an original style as a result.



## **Kaideden İstisnaya: Gelişmecilik ve Kültürelciliğin Ötesinde Tarihsel Sosyolojinin İmkânları**

Batı düşünce geleneğini şekillendiren başlıca kavramlardan olan “ilerleme”, kökleri Antik Yunan felsefesine kadar inen bir *mit*, Aydınlanma çağında –yeni-den– üretilen bir *retorik*, on dokuzuncu yüzyılda ise dört başı mamur bir *ideoloji* ve henüz doğmakta olan sosyal bilimleri etkisi altına alan bir *paradigmadır*. “İlerleme” kavramı, asırlar boyunca kazandığı tüm bu nitelikleri haiz olarak fakat farklı adlandırmalarla, sonraki yüzyıla da intikal etmiştir: Örneğin, İkinci Dünya Savaşı’nı müteakip yıllarda siyaset biliminde, “siyasal gelişmecilik” (*political developmentalism*) olarak ortaya çıkmıştır. Soğuk Savaş’ın ilk evresinde siyaset bilimini tahakkümü altına alan “gelişmeci” (*developmentalist*) kuramlar, 1960’ların ikinci yarısından itibaren tedricen revize edilmiş ve özellikle *karşılaştırmalı* siyaset biliminde işgal ettiği merkezî yeri, işlevselci bir bakış açısının hâkim olduğu nicel araştırmalara bırakmıştır. 1970’li yıllarda ise *siyasal değişim* konusunun giderek daha fazla gündeme gelmesine koşut olarak, antropolojik referanslı *kültür* faktörü ön plana çıkmıştır. Prematüre genellemelerden hareket eden, çeşitliliği ihmal ederek değişim süreçlerini tektipleştirmeye eğilimli “gelişmeci” kuramların aksine bu defa gelenekselin rolüne aşırı önem atfederek her bir toplumu benzersizleştirmeye/tekilleştirmeye yönelik “kültürelci” yaklaşımlar ağırlık kazanmıştır.

Bu çalışma, “gelişmecilik” paradigmasından kültürel tikelciliğe doğru seyreden süreci takip etmekle birlikte, toplumsal-siyasal değişimin incelenmesinde üçüncü bir yol olarak ortaya çıkan tarihsel sosyolojinin imkânlarını sorguya açmaktadır. Bunun için ilk planda, toplumsal ve siyasal değişim konulu incelemelere uzun süre hâkim olan gelişmecilik yaklaşımı, farklı tezahürleriyle incelenecektir: 1) dünya tarihinin genel eğiliminin insan kültürüne içsel olduğunu varsayan “evrimci” yaklaşım; 2) belirli sayıda evreyi ideal tipler olarak tasarlayan “tipolojik” yaklaşım; 3) gelişme seviyesini bir dizi göstergeyle ölçmeyi amaçlayan “göstergesel” yaklaşım ve 4) modernleşmeyi Batı’dan ödünç alınan unsurları kıstas olarak tasavvur eden “küresel akültürasyon” yaklaşımı (Geertz, 1968, s. 57–58).<sup>1</sup> Ardından sosyal bilimler içinde antropolojik yaklaşımın önem kazanması, kültür kavramının toplumsal değişim analizlerine dâhil edilmesi ve bu durumun kaçınılmaz sonucu olarak tekilleştirici analizlerin ortaya çıkışı ele alınacaktır. Son bölümde ise bu iki kutbun aşırılıklarını bertaraf etmede, disiplinlerarasılığın ve özellikle tarihsel sosyolojinin toplumsal ve siyasal değişim konulu incelemelere sağlayacağı olanaklar tartışılacaktır.

<sup>1</sup> Geertz, “toplumların eskiden oldukları biçimden şimdi göründükleri şekle dönüşümlerinin sistemli olarak değerlendirilmesi”nde “*evolutionary*”, “*typological*”, “*indexical*” ve “*world-acculturative*” olarak adlandırdığı dört stratejiden birinin izlendiğini, ancak kendisinin bunlardan hiçbirini “umut verici” bulmadığını belirtir. Bu “stratejileri izleyen” araştırmalar, aşağıda örneklendirilecektir.

## Gelişmeci Paradigma

### Bir *Weltanschauung* Olarak “İlerleme” / “Gelişme”

Sosyal bilimlerin neşvünema bulduğu on dokuzuncu yüzyıl Batı düşüncesine damgasını vuran kavramların başında gelen “ilerleme”, aynı zamanda modernitenin temel söylemlerinden biridir. Ancak, Aydınlanma ve sonrası dönem düşünürlerinin eserlerinde laymotif olarak tezahür eden bu kavramın soy kütüğü, modern zamanlardan çok önceye dayanır. İlerleme paradigmasının, Batı düşünce geleneğindeki kurucu rolünü ve fikrî köklerini tespit etmek için Antikite’ye kadar inmek gerekir. Nisbet, *Social Change and History* adlı eserinde “gelişme” (*deveelopment*) fikrinin soy kütüğünü ve epistemolojik boyutlarını ortaya koymakta ve bu düşüncenin eski Yunan düşüncesinden beri Batı düşüncesini nasıl şekillendirdiğini, *physis* kavramından hareketle göstermektedir (Nisbet, 1969). Sözlük anlamı “büyüme, gelişme” olan *physis*, eski Yunancada hem fizik-biyolojik hem de kültürel-toplumsal bağlamda kullanılır. Bir bitkinin veya hayvanın “büyümesi”, akrabalık ilişkilerinin veya bir kentin (*polis*) “gelişmesi”, aynı sözcükle (*physis*) ifade edilir<sup>2</sup>.

Eski Yunan düşüncesinde *physis* kavramının sahip olduğu merkezî önem, beraberinde her türlü araştırma nesnesinin *gelişim* sürecini inceleme iştiağını doğurur. Yunan bilim geleneğine göre, ister herhangi bir bitki veya hayvan türü, ister sosyal veya siyasal bir kurum (aile, devlet vb.) olsun, öncelikle incelenen şeyin kökenleri ve ortaya çıkış şartlarına bakılması gerekir. İncelemenin bu ilk aşamasından sonra ise söz konusu şeyin doğuşundan nihai haline gelene kadar geçirdiği değişim süreci, birbirini takip eden evreler hâlinde ortaya konulmalıdır. *Physis* kavramı, değişim doğal/zorunlu olarak belirli bir sonuca yöneldiğini, belirli bir amaca matuf olduğunu da ima eder. Her şeyin gelişimini yani *physis*’ini kavrama gayreti, her şeyin amacını (*telos*) keşfetme ihtiyacıyla eşgüdümlüdür. Özetle, her gelişmenin zorunlu olarak belirli bir sonuca yöneldiğini, bir amaca yöneldiğini savunan eski Yunan ve onu tevarüs eden modern Batı düşüncesi, teleolojik bir karaktere sahiptir.

Gelişmeci yaklaşımın köken ve ilkelerini tespit etme bakımından temsil kabiliyetini haiz metinlerden biri Aristoteles’in *Politika*’sıdır. Eserinin daha başında bir şeyi en doğru anlayabilmenin yolunun onun orijinine –ya da en ilkel hâline– bakmak olduğunu yazan Aristoteles, sosyal-siyasal gelişmeyi/ilerlemeyi *doğal* bir zorunluluk içinde birbirini takip eden üç aşamayı işaret ederek inceler (Aristote, 1962, s. 24–28; Aristote, 1968, s. 13–14): aile, köy (cemaat) ve site. Bu silsilede site (*polis* ya da devlet) bizatihi bitişi temsil eder; yani devlet, değişimin ereğidir:

Her site; tıpkı [kendisinden önce gelen] topluluklar [köyler] gibi tabiidir ve bunların ereğidir. Zira, bir şeyin doğası onun ereğidir. Bir şeyin gelişimi (*physis*) tamamlandığında biz buna o şeyin doğası diyoruz; örneğin bir insanın, bir atın, bir ailenin... (Aristote, 1968, s. 14).<sup>3</sup>

2 Bu sözcük, Romalılar tarafından *natura* (tabiat) kelimesiyle karşılanacak, böylece *physis* kavramının anlamı fizik-biyolojik alanla sınırlanacaktır. Nisbet’e göre, modern zamanlarda ortaya çıkan “doğa bilimleri” – “sosyal bilimler” düalizminin temelinde, Romalıların bu indirgemeci tercümesi yatar (Nisbet, 1969, s. 21–22; Nisbet, 1970, s. 175).

3 Aristoteles’e göre bir şeyin ereği, onun en gelişmiş (mükemmel) hâlidir; kendi kendine yetme (otarsi) de olabilecek en iyi ekrtır.

Gelişme (ilerleme) fikri, Aziz Augustinus gibi Hristiyan filozoflar tarafından da benimsenerek yeni bin yıla (Orta Çağ) aktarılır. Kuzey Afrikalı filozof, 427 tarihli *Tanrı Kenti* (*De Civitate Dei*) adlı eserinde Hristiyanlığı Antikite'den devraldığı miras uyarınca yeniden yorumlar ve bir tarih teolojisi geliştirir. Romalı düşünürüne göre her şeyin yaratıcısı ve kadir-i mutlak Tanrı, dilerse hayata her an müdahale edebilir. İnsanlığın geçmişi, şimdiki durumu ve geleceği, aslında en başta gizil bir güç olarak yaratılmış şeylerin gerçekleşmesi sürecinden ibarettir. Augustinus'a göre Tanrı, her şeyi bir kuvvet olarak yaratmıştır; bu gizil yaratılışın gerçekleşmesi için gerekli olan tek şey zamandır. Eski Yunan düşüncesinden mülhem bu düşünce, Augustinus vasıtasıyla Batı tarih felsefesine sirayet eder (Jaspers, 1967, s. 257–264, 294–299; Nisbet, 1969, s. 63–103; Nisbet, 1970, s. 172).

Augustinus'un Eski Yunan düşüncesinden ödünç alıp dinî bir formatla Batı'ya aktardığı "ilerleme" fikri, on sekiz ve on dokuzuncu yüzyıl düşünürleri tarafından bu kez sekülerleştirilerek yeniden tedavüle sürülür. Onlara göre de değişim, dışsal herhangi bir etkene muhtaç olmaksızın içsel dinamikler aracılığıyla gerçekleşir<sup>4</sup>. Bunlar arasında öncelikle, değişimin içsellığı ve sürekliliği fikriyle, kendinden sonraki ilerlemeci düşünürleri derinden etkileyecek Leibniz'i zikretmek gerekir. Alman filozof, 1714'te felsefesinin genel çerçevesini ortaya koymak üzere Fransızca telif ettiği *Monadologie* adlı eserinde şöyle yazar:

(...) yaratılmış olan her varlık ve dolayısıyla bizzat kendisi de yaratılmış olan monad<sup>5</sup> değişime konudur ve hatta değişim bunların her birinin içinde süreklilik arz eder. Buradan hareketle şunu söyleyebiliriz: Monadların *tabii* değişimleri bir *içsel* ilkeden ileri gelir zira dışsal bir neden [bunların] içine tesir edemez (Leibnitz, 1930, s. 146, vurgular bize ait).

Comte başta olmak üzere, Condorcet'den Marx'a tüm ilerlemeciler, ilerlemenin kanunu keşfetmesinden dolayı Leibniz'i selamlarlar. "Her basit maddenin mevcut hâli doğal olarak bir önceki hâlinin devamı olduğu gibi, şimdi de geleceğe gebedir" (Leibnitz, 1930, s. 153) diyen Leibniz, on dokuzuncu yüzyıl bilim felsefesinin temellerini atar; özellikle "ışık saçan bu aksiyomu" benimseyerek "dinamik" sosyolojiyi kuran ve "üç hâl kanunu" kuramını geliştiren Comte'a ilham verir. Comte, Leibniz'in etkisi altında, değişimin her toplumun özünde bulunan derunî (*intrinsèque*) güç sayesinde gerçekleştiğini ileri sürer. Ona göre, toplumsal değişimi kaçınılmaz kılan *içsel* (doğal) bir güç olduğu için fizik âlemde olduğu gibi toplumsal dünyada da tesadüflere yer yoktur. "Üç hâl kanunu"na tabi olması hasebiyle toplumsal değişim, yönü ve mahiyeti itibarıyla öngörülebilir. "Gelişme" veya "ilerleme"; beşerî tekemmül (olgunlaşma)<sup>6</sup> veya –kendi terminolojisiyle ifade etmek gerekirse– "pozitif/bi-

4 On dokuzuncu yüzyılın evrimci düşünürleri, toplumsal değişimde dışsal faktörlerin tesirini görecelileştirerek tali görmekle birlikte kabul ederler: Dışsal etki(ler) değişimi yavaşlatabilir, hızlandırabilir veya ifsat edebilir ancak son tahlilde değişimin esas saiki olamaz.

5 Leibniz'in dağarcığında *monade*, eylemlerin(in) ilke ve kaynağını bünyesinde ihtiva eden, şeylerin bölünemez/indirgenemez, ilk/temel ögesini ifade eder; kısaca töz-özne veya basit töz anlamına gelir.

6 Comte, tekemmül/olgunlaşma kelimesi yerine "hiçbir ahlaki değerlendirme içermeksizin, inkâr edilemez genel bir olguyu karşılayan yalın bir bilimsel ifade olan *gelişme*"nin kullanılabilceğini belirtir. Comte'un entelektüel dağarcığında "tekemmül" (*perfectionnement*) ve "gelişme" (*développement*) kavramları eşanlamlıdır (Comte, 1975, s. 124 vd.).

limsel hâl'e ulaşmak için gereklidir. Comte'a göre her sosyal sistem *doğal* olarak değişir ve belirli bir *istikamet* doğrultusunda *normal* ve *sürekli* biçimde gelişir. "Üç hâl kanunu"nın vazettiği dinsel evreden metafiziğe, oradan da nihâi olarak "bilimsel/pozitif" evreye geçiş, doğal bir sürekliliğin gereğidir. Comte, *Pozitif Felsefe Dersleri*'nin kırk sekizincisinde; "şimdi geleceğe gebedir" önermesinden hareketle, bilimin amacının sürekliliği düzenleyen ve insanlığın gelişiminin temel gidişatını belirleyen değişmez kanunları keşfetmek olduğunu yazar (Comte, 1975, s. 123).

Marx ise insanlığın ilkel komünizmden komünizme doğru evriminden söz ederken önceki evrelerde olduğu gibi kapitalizmde de değişime yol açan yani bir sonraki evreye sıçratan muharrik bir kuvvet görür. Düşünüre göre kapitalizmin tabii kanunlara bağlı olarak ürettiği toplumsal çelişki ve karşıtlıklar komünizme giden yolu açacaktır. Nisbet'e göre gelişme/ilerlemenin "sürekliliği ilkesinin havarisi" Marx'tır. Alman düşünür, toplumun hareketinin *doğal* yasalarını tayin eder, *normal* gelişiminin ardışık safhalarını tanımlar, çeşitli sosyal formasyonların ardışıklığında *sürekliliği* sağlayan –devrimin de tabii olduğu– içsel gerekliliğe vurgu yapar. Sosyolojik analizlerinin merkezinde devrim fikri olsa da Marx'a göre toplumların sosyalizmle sonuçlanacak değişimi süreklilik içinde gerçekleşecektir. 1867'de *Kapital*'in ilk baskısına yazdığı önsözde şöyle yazar: "Endüstriyel olarak en gelişmiş ülke, sanayileşme ölçeğinde kendisini takip edenlere sadece kendi geleceklerinin resmini göstermektedir" (Marx, 1969, s. 36). Marx'ın devrim kuramı da bir kırılmadan ziyade, toplumsal gelişmenin *sürekliliği* bağlamında gelişmenin *doğal* neticesidir:

Bir toplum, *hareketini yöneten doğal yasanın* yolunu keşfetmeyi başarsa bile –ki bu işin nihâi amacı modern toplumun hareketinin ekonomik yasasını meydana çıkarmaktır– doğal gelişmesinin safhalarını ne bir adımla atlayabilir ne de bazı kararlarla bunları yürürlükten kaldıracaktır; ancak gebelik süresini kısaltabilir ve doğum sancılarını hafifletebilir (Marx, 1969, s. 37, vurgular yazara ait).

Toplumsal değişimle ilgili evrensel (zaman ve mekân ötesi) bir kanunun varlığına inanç, Spencer'in düşüncelerine de yön verir: İngiliz düşünür değişimin (ilerleme) topluma içsel ve kaçınılmaz olduğuna inanır; evrimi biyolojik olduğu kadar toplumsal bir yazgı telakki eder (Spencer, 1894, XIV. bölüm). Gelişme kuramlarının ortak paydalarından olan "gereklilik" ilkesine vurgu yaparak ilerlemenin bir tesadüf olmaktan öte "hayırlı" bir gereklilik olduğunun altını çizer: Değişim, sadece içsel ve –dolayısıyla– kaçınılmaz değil aynı zamanda insanlığın tekâmül ve selameti için gereklidir.

Toplumsal gelişmenin sürekliliği önermesini derinlemesine ilk tartışanlardan biri, klasik gelişmecilikten yeni-gelişmeciliğe (*neo-developmentalism*) geçişin de ifadesi olan Durkheim'dır. Fransız sosyolog, geneli itibarıyla ilerleme düşüncesine bağlı kalsa da bu paradigmanın içkinlik ve süreklilik gibi temel önermelerini titiz bir kritiğe tabi tutmaktan geri durmaz, gelişmeci yaklaşım(lar)a hâkim olan saf evrimci bakış açısının terk edilmesi gerekliliğini savunur. Bu çerçevede, toplumsal grup ve

sistemlerin incelenmesinde ham bir evrimci perspektiften uzaklaşarak “gelişme mekanizmalarına” (işleyişlerine) odaklanılması gerektiğini belirtir. *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*’nda, “toplumsal fenomen, bütün olarak kavrandığında, aslında insanlığın basit bir gelişiminden başka bir şey değildir” diyen –ve bu gelişimin süreklilik içinde ve ardışık safhalar hâlinde gerçekleştiğini belirten– Comte’a atıf (Durkheim, 1983, s. 98) yaptıktan sonra şöyle yazar:

Uygarlığın belirli bir anda erişmiş bulunduğu durumu, onu takip eden durumun belirleyici nedeni olarak tasavvur etmek mümkün değildir. İnsanlığın ardı ardına katettiği aşamalar birbirlerini doğurmamaktadır. Belirli bir dönemde [...] gerçekleşen ilerlemelerin, yeni ilerlemeleri mümkün kıldığı pekâlâ anlaşılabilir; fakat nasıl olur da bunları önceden belirlediği iddia edilebilir? [...] İnsanlığı, elde edilmiş kazanımları sürekli olarak aşmaya sevk eden bir iç eğilimin varlığını kabul etmek gerekir –ki sosyolojinin amacı da bu eğilimin gelişim düzenini keşfetmektir. [...] Nedensel bir ilişki ancak verili iki olgu arasında kurulabilir; oysa gelişimin nedeni olarak kabul edilen eğilim verili değildir; kendisine atfedilen sonuçlara nazaran temel bir önerme olarak ortaya atılmış ve zihinsel olarak inşa edilmiştir. [...] Bir önceki durum bir sonraki durumu meydana getirmez; aralarındaki ilişki sadece kronolojiktir. Bu şartlarda, her türlü bilimsel öngörü imkânsızdır. Şeylerin birbirlerini şu ana kadar ne şekilde takip ettiklerini pekâlâ söyleyebiliriz, bundan sonra hangi düzen içinde takip edeceklerini değil [...]. Genellikle, evrimin geçmişte hangi yönü takip etmişse yine o yönü takip edeceği kabul edilir; fakat bu [kabul] basit bir ön doğruya (*postulat*) dayanır. Söz konusu eğilimin erişeceği sonucu, geçmişte ardı ardına katettiği aşamalara bakarak önceden kestirebilmek için hâlihazırda gerçekleşmiş bulunan olguların bu eğilimin mahiyetini tam olarak ifade ettiğine bizi ikna edecek hiçbir şey yoktur. Üstelik takip ettiği çizgi, neden doğrusal olsun ki? (Durkheim, 1983, s. 116–117).

Gelişmeci teorilerin yukarıda ele alınan iki özelliği (içkinlik ve süreklilik) bağlıdır. İlki yani bir ön doğru olarak “içkinlik”, ikincisini yani toplumsal formasyonların “sürekli gelişimi” fikrini içerir. Değişimin içkinliği ve sürekliliği fikri, toplumsal süreçlerde sıçrama, kırılma/kopma, ani ve sert yön değiştirme gibi durumların –canlı varlıkların yaşam çevrimlerindeki gibi– mümkün olmadığını ima eder. Meşhur “şimdi geleceğe gebedir” temel önermesi (*axiom*) bir sürekliliği teminat altına alır. Comte’a göre toplumsal dinamiğin genel ilkesi de burada yatar: Ardışık toplumsal hâller, önceki hâlin zorunlu ürünü ve sonrakilerin doğurucusudur. *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*’nın 5. Bölümünde bir dizi itiraz getirmiş olmakla birlikte Durkheim da genel itibarıyla gelişmeci kavrayış ve görüşlere katılır. *Année sociologique*’in kurucusu, aşağıdaki pasajda şimdiki anlamak için geçmişin önemini vurgular ve sosyologları tarihe yönelmeye davet eder. Ancak bu kez temel saiki, gelişmeciliğin öncüllerini tartışmak değil, söz konusu paradigmanın ön doğrularını pekiştirmektir:

Bugünkü toplumsal fenomenleri, evrimi yönetmek üzere gerekli ölçüde anlamak için bunları, mevcut tecrübemiz dâhilinde verili oldukları hâlleriyle gözlemlemek yeterli değil midir? [...]. [Hayır,] bu aceleci yöntem yanlısamlara gebedir. Toplumsal gerçeklik, sadece dışarıdan bakılarak ve altyapısını bilinmeden anlaşılmaz. [Şimdi] nasıl olduğunu bilmek için [zaman içinde] nasıl oluştuğunu bilmek yani tarih içinde tedrici olarak meydana geliş biçimini

takip etmek gerekir. Yarının toplumunun ne olacağını, ne olmak zorunda olduğunu az çok isabetli bir şekilde söyleyebilmek için geçmişteki en eski toplumsal formların incelenmiş olması zaruridir. Şimdiyi anlamak için, oradan çıkmak gerekir (Durkheim, 1899, s. V).<sup>7</sup>

İlerleme/gelişme paradigmasının dayandığı bir diğer ön kabul ise tekbiçimciliktir (*uniformitarianism*)<sup>8</sup>. Buna göre değişim, tekbiçimli (*uniform*) güç ve süreçlerin sonucu olarak gerçekleşir. Gelişmeci yaklaşımlara göre değişimin sebepleri zaman ve mekâna göre farklılık göstermez; aynı ve “tekbiçimli”dir. Örneğin Comte’a göre toplumsal hayata hâkim olan olgu, insanın tamamen psşik bir özelliği olan “ilerleme” temayülüdür. İnsanın her geçen gün doğasını daha da geliştirmeye çabalaması bu eğilimin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Yaşam koşullarını iyileştirmek insanın doğuştan gelen, tabii bir arzudur. Gelişme sürecine yol açan, uzun vadede insanlığın ilerlemesini, Comte’un tabiriyle “toplumsal ilerleyiş” (*progression sociale*) sağlayan da işte budur.

Benzer şekilde Marx da insanlığın yürüyüşünü, tekil nedensellik ilkesine bağlı kalarak analiz eder. Fakat ona göre insanlığın yürüyüşüne ivme veren muharrik kuvvet “sınıf mücadelesi”dir. İnsanlığın gelişimi, bu çatışmadan doğan ve toplumsal sınıflar ortadan kalkana dek devam edecek bir harekete geçirici güç sayesinde mümkün olmaktadır. Aşağıdaki meşhur ifade, Marx’ın toplumsal değişime tekbiçimci yaklaşımını açığa vurması bakımından anlamlıdır:

Eğer Alman okur, İngiliz sanayi veya tarım işçilerinin durumuna riyakârca omuz silker ya da iyimser bir biçimde Almanya’da işlerin o kadar da kötü olmadığı düşüncesiyle kendini avutursa, ona açıkça şunu söylemeliyim: *De te fabula narratur*.<sup>9</sup>

## Yirminci Yüzyılın İlk Yarısı: Yeni-Gelişmecilik

Toplumsal değişime dair gelişmeci yaklaşımlar, yirminci yüzyıl boyunca önce Durkheim’in temsil ettiği yeni-gelişmecilik (Nisbet, 1970, s. 193 vd.)<sup>10</sup>, ardından klasik evrimciliğin içkinlik, süreklilik, tekbiçimlilik gibi temel ön doğrularını ödünç alarak kendi değişim kuramını geliştiren ve başlıca temsilcisi Talcott Parsons olan işlevselcilik yoluyla sosyoloji içindeki varlığını devam ettirir. Yeni-gelişmecilik, saf bir evrimci yaklaşımın terkinin ifade eder; “gelişme mekanizmalarının” tetkikini yani toplumsal nedenselliğe odaklanmayı ön plana çıkarır. Ancak bu yeni perspektif, evrimciliğin yukarıda ele alınan has ilkelere (içkinlik ve süreklilik) vazgeçildiği anlamına gelmez.

7 Durkheim, bu satırları kaleme almadan birkaç yıl önce, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*’nda bunları yazmıştır: “[...] karmaşık arz eden herhangi bir toplumsal olgu, bu olgunun tüm gelişimi bütün toplumsal türler boyunca takip edildiği takdirde açıklanabilir. Karşılaştırmalı sosyoloji, sosyolojinin özel bir dalı değil, salt betimsel olmayı bırakıp olguları açıklamaya yönelmesi itibarıyla sosyolojinin bizzat kendisidir” (Durkheim, 1983, s. 117, 137).

8 Aslen jeolojik bir kuram olan üniformitarianizm, yeryüzünde günümüzde gerçekleşen olayların geçmişte de gerçekleştiğini önermektedir. Hatta bu noktadan hareketle şimdinin, geçmişin olduğu kadar geleceğin de anahtarı olduğunu yani bugüne bakarak geçmişin anlaşılabilirliği, geleceğin de öngörülebilirliğini ileri sürmektedir.

9 “Anlatılan senin hikâyendir” (Marx, 1969, s. 36). Marx’ın üniformitarianizmi, aynı sayfada geçen şu ifadesinde de tebarüz eder: “Endüstriyel olarak en gelişmiş ülke, sanayileşme ölçeğinde kendisini takip edenlere sadece kendi geleceklerinin resmini göstermektedir”.

10 Nisbet, “yeni-gelişmecilik” (*neo-developmentalism*) ile aynı anlamda “yeni-evrimcilik” (*neo-evolutionism*) terimini de kullanır (Nisbet, 1969, s. 223–239).

Durkheim, özellikle *Toplumsal İşbölümü* adlı çalışmasında geliştirdiği “mekanik” ve “organik” dayanışma kavramsallaştırmalarıyla teorik olarak yeni-gelişmeci paradigma içinde konumlanır. Comte’un yoğun etkisi altında 1893’te yayımladığı doktora tezinde –üstadınıninkine nazaran daha rafine olmakla birlikte– evrimsel bir yaklaşımı benimser (Durkheim, 1902): Mekanik ve organik dayanışma, toplumun ilkinden diğerine evrildiği iki kutba işaret eder. İki yıl sonra yayımladığı *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*’nda ise toplumsal değişimle ilgili “iç toplumsal ortam”a (*milieu social interne*) öncelikli bir önem atfederek değişimin iç mekanizmalarına dikkat çeker. Durkheim’a göre “her toplumsal sürecin asli kökeni, iç toplumsal ortamın oluşumunda aranmalıdır” (Durkheim, 1983, s. 111).

Toplumu (toplumsal vücut) biyolojik bir organizmaya (biyolojik vücut) indirgeyen mutlak organizmizm (Badie ve Birnbaum, 1982, s. 28) ve klasik evrimciliği aşma çabasına rağmen Durkheim, gelişmeci terimlerle düşünmeye devam eder. Ona göre bir toplumun “gelişimi” bizatihi kendinden gerçekleşmektedir ve bu bağlamda açıklayıcı temel unsur kesinlikle “dış ortam” değildir:

Dış toplumsal ortamın yani mücavir toplumların teşkil ettiği ortamın herhangi bir eyleme sahip olması, ancak hücum ve müdafaa amacına yönelik işlevler üzerinde mümkündür ve daha-sı, etkisini ancak iç toplumsal ortam aracılığıyla hissettirebilir (Durkheim, 1983, s. 115–116).

“İç toplumsal ortam”a vurgu yaparak Durkheim, değişimin “içsellik”ine yani derunî niteliğine atıf yapar. Ona göre “toplumsal ortam” şayet sosyolojik açıklamanın kalkış noktası olarak kabul edilmezse kurtuluşu geçmişte aramaktan başka çare kalmayacaktır (Steiner, 1995, s. 172):

Bu toplumsal ortam anlayışı, kolektif evrimin belirleyici etkeni olarak son derece önemlidir. Zira bu anlayışın kabul edilmemesi halinde, sosyoloji hiçbir nedensellik bağı kuramaz.

[Toplumsal ortam anlayışı kabul edilmezse] tarihsel gelişimin başlıca nedenleri *circumfusa* arasında değil tümüyle geçmişte aranacak (...); toplumsal hayatın güncel olaylarının, toplumun güncel durumundan değil de önceki olaylardan yani tarihsel öncellerden neşet ettiği kabul edilecek ve sosyolojik açıklamalar, şimdiki geçmişe bağlamaktan öteye geçemeyecektir (Durkheim, 1983, s. 116).<sup>11</sup>

Yirminci yüzyılın ortalarında ise yeni-gelişmeci kuramlar Angloamerikan sosyal bilim çevrelerinde işlevselci yaklaşımların içinden gelişir (Almond, 1965, s. 184–189). Durkheim’ın yeni-gelişmeciği gibi Angloamerikan işlevselciliği de değişimin neden ve mekanizmalarının esas itibarıyla toplumsal sisteme içkin olduğunu ileri sürer. İşlevselcilik bağlamında yeniden tecessüm eden gelişmeciliğe özgü toplumsal değişim kuramlarını temsil eden en önemli yazarlardan biri Marion Joseph Levy’dir. Talcott Parsons’un öğrencilerinden olan Levy, yirminci yüzyılda Çin’de geleneksel aile yapısında meydana

<sup>11</sup> Durkheim’in, sosyolojik çözümlemeye tarihsel yöneme biçtiği pay Bellah (1965), Steiner (1995), Déloye (1996), Cuin (1997) ve Kabakcı (2010, 2011) gibi pek çok araştırmacı tarafından sorunsallaştırılmıştır.

gelen değişimi incelerken kökleri asırlar öncesine uzanan bir dizi etkene dikkat çeker. Teknoloji ve kültür alanlarında Batı'nın etkisini teslim eder ve söz konusu tesir göz ardı edilerek Çin'deki değişimin incelenemeyeceğini belirtir ancak Batı (yani *dış*) kaynaklı etkiye bir nedensel üstünlük atfedilmesine karşı çıkar. Özetle, Çin'deki değişimin temel saikının esas olarak geleneksel (yani *iç*) yapıda bulunduğunu ve Batı'nın bu değişimi ancak hızlandırdığı sonucuna ulaşır (Levy, 1949 ve 1953, s. 161–197).

Çin'deki toplumsal –özelde aile kurumundaki– değişimi açıklarken bir dışsal etki olarak Batı'ya zafı bir değer biçen Levy ile toplumsal değişim hakkında başlıca açıklayıcı faktörün dış toplumsal ortam olamayacağı konusunda ısrar eden Durkheim arasındaki paralellik dikkat çekicidir. Her iki yazara göre de dış toplumsal ortamın belirli bir etkisinden söz etmek mümkün olsa bile bu etki kendisini ancak iç toplumsal ortam vasıtasıyla hissettirebilir. Medeniyetlerin karşılaşma süreçlerinde, kültürel unsurların yeni bir toplumsal vasata geçerken maruz kaldıkları dönüşüm dikkate alınmazsa, kültürel alışverişin –ve dolayısıyla toplumsal değişimin– mahiyeti tam olarak anlaşılamayacaktır. Özetle, sosyolojik açıklamada iç nedenselliğin dış nedenselliğe üstünlüğü söz konusudur (Bastide, 1956, s. 78).

İşlevselci okulun önde gelen temsilcilerinden Talcott Parsons da birçok yazısında “değişimin içsel (*endogenous*) ve dışsal (*exogenous*) kaynaklarına” değinir (Parsons, 1961, s. 30–79; 1964, s. 87–89; 1964a, 1966). Parsons, toplumsal değişimin içsel ve/veya dışsal nedenlere bağlı olarak ortaya çıkabileceğini teslim etmekle birlikte modernleşme süreçlerini konu edinen çalışmaların genellikle altını çizdiği dışsal dinamikleri ihmal ederek toplumsal sisteme için –*immanent*– değişime vurgu yapar.

Yeni-gelişmecilik, diğer deyişle yeni-evrimcilik paradigmasına tutunan Parsons, bir sistemi “korumaya” matuf süreçlerle onu “değiştirmeye” yönelik olanlar arasında öz itibarıyla fark bulunmadığını iddia eder. Bu iddiasına koşut olarak, hem düzeni hem de değişimi açıklama yeteneğine sahip bir teorik model inşa etmeye yönelir. Parsons'a göre “teori şayet *iyi bir teori* ise (...) bunun değişimle ilgili sorunlara olduğu kadar istikrarlı bir sisteme de uygulanmaması için hiçbir neden yoktur” (Parsons, 1964a, s. 535). Bu önerme, her değişim kuramının değişimden evvelki durumu ve mütehammil unsurları da açıklama kabiliyetini haiz olduğu anlamını içermektedir<sup>12</sup>.

Parsons'ın düşüncesinde önemli olan bir diğer nokta, toplumsal değişimin “doğrusallığı” meselesiyle ilgilidir. Evrimin her toplumun eşit derecede maruz olduğu mutlak bir tekdoğrusal (*unilinear*) süreç takip etmediği konusunda ısrarlı olan Parsons, klasik evrimciliğe en fazla yöneltilecek eleştirilerden biri olan tekçiliğe (*monism*) karşı mesafeli durmaya gayret eder. Bazı toplumların daha ileri bir aşamaya geçmeksizin varlıklarını sürdürebileceklerini kabul eder. Ayrıca İsrail ve Antik Yunan örneklerinden hareketle bir toplumun ortadan kalkmasının, insanlığın evriminin sonraki safha-

12 Parsons, söz konusu önermeyle ayrıca –gelişmeci paradigmanın patolojik olarak tasavvur ettiği– toplumsal durgunluk ve mukavemet ihtimaline atıf yaparak, evrimciliğin nirengi noktalarından olan değişimin *normal* olduğu düşüncesini dolaylı olarak tartışmaya açmış olur.



larına kültürel olarak bir “katkıda” bulunamayacağı anlamına gelmediğini ileri sürer (Parsons, 1966, s. 21, 95–108). Klasik evrimciliğin tekdoğrusal değişim tasavvuruna karşı yeni-evrimciliğe intisap ederek çokdoğrusallık (*multilinearity*) anlayışını savunur. Ancak son tahlilde, toplumların evrimini üç döneme ayırarak (ilkel, orta ve modern dönem) evrim düşüncesinin doğrusallık önermesine özü itibarıyla sadık kalmaya devam eder. Özetle, ihtiyatlı bir kuramsal çerçeve ortaya koyma gayretine rağmen Parsons, sosyolojisini gelişmeciliğin temel ilkeleri üzerine bina etmiştir.

Klasik –*tekdoğrusal*– evrim ve ilerleme düşüncesi, yirminci yüzyıl başlarında toplumsal değişime dair üniter bir teori dayatır. Temel iddiası, sınıai toplum yapısının “az gelişmiş” olarak nitelenen toplumların zorunlu olarak yönelecekleri bir form olduğudur. Yeni-evrimcilik ise değişimin *çokdoğrusal* olabileceğini ve bu bağlamda her toplumun kendi modernitesini yaratabileceğini teslim eder. Aynı yüzyılın ortalarından itibaren üçüncü dünya ülkeleri üzerine sosyoloji ve siyaset bilimi alanlarında yapılan çalışmalar artık modern topluma giden yolun çoğulluğuna vurgu yapmaktadır. Endonezya’daki siyasal dönüşüme dair bir çalışmada yer alan şu ifadeler bu yeni yaklaşımı özetler niteliktedir: “Her toplum kendine özgü bir moderniteye ulaşmak üzere kendi gelişme yolunu takip eder... Ölçü olarak artık Batı modelini kullanamayız” (akt., Balandier, 1971, s. 80).<sup>13</sup>

### **Gelişmeci “Retorik”: İkinci Dünya Savaşı Sonrası İdeolojik / Etnosantrik İllüzyonlar**

Gelişmecilik; yalnızca bir dizi teori ve saha araştırmasıyla desteklenen bir *paradigma* değil aynı zamanda toplumun –ve toplumsal değişimin– ideolojik bir temsilidir, kısaca bir *Weltanschauung*’dur (Smith, 1985). Bu bilimsel-ideolojik çerçeve içinde, İkinci Dünya Savaşı akabinde ortaya atılan siyasal gelişme kuramlarına göre her toplum benzer etaplardan geçmek suretiyle Batı’nın temsil ettiği, kemale ermiş modele doğru evrilmek durumundadır.

Savaş sonrası dönemde gelişmecilik perspektifiyle yapılan çalışmalarda güdülen temel amaç, değişimin neşet ettiği tarihsel derinliği ortaya koymak değil, gruplarda ve toplumsal sistemde ortaya çıkan değişimi tahrik eden dâhilî mekanizmaları kavramaktır. Bu çalışmalarda, grupların ve toplumsal sistemin –dışsal koşullardan bağımsız olarak– gelişme potansiyel ve kapasitesine sahip olduğu kabul edilir. Bunların, içsel bir eğilime boyun eğdiği ve yaşam döngüleri boyunca kendilerini gerçekleştiremeye çalıştıkları varsayılır. Böylece “içerinin dinamiği” vurgulanır ve bunun kısa vadedeki etkileri ele alınır. Bu yaklaşımın tabii bir neticesi olarak geçmiş, olayların birbirleriyle olan bağlantısından ziyade kendinden bir değişim sürecini ifade eder. Toplumların oluşu/dönüşümü veya bunları meydana getiren sistem ve yapılar esas olarak içsel bir gereklilik bağlamında değerlendirilir; zorlayıcı dışsal unsurlar hesaba katılmaz. Zaman

<sup>13</sup> *Etnolog* Balandier, bu ifadeleri Gerald S. Maryanov’un *Politics in Indonesia. An Interpretation* (1966) başlıklı çalışmasından aktarır.

ve mekândaki işaret noktalarına vurgu yapılmaz; asıl önemli olan bir kurum veya yapının farklı formlarının ortaya çıkış düzenidir (Balandier, 1971, s. 21–22).

Klasik sosyolojinin hazırladığı zemin üzerine oturan bu yaklaşım, 1950’li yılların savaş sonrası ikliminde örgütlenen hatırı sayılır sayıda bilimsel kitap, makale ve toplantılarla siyaset bilimine yoğun bir şekilde sirayet eder (Committee on Comparative Politics, 1971).<sup>14</sup> Son derece ideoloji yüklü bu çalışmalar, modern pratiklerin yayılma ve gelişme süreçlerini sosyoekonomik nicel verilerden hareketle ölçme ve değerlendirmeyi amaçlar. 1950’li yılların başından itibaren –her zaman siyasal gelişmeyle irtibatlandırılan– ekonomik analiz, gelişme fenomenlerinin incelenmesinde öncü bir rol oynar. Bu analizlerde, gelişmeci yaklaşımların ortak özelliği olan genel bir iyimserlik dikkat çeker. Albert O. Hirschman, ekonomik gelişme hakkında 1950’lilerin sonunda literatüre kazandırdığı teorisiyle bu iyimser eğilimin en önemli temsilcilerindendir.

*The Strategy of Economic Development* başlıklı çalışmasında Hirschman, ekonomik gelişme hakkında kendisinininkinden önce yapılan çalışmaları tartışır ve bunları, gelişmekte olan ülkeler için cesaret kırıcı bir kötümserlik taşıdıkları için eleştirir. Söz konusu çalışmaların geldiği aşama itibarıyla bir paradigma değişikliğinin yaşandığını belirterek, tabii kaynaklar ve sermaye gibi nicel unsurlardan hareketle yapılan nesnel değerlendirmelerin yerini, inanç ve değer sistemleri gibi ölçülmesi imkânsız unsurlara dayanarak yapılan öznel değerlendirmelerin aldığını gözlemler (Hirschman, 1959, s. 1). Bazı tutum, inanç ve değer sistemlerinin, diğerlerine göre girişim ruhu ve yaratıcı inisiyatifi çok daha fazla desteklediği yönündeki Weberci yaklaşımları kategorik olarak reddeder (Hirschman, 1959, s. 2). Bölünmeden sonra Pakistan’da, İkinci Dünya Savaşı akabinde Orta Doğu’da ve 1930’lardan itibaren Latin Amerika’da çok kısa sürede endüstriyel bir girişimci sınıfının doğması, Hirschman’a göre az gelişmiş ülkelerin her birinin seferber olmaya hazır girişimci “ihtiyat kuvvetlerine” sahip olduklarını ve bu grupların en az Püritenler kadar azim ve iradeyle hareket ettiklerini gösterir (Hirschman, 1959, s. 3–4).

Savaş sonrası dönemde antropoloji alanında ortaya çıkan yeni eğilimler Amerikalı ekonomiste ciddi bir destek sunar. Hirschman’ın özellikle atıfta bulunduğu Clyde Kluckhohn şöyle yazar:

İki kuşak boyunca antropologlar saplantıyla, halklar arasındaki farklılıkların peşine düştüler ve kuşkusuz ‘kültürün evrensel unsurları’ ve müşterek psikolojik özelliklerin temelinde yer alan – ve farklılıklar kadar gerçek olan– benzerlikleri görmezden geldiler (Kluckhohn, 1953, s. 515).<sup>15</sup>

14 1954-1970 yılları arasında siyasal gelişme bağlamında gerçekleştirilen çalışmaların (yayın, konferans, seminer, vs.) kapsamlı bir listesi, *Social Science Research Council* tarafından 1971’de yayımlanmıştır.

15 Bu tespit, Kluckhohn’un Morgan’la birlikte yaptığı ortak bir çalışmada daha önce dile getirilmişti (Kluckhohn ve Morgan, 1951, s. 120–121). Söz konusu dönemde, antropolojik çalışmalarda “benzerlikleri” ön plana çıkarma eğilimi hakkında ayrıca bk. Murdock (1946, s. 123–140).

Antropolojideki yeni eğilimlerden böylece destek alan Hirschman, iktisadi gelişme için “sonu olmayan bir etkenler, koşullar ve engeller listesi” ortaya koyan çalışmaların, gelişmekte olan ülkelerin “cesaretini kırdığını” belirtir (Hirschman, 1959, s. 1). “Azgelişmiş” ya da “geç kalan” (*latecomers*) ülkelerin iktisadî gecikmelerinin uluslar arasındaki derin farklılıklardan değil yeryüzünün her yerinde mevcut bulunan potansiyel kaynakların harekete geçirilmesindeki zorluktan kaynaklandığını ileri sürer. Özetle, klasik gelişmeciliğin naif iyimserliğine<sup>16</sup> sarılarak ya da kendi tabiriyle “ilerleme retorliğini” (Hirschman, 1991) temellük ederek her toplumun, bünyesinde kendi gelişiminin “tohumlarını” taşıdığını ve ulusların ekonomik gelişmelerinin vatandaşların bu amaçla örgütlenme kararlılığına bağlı olduğunu iddia eder (Hirschman, 1959, s. 8). Böylece Hirschman, gelişmenin şeylerin doğasına mündemiç yani doğal olduğunu ve toplumun hareketinin bu eğilimin kendini ifade etme derecesiyle ölçülebileceğini iddia eden evrimci geleneğe bağlanır.

Hirschman’ın 1950’li yılların sonunda yaptığı bu analizler esas olarak iktisadi alana odaklanır. 1960’lardan itibaren ise gelişmeci yaklaşımların toplumsal ve siyasal alanlara doğru yayıldığı gözlemlenir. Walt W. Rostow’un çalışmaları bu yeni durumun ifadesidir. Aslen iktisat tarihçisi olan, Başkan John F. Kennedy’nin danışman grubu (*brain trust*) içinde yer alan ve sonraki Başkan Lyndon B. Johnson’ın da müşavirlerinden Rostow, beş evreli bir gelişme modeliyle meşhurdur: 1) Geleneksel Toplum (*Traditional Society*), 2) Atılıma Hazırlık (*Preconditions for Take-off*), 3) Atılım (*Take-off*), 4) Olgunluğa Yönelme (*Drive to Maturity*) ve 5) Kitleleşen Tüketim Çağı (*Age of High Mass Consumption*) (Rostow, 1960)<sup>17</sup>. Rostow, saf bir ekonomik analizin ötesine geçerek bu evrelerin her birine belirli bir toplumsal örgütlenme biçimi ve siyasal modelin (seçkinlerin belirleyici rolü, milliyetçilik, demokrasi vs.) tekabül ettiğini ileri sürer. Bu “tipolojik” yaklaşım (ardı ardına gelen evrelerin birer *ideal tip* olarak tanımlanması) değişimi bir evreden sonrakine geçiş olarak tasavvur eder; süreci statik bir dizi tasvir eşliğinde basitleştirerek inceler.

Kitabının girişinde Rostow öncelikle, belirlediği gelişim evrelerinin “keyfi” bir tasavvur olduğunu yani muhtelif analiz modellerinden sadece birini ifade ettiğini belirtir ve kendi modelinin “modern tarihle sınırlı” kaldığını kaydeder. Ayrıca, ortaya koyduğu dönemselleştirmenin, modernleşme süreçlerinin *tekbiçimliliğini* göstermeyi amaçladığını ancak her bir toplumsal deneyimin “tekil” özelliklere sahip olduğu gerçeğinin de teslim edilmesi gerektiğini vurgular (Rostow, 1960, s. 1).

Ne var ki Rostow’un modernleşme tecrübelerinin “tekilliği” konusundaki vurgusu sözde kalır; toplumları gelişim evrelerinden birine yerleştirme kaygısı ön plana çıkar.

16 Modernleşme teorilerine sızan gelişmeci “iyimserlik” hakkında eleştirel bir değerlendirme için bk. Mazrui (1968, s. 69–83).

17 Rostow’un eserinin başlığında yer alan “Komünist Olmayan Bir Manifesto” ifadesi, çalışmanın siyasal-ideolojik yönelim ve maksadını açıkça ortaya koymaktadır. Eser, yayımlandıktan çok kısa bir süre sonra, dönemin politik iklimiyle bağlantılı olarak birçok dile çevrilmiş, Türkiye’de de Erol Güngör tarafından tercüme edilerek 1966’da *İktisadî Gelişiminin Merhaleleri: Komünist Olmayan bir Manifesto* başlığıyla yayımlanmıştır (Ankara: Türkiye Ticaret Odaları Sanayi Odaları ve Ticaret Borsaları Birliği Matbaası). 1970’de, bu kez Milli Eğitim Bakanlığı tarafından neşredilen eserin, 1990’larda yapılan iki baskısı mevcuttur (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 1996 ve 1999).

Böylece Rostow, ekonomik gelişme derecelerine bakarak toplumları tasnif etmeye – gelişmenin beş evresinden birine yerleştirmeye– koyular: Newton-öncesi<sup>18</sup> toplumları (Çin hanedanlıkları, Orta Doğu-Akdeniz havzası medeniyeti, Orta Çağ Avrupası) “geleceksel” olarak niteler. Hatta bazı Newton-sonrası toplumları da insanın “iktisadi fayda gayesiyle çevresini sistematik olarak dönüştürme hususunda kazandığı yeni kabiliyeti” bir müddet kavrayamadıkları için aynı kategoriye dâhil eder (Rostow, 1960, s. 5).

Rostow’a göre “atılıma hazırlığın ön şartları” ilk olarak on yedinci yüzyılın sonlarıyla on sekizinci yüzyılın başlarında Batı Avrupa’da oluşmuştur (Rostow, 1960, s. 6). Ön şartların oluşum dönemini, kısa ve uzun vadede iki şekilde belirler. İlki yani ön şartların kısa vadede oluşumu, sanayileşme arifesinde özel ve/veya kamusal alanda gerçekleşen gelişmelere bağlı olarak ortaya çıkmıştır. İkincisi yani ön şartların uzun vadede oluşumu ise çok daha eskidir; siyaset ve ekonomi alanlarında –zaman zaman inkitaya uğrayan– modernleşme hareketlerini ve bunların maruz kaldığı reaksiyonları da kapsayan daha geniş bir dönemi ifade eder (Rostow, 1971, s. 54). Rostow, belirlediği bu dönemselleştirme kriterleri bağlamında, atılıma hazırlığın ön şartlarının oluşumunu farklı ülkeler örneğinde belli tarihlere bağlar: Örneğin Fransa için atılıma hazırlığın ön şartlarının kısa vadede oluşum dönemini 1789 Devrimi’yle başlatır; söz konusu şartların uzun vadede oluşumu ise 1660’lara yani Kolbertizm’e<sup>19</sup> kadar iner. Bu tarihlerin Türkiye örneğindeki karşılığı ise 1908 (Jön-Türk Devrimi) ve 1789’dur (III. Selim’in tahta çıkışı) (Rostow, 1971, s. 55). Rostow ayrıca “atılıma hazırlığın ön şartlarının” *içsel* bir itici güç ile değil, daha ileri bir seviyede bulunan toplumlardan gelen bir dizi *dışsal* zorlamaya (istilalara) bağlı olarak oluştuğunu kaydeder. Bu istilalar (gerçek veya mecaz anlamıyla), geleneksel toplumları sarsmış hatta parçalanmalarına neden olmuş, eski kültürün temelleri üzerinde yükselen –geleceksel toplumun yerini alacak– modern bir toplumun kurulma sürecini başlatan düşünce ve duyguları harekete geçirmiştir (Rostow, 1960, s. 6).

Rostow’un incelediği üçüncü aşama olan “atılım”<sup>20</sup>, toplumların yaşamlarındaki en önemli dönemeçtir. Bu aşamada toplum, geçmişin engellerini aşmayı ve *mun-tazam gelişimine* mâni dirençlerin üstesinden gelmeyi başarır. O vakte kadar etkisi aritmetik ve kısıtlı olan iktisadi ilerlemenin unsurları, bu safhada etki alanını genişletmiş ve topluma hâkim olmuştur. Rostow, Britanya’nın “atılım” çağına takriben 1783-1802, Fransa’nın 1830-1860, Amerika Birleşik Devletleri’nin 1843-1860, Almanya’nın 1850-1873, Japonya’nın 1878-1900 ve Rusya’nın 1890-1914 yılları arasında girdiğini kaydeder. Türkiye “atılım” safhasına 1937’den itibaren girmiştir; Hindistan ve Çin ise 1952’yi beklemek durumunda kalmışlardır (Rostow, 1960, s. 9, 38).

18 Rostow’a göre Newton, “insanların dış dünyanın idrak edilebilir bazı kanunlara boyun eğdiğine ve üretim amacıyla sistematik olarak düzenlenebileceğine inanmaya başlamalarını” ifade eden önemli bir dönüm noktasını simgeler (Rostow, 1960, s. 4; Rostow, 1971, s. 26–53).

19 XIV. Louis’in maliye bakanı Jean-Baptiste Colbert öncülüğünde yürütülen korumacı-müdahaleci iktisat politikaları.

20 “Atılım” (*take-off*) kavramının ve genel olarak Rostow’un çalışmasının eleştirel bir değerlendirmesi için bk. (Freyssinet, 1966, s. 135–147).

Rostow, “atılım” evresinden “olgunluk” merhalesine geçişin ne kadar zaman alacağı konusunda “dogmatik” bir tutumla kesin bir süre vermenin mümkün olmadığını not etse de yaklaşık bir vade biçmekten de kendisini alıkoyamaz: Genel kural itibarıyla, atılımın başladığı andan olgunluğa ulaşana dek geçecek süre altmış yıldır (Rostow, 1960, s. 9–10).

Rostow’a göre “ilerlemiş” toplumların istilalarına karşı bir tepki olarak ortaya çıkan milliyetçilik, “geleneksel” toplumdan “modern” topluma geçiş sürecinin başlıca muharrir güçlerindedir. İktidar sahiplerinin, geleneksel toplum modeline sırtlarını dönmelerinin nedeni “daha fazla para kazanmak” değil, bu toplum yapısının gelişmiş dış güçlerin aşağılayıcı istilalarına cevap verme kabiliyetinden yoksun olmasıdır (Rostow, 1960, s. 26–27). Birey ve ulusların haysiyetleri, gelişmiş toplumlar tarafından rencide edilmemiş olsaydı, Rostow’a göre geleneksel toplumların modernleşme ritimleri –on dokuz ve yirminci yüzyıllarda tanık olunandan– çok daha yavaş olurdu (Rostow, 1960, s. 28).

Rostow, modernleştirici güçlerin, hızlarını düşürecek bir dirençle karşılaşabileceklerini belirtir. Ancak bu noktada yaşanan asıl çatışmanın, çıkar grupları veya zıt görüşler arasında değil, modernleşmenin vaatleri ile geleneksel yaşamın değer ve kurumlarına bağlılık arasında kalan insanların zihinlerinde ortaya çıktığının da altını çizer. Dolayısıyla, değişimin iç ve dış amilleri hakkındaki değerlendirmelerini “atılım” ve “olgunluğa yönelme” evrelerini kapsayacak şekilde genişletir. Gelişimin bu aşamalarında, değişimin esas itici gücünü içsel faktörlerin teşkil ettiğini vurgular, dış kaynaklı olanların ise tali olduğunu belirtir (Rostow, 1971, s. 98).

Son tahlilde, Rostow’un modernleşme tecrübeleriyle ilgili analizleri aşırı genellemelerle maluldür. Modernleşme tecrübelerinin –kısmen– anlaşılmasını sağlayacak bir dizi açıklama sunmasına rağmen Rostow’un önerdiği kuramsal analiz, Batı-dışı toplumların sosyopolitik değişimlerini tam olarak aydınlatmaktan uzaktır. Rostow, modernleşme fenomenini saf bir ekonomik analizin ötesine geçerek özellikle siyasi bir görüş açısıyla incelemeyi amaçlar. Bu maksatla siyaset biliminin bazı temel konu başlıklarını (milliyetçilik, demokrasi, seçkinler vb.) merkeze alır. Ancak, toplumların siyasi kültür ve tarihlerini analizine yeteri kadar dâhil etmemesi, modernleşme tecrübelerinin farklılıklarını görmesine engel olur. Toplumsal değişimin açıklanmasında içsel faktörlere öncelik atfetmesi ve değişimi tekdoğrusal bir süreç olarak tasavvur etmesi, Rostow’un gelişmeci kuramların genelleyci ve basitleştirici açıklamalarından kurtulmadığının ifadesidir.

Soğuk savaş döneminde, gelişmeci paradigma ekseninde yapılan çalışmaların –ideolojik karakterinin yanı sıra– dikkat çekici bir diğer özelliği *etnosantrik* olmalarıdır. Bu özelliğin çok belirgin bir şekilde görüldüğü çalışmaların başında, Daniel Lerner ve Edward Shils’in eserleri gelir.

Geliştirdiği “modernleşme kuramı”nda Daniel Lerner, toplumların modernleşme düzeylerini toplumsal katılım derecesine göre ölçer. Yazara göre toplumsal katılım, ar-  
dışık dört safhayla özdeşdir: kentleşme, okuryazarlık, medyanın kullanımı ve seçmen  
davranışı (Lerner, 1964, II. Bölüm). Belirlediği bu dört safhadan da anlaşılacağı üzere,  
Lerner’ın kuramsal çerçevesinde toplumsal göstergeler ve bunlara bağlı olarak toplum-  
sal hareketlilik merkezî bir yere sahiptir. Altı Orta Doğu ülkesinin (Türkiye, Lübnan,  
Mısır, Suriye, Ürdün ve İran) modernleşme tecrübelerini ele aldığı eserinde geliştirdiği  
kurama göre, siyasal ve toplumsal gelişmeyi anlayabilmek ancak Batı toplumlarına  
referansla mümkündür. Zira Orta Doğu halklarının modernleşme süreçlerini kavraya-  
bilmek için Batı’da tarihsel olarak nasıl bir deneyimin yaşanmış olduğunu hatırlamak  
gerekir (Lerner, 1964, s. 46). Lerner –kendisine yöneltilecek eleştirileri öngörerek– bu  
düşüncesinin “etnosantrik” olarak değerlendirilemeyeceğini, çünkü Batı’daki modern-  
leşme tecrübesinin temel bazı “evrensel özellikler” arz ettiğini ileri sürer: Batı’da geli-  
miş olan bu “temel model” tarihsel bir gerçekliktir ve Batı-dışı toplumların modernleş-  
me süreçlerinde yeniden zuhur etmektedir (Lerner, 1964, s. 46).

Kitabının ikinci baskısına yazdığı önsözde Lerner, etnosantrizm meselesini yeniden  
ele alır; fakat bu kez kendi kuramını değil, genel olarak Batı’nın etnosantrik olduğuna  
dair eleştirilerle yüzleşir. Lerner’a göre Batı-dışı toplumların modernleşme sürecinde  
karşılaştıkları zorluk ve sıkıntıların nedeni, Batı –etnosantrizmi– değildir. Gelişmekte  
olan ülkelere yönelik Amerikan yardım programına atıf yaparak (Lerner, 1964, s. VIII),  
Orta Doğu ülkelerinin modernleşmesine engel olan ve söz konusu süreçte bazı buna-  
lımlara yol açan şeyin Amerikalıların –veya genel olarak Batılıların– etnosantrizmi ol-  
madığını söyler. Şayet bir etnosantrizmden söz edilecekse, Lerner’a göre bu, Orta Doğu  
halklarının kaynağını antkolonyalizmden alan etnosantrizmidir –ki politik olarak “aşır-  
rı milliyetçilik”, psikolojik düzlemde ise “zenofobi” olarak tezahür eder (Lerner, 1964,  
s. 47). Lerner’a göre Batı, Orta Doğu örneğinde sadece geleneksel toplum yapısını sar-  
san *stimulinin* kaynağı değil, aynı zamanda modern bir toplumun inşası için gerekli bir  
modeldir. Lerner’ın genel hipotezi özetle şudur: Orta Doğu toplumları, Batı’nın vardığı  
noktaya ulaşmaya çabalamaktadırlar;<sup>21</sup> ancak, Batı’nın asırlar alan gelişiminin tarihsel  
evrelerini katetme hususunda pek “sabırlı” değillerdir (Lerner, 1964, s. 47).

Lerner’ın sanayileşme, kentleşme ve okuryazarlık arasında bir korelasyon olduğu  
varsayımı üzerine kurduğu modernleşme teorisinin bazı mantıki kusur, hatta tarih-  
sel hatalarla malul olduğunu da ayrıca belirtmek gerekir. Bu bapta, Orta Doğu’da  
on beş ila on yedinci yüzyıllarda ulaşılan şehirleşme düzeyinin Batı’dakinden çok  
daha ileri olduğu hatırlanmalı, buna rağmen ne sanayileşmeye ne de okuryazarlık  
düzeyinde bir artışa yol açtığı altı çizilmelidir. 18. yüzyılın sonlarına gelindiğinde  
Orta Doğu’da şehirler, korporasyonların eski önemini yitirmesi ve ticaret alanında

21 Lerner’in eserinde kullandığı ifade tam olarak şöyledir: “Amerika ne ise, Orta Doğu’nun olmak istediği de odur” (Lerner, 1964, s. 79).

ortaya çıkan bazı gelişmelere paralel olarak kan kaybetmiştir. On dokuzuncu yüzyıl sonlarında Batı'yla ticaretin canlanması, yirminci yüzyılda ise sanayileşme, idari ve ticari aktivitelerin yükselişiyle birlikte şehirleşmenin yeniden hız ve önem kazandığı gözlemlenmektedir (Polk ve Chambers, 1968'den akt., Karpat, 1973, s. 23).

1950'lerde Lerner'in eserinde somutlaşan etnosantrizm, sonraki on yılın gelişmeci araştırma ve analizlerine de sirayet eder. Böylece Batı, Batı-dışı ülkelerdeki değişimi incelemek/ölçmek için tek kıstas olma özelliğini 1960'lı yıllarda da sürdürür. Bu dönemde etnosantrik-gelişmeci yaklaşımı benimseyen, temsil gücü en yüksek araştırmacılar arasında Edward Shils'ı zikretmek gerekir. Shils, modernleşme hakkındaki çalışmalarında Batı'yı, Batılı değer ve normları referans alarak Batılı olmayı, Batı ile ve Batı'ya göre açıklamaya çabalar.

Modern politik pratikleri, ölçülebilir sosyoekonomik faktörler bağlamında inceleme eğilimi 1950'li yılların ortalarından itibaren giderek önem kazanır; 1960'lı yıllarda ise işlevselci okulun etkisi ve Shils'in çalışmalarıyla zirveye ulaşır. Beşli bir politik sistem tipolojisini (siyasal demokrasi, vesayet demokrasisi, modernleştirici oligarşi, totaliter oligarşi, geleneksel oligarşi) esas alan *Political Development in the New States*, söz konusu yıllarda gelişmeci yaklaşımların aşırı genelleşici, basitleştirici ve "etnosantrik"<sup>22</sup> karakterinin *par excellence* tezahür ettiği başlıca eserler arasında yer alır (Shils, 1968).

Shils'in adı geçen eserinde kilit taşı mesabesinde olan tema, dekolonizasyon sürecinde doğan yeni devletlerde elitlerin belirleyici rolüdür. Yazarın temel hipotezine göre, sömürgecilikten kurtulmuş toplumlarda geleneksel unsurlar tedricen elenecek ve bunların yerine modern olanlar ikame edilecektir. Amerikalı sosyoloğa göre, oluşumlarını henüz tamamlayan bu genç devletlerin elitleri, moderniteyi her şeyden önce –Shils'in "değişime açık, *ancien régime*'e karşı olmak" şeklinde tanımladığı– "dinamizm" ile özdeşleştirirler. Shils, modernleşme sürecindeki ülkelerin elitlerinde gözlemediği bu özdeşleştirme mantığını bir ileri aşamaya taşır: Modernite demokrasiyi içerir, demokrasi ise "eşitlikçi bir rejimi" ifade eder. Modern olmak, "bilimin" kanunlarına göre eğitim almayı gerektirir. "İktisadi gelişme", "ulusal egemenlik" ve "uluslararası planda etkili olmak" modernitenin diğer koşullarıdır. Özetle, Shils'e göre "modern" olmak, Batı'ya bağımlı olmadan "Batılı" olmak anlamına gelir (Shils, 1968, s. 7–11).

Özetle savaş sonrası gelişmeci çalışmaların müşterek ideolojik özü, Shils'in eserlerinde de mevcuttur. Söz konusu yıllardaki uluslararası kontekst, özellikle de dekolonizasyon süreci bağlamında değerlendirildiğinde, "Batı'ya bağımlı olmadan Batılı olmak" formülasyonu Shils'in ideolojik yaklaşımını ele verir: O, "bağımsızlıklarını" yeni elde etmiş toplumlara hedef olarak –kendi dağarcığında modernleşmeyle eşanlamlı olan ve siyasal gelişmenin nihai safhasını ifade eden– "Batılılaşmayı" işaret eder.

<sup>22</sup> Modernleşme kuramları ve "etnosantrik" karakteri itibarıyla gelişmeciliğin eleştirel bir değerlendirmesi için bk. Mazrui (1968, s. 70 vd.) Modernleşme kuram(lar)ı hakkında bir diğer eleştirel değerlendirme için bk. Coşkun (1989, s. 289–304).

## Antropolojik Açılım

### Gelişmeciliği Aşmak

Toplumları tekbiçimlileştirerek tasavvur eden ve toplumsal değişimi anlamada önceliği iç dinamiklere tanıyan gelişmeci ve işlevselci paradigmlar ve bunların yukarıda zikredilen hibrit formları, 1970'lerin başlarından itibaren pek çok cepheden eleştirilere maruz kalarak irtifa kaybeder. Bir siyasal modelin diğerleri üzerinde mutlak üstünlüğünü iddia etmek, tek yönlü bir istikameti savunmak neredeyse imkânsız hale gelir. Bu noktada yirminci yüzyılın başından itibaren “kültür”ü merkeze alan, kültürlerin ve tarihsel tecrübelerin biricikliğine vurgu yapan antropoloji disiplini, klasik gelişmecilik kuramlarının alternatifi olarak gündeme gelir. Özellikle antropologların ve antropolojiyle yakın temasta olan siyaset bilimcilerin geliştirdiği bu açıklama modelleri, toplumları diyakronik değil senkronik olarak, tarihsel/kültürel tikelliklerine vurgu yaparak inceleyen, toplumsal değişimi açıklama konusunda dış dinamiklerin, toplumlar arası etkileşim ve alışverişlerin önemine vurgu yapan güçlü bir ampirik vurguyla gelişmeci spekülasyonların karşısına çıkar.

Bu kuramlarla hesaplaşarak, toplumsal-siyasal değişimle ilgili analizlere yeni bir perspektif kazandırmaya çalışan en önemli isimlerden biri David E. Apter'dir. Amerikalı işlevselci sosyolog ve siyaset bilimci, Altın Sahili (*Gold Coast*)'nde modern devletin kuruluş sürecini incelediği 1955 tarihli ilk çalışmasında, gelişmeci okulun temel ilkelerini benimser görünür.<sup>23</sup> Ancak ilerleyen yıllarda, Batı Afrika, özellikle de Gana ve Uganda'ya olan ilgisini sürdürmekle birlikte yüzünü antropolojiye döner (Apter, 1970). Değişimi tam manasıyla anlamının, antropolojiden geçtiğini savunan Apter, gelişmeci siyaset bilimi tarafından “sıfır noktası” olarak telakki edilerek ilgi gösterilmeyen ya da modernitenin zıttı olarak ele alınan geleneğin –ve dolayısıyla tarihin– siyasal analize dâhil edilmesi gerektiğini ileri sürer<sup>24</sup>. Böylece, siyasal gelişmeciliğin temel hipotezlerini tartışmaya açar. Bir yandan –*The Politics of Modernization* adlı çalışmasında– modernleşme stratejilerinin çoğulluğunu göstererek tekbiçimli değişim inancını sarsar (Apter, 1967); diğer yandan, modernleşme süreçlerini aktörlerin tercih ve kararlarına bağlı olarak ortaya çıkan siyasaların bileşkesi olarak değerlendirerek süreklilik arz eden, tekdüze ve *kendinden* değişim düşüncesine karşı çıkar. Böylece, işlevselci sosyoloji ile eylem sosyolojisini mezcederek siyaset bilimine yeni bir soluk getirir.<sup>25</sup>

23 Apter'in Altın Sahili'nde modern devletin inşa süreciyle ilgili eseri, ilk olarak *The Gold Coast in Transition* başlığıyla yayımlanır (1955). Eski bir Britanya sömürgesi olan Altın Sahili, 1957'de bağımsızlığını kazandıktan sonra Gana adını alacak ve Apter'in eserinin daha sonraki baskıları *Ghana in Transition* başlığıyla yayımlanacaktır (1972).

24 Apter, *Ghana in Transition* adlı eserinin 1958, 1963 ve 1972 baskılarına yazdığı Önsözlerde bu gerekliliğin altını çizer. Apter'in metinlerinden oluşan *Pour l'État, contre l'État* başlıklı derlemeye yazdığı Önsöz'de Bertrand Badie, Amerikalı siyaset bilimcinin analizlerinin kuramsal ve metodolojik evrimini değerlendirir. Geleneğin siyasal analize dâhil edilmesi gereği hakkında ise bk. Apter (1988, s. 80–81).

25 Apter'in önerdiği yeni yaklaşımın, aynı dönemde kıta Avrupası'ndaki siyaset bilimi çalışmalarına da etkilediğini not etmek gerekir. Örneğin Fransa'da J. Leca ve J.-C. Vatin, Cezayir'deki siyasal rejim ve kurumlar üzerine yaptıkları ortak çalışmalarında, Apter'in kavramsal çerçevesini ödünç alarak hem “modernleşme” ile “gelişme” arasında yapılması gereken ayrımı hem de “geleneksel” ile “modern” arasındaki ilişkiye dikkat çekerler (Leca ve Vatin, 1975, s. 286, 480–482).



Apter'ın siyasal gelişme literatürüne bir diğer –eleştirel– katkısı, söz konusu paradigmanın etnosantrik ön doğrularını (*postulat*) tartışmaya açmasıdır. Ona göre gelişme, “tercih” yelpazesinin genişlemesiyle ilgili bir durumdur. Tercihler ile kastettiği şey ise birey ve kolektivitelerin niyet ve eğilimlerine bağlı olarak oluşan alternatifler dizidir. Apter ayrıca, tercihlerin çeşitlenmesi ve çoğalmasının gelişmenin asli “projesi” olduğunu kaydeder (Apter, 1988, s. 4, 44). Bu yeni yaklaşım doğrultusunda bakıldığında siyasal gelişme, Batı'ya dâhil olmayı ifade etmemektedir.

Apter, siyasal gelişme ile modernleşmeyi birbirinden kategorik olarak ayırmak gerektiğine inanır, önceliği ikincisinin analizine tanır. Ona göre siyasal gelişme çok genel ve evrensel bir süreçtir; toplumsal rollerin yeniden taksimi sonucu ortaya çıkan her türlü değişimi ifade eder. Modernleşme ise oldukça özel bir fenomendir; sanayileşmeden kaynaklanan yeni toplumsal rollerin geleneksel toplumlara ithali anlamına gelir. Modernleşme, sanayileşmemiş toplumlarda, bazı profesyonel, teknik veya idarî rollerin hastane, okul, üniversite ve bürokrasi gibi kurumlara aktarımı olarak tanımlanabilir (Apter, 1967, s. 42).

*The Politics of Modernization*'da Apter, modernleşmenin doğrudan etkileri arasında en başta gelenin yeni toplumsal rollerin ortaya çıkışı olduğunu vurgular. Söz konusu süreçte, “geleneksel” olanların yanı sıra “yeni” roller belirir; ancak üçüncü bir toplumsal rol tipi daha görülür: geleneksel rollerin kısmi dönüşümüyle ortaya çıkan “uzlaşmacı” (*accommodationist*) roller (Apter, 1967, s. 124).

Amerikalı araştırmacı, bu üçüncü toplumsal rol tipinin teorik temellerini esas olarak Gana üzerine yaptığı ampirik çalışmada atar. Bu eserinde, genel olarak Doğu Afrika'daki İngiliz sömürgelerinde, özellikle de Gana'da, İngiliz parlamenter demokrasi modelinin gelişimini ve kabile(ler)den ulusa geçişin koşullarını inceler. Modernleşme sürecinde içsel ve dışsal faktörlerin etkisini sorunsallaştırır ve araştırmasının merkezine “kurumsal transfer” kavramını koyar (Apter, 1972, s. 9). Apter'ı bu noktaya getiren; değişimin her topluma içkin ve içsel olduğunu varsayan, bu ön kabulün neticesi olarak da içsel etkenleri değişimin yegâne nedeni gören klasik gelişme kuramlarını sorgulamasıdır. Amerikalı sosyolog ve siyaset bilimci, değişimin sırf içsel saiklara bağlı olarak gerçekleştiğini ileri süren yaklaşımlara itiraz eder ve analizinde dışsal etmenlere de yer açar. İngiltere ve Gana ilişkisinden hareketle, “modern” veya “sanayileşmiş” toplumların “geleneksel” olanlar üzerindeki nüfuzunu işte bu bağlamda işaret eder.<sup>26</sup> Gana'da İngiliz tipi parlamentarizmin gelişimini inceleyen transfer edilen unsurların, intikal ettikleri toplumda (Gana), yerli veya “geleneksel” unsurlara göre nasıl örgütlendikleri ve uyarlandıkları meselesi üzerinde durur: Apter'a göre gelenek ve modernite, karşılıklı bir uyarla(n)ma (*adaptation*) sürecine tabidir. Bu mekanizmayı, Gana'nın modernleşme sürecinde önemli bir siyasal sorun

<sup>26</sup> Apter, Gana örneğinde, kurumsal transferin kaynağı olarak İngiltere'nin yanı sıra S.S.C.B.'yi de zikreder (Apter, 1972, s. 17–20).

haline gelen –ve kabile geleneklerine uygun bir şekilde çözümlenen– toprakların dağıtımını meselesi örneğinde gösterir (Apter, 1972, s. 49–58).

Apter’ın Gana’yla ilgili analizinde belki de en önemli yeri “gelenek” işgal eder. Ona göre, üzerine modern yapıların inşa edildiği “yerli sistem” bilinmeden, siyasi kurumsal transferin mahiyeti tam olarak anlaşılabilir (Apter, 1972, s. 80). Bu meyanda, geleneksel kabile sisteminin ulus inşası sürecine nasıl dâhil edildiğini, kabile üyeliğinden ulusal mensubiyete nasıl geçildiğini tahlil eder ve kurumsal transferin katkısını göstermeye çalışır. Böylece, toplumun geleneksel öğelerini de hesaba katarak, gelişme çalışmalarının ön kabullerinden birini saf dışı bırakır: Gelenek ve modernite, Apter’a göre birbiriyle uyumsuz iki kategori değildir. Değişimi, içsel ve dışsal etmenlerin bileşkesinin bir sonucu olarak değerlendirerek, modernleşmenin çoğul imkânına işaret eder: Şayet değişim, içsel ve dışsal faktörlerin muhassalasının neticesiyse, onun gerçekleşme şekli de çeşitlidir; her bir toplumda özgün bir şekilde tezahür eder. Apter, toplumsal-siyasal değişim analizine dışsal etmenleri de dâhil etmek suretiyle, toplumların haricî etkilere açık, bu anlamda geçirgen oldukları gerçeğinin de altını çizer<sup>27</sup> ve bu nedenle, siyasal/toplumsal dönüşümü salt içsel ve eşbiçimli (*isomorphic*) tasavvur eden yaklaşımlara alternatif sunan ilk araştırmacı kabul edilir.<sup>28</sup>

### Antropolojiden Tarihe: “Gözlemlenen” İslam

Siyasal değişimle ilgili analizlerde geleneğin de bir parametre olarak analize dâhil edilmesi, uzunca bir süre ilgisini ‘ilkel’ denilen toplumlara vakfeden antropolojinin modern dünyayı bir inceleme sahası olarak görmeye başlamasıyla koşuttur. Antropolojinin yaşadığı bu yenilenme, sadece ampirik alanının genişlemesinden ibaret değildir; beraberinde yeni sorunsalları da getirmiş, yeni kavram ve yöntemlerin doğmasına neden olmuştur (Balandier, 1967; Abélès ve Jeudy, 1997).

Siyaset biliminin giderek antropolojinin yöntemlerini temellük etmesi, antropolojinin ise siyasal olana daha fazla ilgi göstermeye başlaması, modernleşme fenomeninin başat özelliklerinden olan “adaptasyon” süreçlerini daha görünür kılmıştır. Kültürel analizi önceleyen Geertz gibi araştırmacılar, modern unsurların ve bilhassa Batı siyaset teknolojilerinin ancak geleneğe göre “yeniden tanımlandıktan”, “yeniden yorumlandıktan” ve “uyarlandıktan” sonra Batı dışı toplumlara –özelde İslam toplumlarına– entegre edilebildiklerini göstermişlerdir. Bu süreçle eşanlı olarak, geleneksel unsurlar da ithal edilen modern değer ve kurumlara göre “yeniden tanımlanmakta”, “yeniden yorumlanmakta” ve uyarlanmaktadır. Balandier’in de belirttiği gibi yeni devletler, modernitenin öğelerini “alıcı kültürün diline” “tercüme” etme ve ithal yapıları geleneğe

27 Apter, Britanya kolonileri üzerine yaptığı çalışmalarda, haricî etkiler bağlamında sömürgeleştirme sürecinin temel karakteristiği olan tahakküm ilişkileri üzerinde durur. Ne var ki akültürasyon teorilerinin de işaret ettiği gibi, haricî etkiler her zaman cebri bir nitelik arz etmez; bazı durumlarda, herhangi bir tahakküm ilişkisi olmadan da söz konusu olabilir.

28 Toplumsal ve siyasal değişim incelemelerine Apter’in katkısı için bk. Badie (1994, s. 107–108).

referansla meşrulaştırma ihtiyacı hissetmişlerdir (Balandier, 1971, s. 236). Bu noktada altı çizilmesi gereken husus, söz konusu “tercümenin” –veya “yeniden yorumlamanın”– iki yönlü de gerçekleşebildiğidir. Zira kültürel değişimle ilgili çalışmalarında Herskovits’in belirttiği gibi “yeniden yorumlama” süreci, “eski anlamların yeni unsurlara atfedilmesi veya yeni değerlerin eski formların kültürel anlamlarını değiştirmesi” anlamına gelir (Herskovits, 1952, s. 259). Bu tanım, modern unsurların geleneğe göre, geleneksel unsurların da moderniteye göre yeniden yorumlanmasını içerir.

Görgül sonuçlar ile kuramsal öncüllerin, karşılaştırmalı ve tarihsel bir makrososyolojik yaklaşımla sınanması gerekliliğini vurgulayan ilk antropologlardan biri şüphesiz Geertz’dir. “Radikal rölativizmin soluk umursamazlığı” ve “tarihsel determinizmin bayağı zorbalığı”na karşı her daim teyakkuza olmaya çalışan Amerikalı antropolog, artık klasikler arasında sayılan meşhur çalışmasında, Fas ve Endonezya’nın “dini tarihini” ve –İslam dünyasının iki ucunda yer alan– bu ülkelerdeki toplumsal değişimi inceler (Geertz, 1968, s. XII). Endonezya ve Fas’ın özel koşullarından kalkarak “yeni devletlerin genel durumunu” tartışır; bu çerçevede İslam’ın değişime ve özellikle modernitenin meydan okumalarına nasıl bir tepki verdiğini sorunsallaştırır.

Geertz, esas olarak Max Weber geleneğine bağlı kalmakla birlikte, bir dizi tasnif ve tipolojilerle yetinen karşılaştırmalı din sosyolojisiyle arasına mesafe koyar. Bu arada, İslam ve Müslüman toplumları “yabancı” ve “egzotik” bir nesne olarak inceleyen, bununla kalmayıp İslam âlemini homojen bir bloğa indirgeyen oryantalist yaklaşımlardan da uzak durmaya özen gösterir (Said, 1978, s. 326).<sup>29</sup> Bahsi geçen ülkelerde yürüttüğü saha araştırmalarına dayanarak, İslam coğrafyasının iki ucunda yer alan bu iki toplumda, zaman içinde oluşan iki İslami tarzı analiz eder; “eski temeller üzerine kurulmuş iki klasik dinî üslup” arasındaki farklılıkların ve yirminci yüzyıldaki dönüşümlerin izini sürer. Böylece, iki ayrı “iklim”de gelişen iki farklı stratejiyi gözler önüne serer: İslami anlayış Fas’ta “katılık”, “üniter ortodoksi” ve “ahlakçılık”; Endonezya’da ise “estetizm”, “senkretizm” ve “pragmatizm” boyutlarıyla tebarüz etmektedir.

Geertz, “insanların pratik içinde yaşamlarını kurma biçimlerinin çeşitliliğini” (Geertz, 1983, s. 16) teslim eden, “yorumlayıcı” bir kültürel antropolojinin gelişimine katkı sağlar. Kültürün, toplumsal yapı ve birey karşısında özerkliğini vurgulayan yeni bir kültür analizi önerir. Ona göre tarihsel olarak istikrarın söz konusu olduğu durumlarda her kültür, hem kognitif (dünya görüşü) hem de afektif ve stilistik (*ethos*) veçheleri olan bir iç uyum geliştirir. Böyle bir kültür tasavvuru, Geertz’in çalışmalarını, döneminin saf yapısalcı veya işlevselci akımlarından farklılaştırır. Amerikalı antropolog esasen, Fransız yapısalcılığıyla Parsonsçı işlevselciliğin bileşkesinden mürekkep bir kurama yaslanır, bu arada ampirik yöntemden de taviz vermez.

<sup>29</sup> Said, İslam’ı tarihötesi, tekil bir fenomen olarak ele almayı reddetmesinden dolayı Geertz’den sityayışle söz eder: Said’e göre Geertz’in İslam’a yönelik ilgisi; oryantalizmin ritüelleriyle, ön kabulleriyle, öğretileriyle değil, incelediği özel toplumlar ve sorunlarla harekete geçen, oldukça ölçülü ve somut bir ilgidir.

Geertz'e göre kültür, müştereken oluşturulan, paylaşılan ve eylem hâlinde olan bir semboller sistemidir. Amerikalı antropolog, sembolik eylem ve düşüncenin toplumsal doğasından hareketle, yerlilerin “kafalarının içine girmeye” çalışmaktansa onların “omuzları üzerinden” (onlar gibi) bakmaya gayret eder. Yani onların bir sistemi nasıl kullandıklarını, ondan nasıl yararlandıklarını yorumlamayı önceler. Söz konusu sistem, onu var eden, paylaşan ve kullananlar için olduğu kadar, inceleyenler (etnograflar) için de alenidir, yani bilinebilir/yorumlanabilir. Geertz etnografyayı, Gilbert Ryle'den ödünç aldığı bir tabirle, yoğun/derin bir tasvir (*thick description*) olarak niteler (Geertz, 1973, 1. Bölüm; Geertz, 1983, s. 22, 181 vd.).

Sosyoloji ve tarihten beslenen bu yeni antropolojik yaklaşımla Geertz, toplumların değişiminde iç ortamın ve geçmişin önemini vurgular. Geleneksel Asya ve Afrika toplumlarının modernleşmelerinde “sınai Avrupa'nın dinamizminin” ve genel olarak Batı'nın muharrik tesirini teslim ederek, değişimde dışsal faktörlerin önemine vurgu yapar. Ancak bununla birlikte, bu “dışsal *stimulus*”ten kaynaklanan enerjinin –sadece Fas ve Endonezya'da değil kendini hissettirdiği her yerde– ekonomik faaliyetten siyasal organizasyona, toplumsal tabakalaşmadan ahlaki ve ideolojik değerlere, aileden eğitime kadar her alana tesir ederek “içsel değişimlere” dönüştüğünü işaret eder. Dışsal tahrik ve ödünç alınan yabancı unsurlar her ne ölçüde olursa olsun, modernitenin tıpkı sermaye gibi, genel itibarıyla *burada* şekillendiğini belirtir.<sup>30</sup>

Geertz sadece “geçmiş ve şimdi arasındaki farkları” göstermenin yeterli olmadığını, özellikle ilkinin diğerini *nasıl* doğurduğunu anlamaya çalışmak gerektiğini savunur ve bu bağlamda, geçmiş ile şimdiyi birbirine bağlayan toplumsal ve kültürel süreçlere odaklanır. Geertz'e göre amaç, toplumların geçmişteki nirengi noktalarından hareketle güncel gerçekliğe nasıl ulaştıklarını anlamak olmalıdır. Bu işin gereğini yapabilmeye, kendisinin “göstergesel”, “tipolojik”, “küresel akültürasyon” ve “evrimci” olarak tasnif ettiği açıklama biçimleri yetersiz kalmaktadır. Yapılması gereken şey, toplumların değişim “süreçleri”ne dikkat kesilerek “geriye doğru tarih” (*regressive history*) yapmaktır (Geertz, 1968, s. 57 vd.). Geertz'in önerdiği “geriye dönük tarih”, esasen tarihsel sosyolojinin endişe ve hassasiyetlerini paylaşmaktadır. Nitekim, geriye dönük tarih yönteminin, kaygısı olayları salt betimleme olan pozitif/tasvirici tarihin aksine, genel bir açıklama yapmaya yönelen tarihsel sosyolojiye en uygun yol olduğunu belirtir.

Geertz'in eleştirdiği ilk yaklaşım, toplumsal değişimin bir dizi gösterge (okuryazarlık oranı, kişi başına düşen millî gelir, karayollarının uzunluğu vb.) esas alınarak ölçülebileceğini varsayar. İkinci yaklaşımın temsilcileri, ideal tipler olarak belirli evreler (ilkel, arkaik, modern vb.) tanımlar ve değişimi, bu evlerin birinden sonrakine

30 Geertz'in bu retrospektif tarih yapma biçimini savunmaktaki amacı, geçmişin aslında binlerce geleceği mümkün kılma potansiyeli taşıdığını yazar. Bunlardan yalnızca birinin gerçekleşmesi, şimdinin/hâlin zımmen geçmişte saklı olduğunu değil, tarihte olayların olmadan önce “mümkün”, –olduktan– sonra ise “muayyen/kesin” sayıldığını ispat etmektedir (Geertz, 1968, s. 21).

ani bir geçiş olarak ele alır. Üçüncü modele göre modernleşme, Batı'dan ödünç alınan unsurlar ölçüğünde değerlendirilir. Bu yaklaşımın savunucuları, değişimi Batı'da tekemmül etmiş kurumların verili bir toplumdaki yayılma ve kökleşme derecesine göre değerlendirmeye meyyaldirler. Geertz'in tenkit ettiği son yaklaşım ise dünya tarihindeki belli eğilimlerin (toplumsal farklılaşmanın, enerji kullanımının, bireyciliğin artması) insanlık kültürüne mündemiç olduğunu; dolayısıyla toplumun deviniminin, bu eğilimlerin kendini –“tarihsel uyusukluğa karşı”– gösterme derecesiyle ölçülebi-leceğini ileri sürer (Geertz, 1968, s. 57–58).

Bu yaklaşımlardan hiçbiri, “değişimi bilimsel olarak açıklama” arayışındaki Geertz'i tatmin etmez. “Göstergesel” yöntem, ancak incelenen süreçlerin mahiyeti hakkında bir fikir sahibiysek faydalı olabilir. Geertz bu yöntemi, söz konusu süreçlerin anlaşılması bakımından değersiz bulur. Zira bu yaklaşımı benimseyen araştırmacılar sayılar toplayıp yığarlar ve toplumları bunlara göre tasnif edip art arda sıralamakla yetinirler; bu nedenle de tarihsel gerçeklik hakkında net bir imaja ulaşamazlar. “Tipolojik” yaklaşım ise bir kuramcının diğerine farklılık arz eden sayısız “evre teorisi”yle maluldür. Daha da kötüsü, statik bir dizi tasvire götüren son derece basitleştirici hipostaz(lar)a dayanır ki aslında söz konusu olan bir “süreç”tir. “Küresel akültürasyon” modeli ise “geri kalmış” toplumların gelişimini, Batı toplumlarının güncel durumuna yakınlıkla ölçer. Bu yaklaşım, Batı kültürünün hızla ve derinden yayıldığı ve diğer kültürlerle nüfuz ettiği varsayımına dayanır. Bu yaklaşım da en az öncekiler kadar sorunludur; zira alıcı kültürün değişim sürecinde nasıl bir rol oynadığı hususunu kavrama noktasında hiçbir şey söylemez. Bu modelde, alıcı toplum tamamen edilgen bir konuma indirgenir ve yerleşik kültür –bilhassa din– değişimin (akültürasyon) gerçekleşebilmesi için aşılması gereken bir engel olarak tasavvur edilir<sup>31</sup>. Son olarak Geertz, evrimci kuramları “düzensiz bir basitlikten, düzenli bir karmaşıklığa doğru ilerlemek” gibi “içi boş genellemele-re” dayanmakla ve tarihsel eğilimleri tarihin kanunları gibi addetmekle itham eder. Bu yaklaşım, tarihsel determinizmi esas kabul eder. Buna göre, tarihin şu ana kadarki akışı, mümkün olan tek ve gerekli akıştır.

Geertz'e göre, bu farklı kuramsal yaklaşımların ortak zaafı, değişim algısında yatmaktadır: Tüm bu açıklamalar, değişimin mekanizmalarını değil sonuçlarını

31 Bu noktada, akültürasyon kuramcılarının, “yeniden yorumlama” kavramını geliştirerek alıcı toplumları edilgen bir konuma indirgeyen basitleştirici değerlendirmeleri aşmaya çalıştıklarını hatırlatmak gerekir. Akültürasyon kuramlarının temel taşlarından biri olan bu kavram, evrimci/gelişimci paradigmanın uzantısı olan genelleştirici ve tekbicimleştirici modernleşme teorilerinden uzaklaşma imkânı sunar. Ayrıca, sosyopolitik ve kültürel değişimin yanı sıra her türlü entelektüel veya kurumsal transfer fenomenini de zaman ve mekâna göre farklı formlar alan dinamik bir süreç olarak tasavvur etmeyi sağlar. “Yeniden yorumlama” kavramının değişim ve transfer çalışmalarına bir diğer katkısı, iç ortam ile dış ortam arasındaki – diyaletik – etkileşimi ortaya koyma kapasitesidir. Yukarıda ayrıntılı bir şekilde ele aldığımız on dokuzuncu yüzyıl evrimciliğinden mülhem gelişimci kuramlar, değişimin içsel dinamiklerine vurgu yapmaktaydı. Ne var ki ampirik araştırmalara paralel olarak geliştirilen akültürasyon kuramları, değişimin toplum(lar)a mutlak surette mündemiç olmadığını, değişim süreçlerinde dışsal dinamiklerin de önem arz ettiğini göstermiştir. “Yeniden yorumlama” kavramıyla, genel olarak sosyopolitik değişimin ekseriyetle ihmal edilen veçhelerini kavrayabilmek, sürekli bir etkileşim hâlinde olan içsel ve dışsal dinamikler bir arada ele almak mümkündür. Sosyopolitik değişimle ilgili analizlere “yeniden yorumlama” kavramının dâhil edilmesi, dışsal etkinin ancak iç ortam dolayısıyla yani dâhili unsurlara göre uyarlanarak gerçekleşebileceği gerçeğini gösterme imkânı verir. Bu yaklaşımla, modernleşme tecrübelerinin her birinin tekilliliğini ortaya koymak, sadece aralarındaki benzerlikleri değil çeşitlilikleri de göstermek mümkündür.

betimlemeyi hedefler. Geertz, söz konusu mekanizmaların ve sıra dışı dönüşümlerin nedenlerinin anlaşılmasına öncelik verir. Kısacası, değişimi kavrayabilmek için göstergelere, evrelere veya tarihsel eğilimlere değil süreçlere dikkat kesilmek gerektiğini savunur.

### Antropolojiden Siyasete

Siyasal olguları antropolojik bir yaklaşımla değerlendiren araştırmacılardan biri de kendisini bir etno-sosyolog olarak tanımlayan Afrika uzmanı Georges Balandier'dir (Tunçbilek, 2018). Fransa'da siyasal antropoloji alt-disiplininin kurucusu kabul eden Balandier'ye göre yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren vuku bulan siyasal altüst oluşlar, sürerliği değil değişimi açıklamaya yönelik açıklama modellerini gerektirmiş, bu da bir alt disiplin olarak siyasal antropolojinin kurulmasındaki temel saik olmuştur. Ayrıca siyasal bir antropolojinin yalnızca gerekli değil aynı zamanda zaruri olduğunu "artık" kabul eden "politikologlar" da bu projeye destek vermiştir.<sup>32</sup> "İktidarın eski formlarının değer kaybettiği veya dönüştüğü; ilkel yönetimler ve geleneksel devletlerin yeni modern devletlerin baskısı altında silinip yok olduğu" (Balandier, 1967, s. 186) bu yeni dönemde siyasal fenomenin ve iktidarın gerçekçi ve somut zeminde yeniden düşünülmesi gerekliliği karşısında Georges Balandier, toplumları tarihsel akış içinde ve hareket halinde ele alan; değişimi anlamak için iç ve dış dinamiklerin karşılıklı etkileşimine odaklanan ilişkişel bir "mutasyonlar sosyolojisi" önerisinde bulunmuştur.

Balandier, öncelikle "geleneksel" sistemlerin geneline atfedilen özellikleri de tartışmaya açar. Geleneğin "süreklilik" ve "durağanlık" arz ettiği düşüncesini, siyasal antropolojik çalışmalara dayanarak reddeder ve geleneksel toplumun dinamik yönlerinin altını çizer. Bu noktada toplumu daima hareket halinde, aktörler ve gündelik pratikler tarafından sürekli sınanan yaklaşık bir sistem olarak betimler; manipülasyonların, stratejilerin, bilgi dolaşımının, sembollerin ve ritüellerin rolüne vurgu yapan; karşı-güçler tarafından daima sorgulanan ve sınırlandırılan siyasal iktidarların, toplumsal değişimin kaynağı olan failliklerin ve faaliyetlerin altını çizen dinamik bir toplum imgesi kurar (Balandier, 1970, 1971). Balandier'ye göre geleneksel ya da modern ayrımı olmaksızın bütün siyasal sistemler hassas bir denge üzerinde seyreder. Durkheimci bir bakışla söylemek gerekirse, toplum; hareketsiz bir şeymişçesine incelenilecek bir toplumsal olgu değildir (Balandier, 1971, s. 9). Bilakis toplumsal oluşum, sürekliliklerin ve süresizliklerin bir aradalığı ve karşılıklı etkileşimleri aracılığıyla "sürekli bir yaratılma ve –asla tamamen aynı kalmamak kaydıyla– yeniden yaratılma" halindedir (Balandier, 1971, s. 70).

32 Balandier, ilham kaynakları arasında özellikle şu ismi zikreder: antropolojiyi "mukayeseli siyaset bilimi için şart" sayan Gabriel Almond; az gelişmiş denilen toplumların "Batılı veya endüstriyel taşracılıktan kurtulmak isteyen siyaset bilimcileri cezbetmekte olduğu" tespitinde bulunan Raymond Aron; "siyasal kuramlarla ilgili çalışmaların sosyal antropologlara emanet edilmesi gerektiğini" düşünen Cyril N. Parkinson (Balandier, 1967, s. 6).

Balandier'nin modernitenin “dinamik” sosyolojisini yapmak üzere ortaya koyduğu “mutasyonlar sosyolojisi”ne göre “toplumsal fenomenlerde dönüşüm ne ansızın ne de heptendir; derhal görünür olan bilinçli bir kopuş da yaratmaz” (Balandier, 1971, s. 84). “Mutasyonlar sosyolojisi” olarak adlandırdığı yaklaşımla, toplumsal değişimleri devam eden bir süreç olarak değerlendirir. İlk olarak on ikinci yüzyılda hukuk alanında ortaya çıktığı bilinen, daha sonra fen bilimlerine intikal eden, son dönemlerde özellikle biyoloji tarafından temellük edilen, ayrıca felsefe alanında da kullanılmaya başlayan “mutasyon” kavramı; genel olarak fende, küçük çaplı morfolojik dönüşümleri, spesifik olarak biyolojide ise “belli canlı tiplerinin ani/sert ve kalıtsal dönüşümlerini” ifade eder. Balandier ise bu terimi, derin ve nispeten hızlı, müteselsil ve yaygın bir toplumsal değişimi ifade etmek üzere beşerî bilimlere kazandırır.

Balandier, değişim konusunda Tocqueville'in şu önemli tespitine katılır: Devrim, bir başlangıç değil, daha ziyade bir sonuçtur; “uzun vadede yavaş yavaş ve kendiliğinden tamamlanacak olan şeyin ansızın tamamlanmasıdır” (Tocqueville, 1952, s. 96). Bu tespitten hareket eden Fransız antropoloğa göre toplumun, yaşadığı dönüşümün bilincinde olduğunu temel bir ilke olarak kabul etmek yanlıştır. Meydana gelen değişim(ler), her zaman gecikmeli olarak idrak edilir. Gerçekleşmekte olan her mutasyon, belli bir süre saklı kalır, görünmez. “Mutasyonların” teşhisini zorlaştıran ise bizzat toplumun *tabiatıdır*. Toplum; geçmişten tevarüs edilen unsurları (süreklilik), yakın zamanda vuku bulmuş olan unsurları (mevcut düzen) ve müstakbel organizasyonunu teşkil edecek potansiyel unsurları ihtiva eder. Balandier, toplumu sabit, durağan bir şey olarak tasavvur etmez, onun sürekli bir oluş halinde olduğunu kabul eder. Toplumu “eylem hâlinde” tanımlamaya ve anlamaya çabalar (Balandier, 1971, s. 87). Nispeten hızlı toplumsal değişimlerin yani mutasyonların sonuçlarını teşhis etmek, Balandier'ye göre, yeni bir toplumun ortaya çıkış tarihini tespit etmekten daha kolaydır. Endüstriyel, nükleer veya enformatik devrimler “derin ve zincirleme değişimlerin kıskırtıcı amilleridir”. Bunların teknoloji, toplumsal üretim ilişkileri veya kültür üzerindeki etkilerini gözlemlemek ve incelemek mümkündür. Balandier ayrıca, “reel dönüşümlerin tespiti” ile “yeni bir toplumun ortaya çıkış anının belirlenmesi” arasında sıkı bir ilişki olduğunu belirtir. Bu hususta verdiği örnek, Büyük Britanya'daki sanayi devrimidir: Bu “mutasyon”a tek bir neden atfetmek ve ortaya çıkışı itibarıyla kesin bir tarih vermek mümkün değildir. Bu durum, sınaî toplumların doğuşuna vesile olan teknik ve ekonomik devrimler için olduğu kadar siyasal devrimler için de geçerlidir. 1789 devrimini de bu hipotez bağlamında değerlendirir ve söz konusu tarihin kesin bir kopuşu ifade ettiğini ileri süren düşünceleri reddeder. Bu noktada, bir kez daha Tocqueville'i zikreder:

[Devrim] olmamış olsaydı da eskimiş toplumsal yapı her yerde –belki burada daha önce, orada daha sonra– çöküp dağılmaktan geri kalmayacaktı; sadece, birdenbire yıkılmak yerine parça parça dökülmeye devam edecekti (Tocqueville, 1952, s. 96).

Antropolojinin toplumları anlamada toplumlar arası ilişkilere, dış dinamiklere ve kültürler arasındaki ilişkilere (kültürel alışverişlere ve kültürlenme süreçlerine) yaptığı vurgu hem sosyoloji için hem de sosyal bilimlerin geneli için öncü ve belirleyici bir girişimdir. Çünkü, sosyal bilimler açısından, bir araya getirdiği gözlemlerin çeşitliliği sayesinde karşılaştırmalı bir analize ve daha da önemlisi yalnızca Batılı toplumların deneyimlerine bağlı olmayan bir toplumsal değişim kuramı geliştirmeye son derece elverişli bir alan açar. Ayrıca *dışsal* değişimlere has dinamik ile *içsel* değişimlere mahsus olanları daha iyi ayırt etme imkânı da sunar (Balandier, 1971, s. 143). Balandier’ye göre hiçbir toplum yalnızca kendi içinden anlayamaz, toplumsal değişimi anlamak ancak, dış nedenselliklerin (*causalité externe*), toplumlar arası etkileşimlerin ve alışverişlerin de hesaba katılması ile mümkün olur (Balandier, 1971, s. 71). Balandier, toplumsal değişimi tahrik eden faktörleri içsel ve dışsal olarak birbirinden ayırır. “Gecikmiş” sayılan toplumlarda sosyokültürel değişimi tahrik eden başlıca “içsel” etmenleri; toplum ile doğal ortam arasındaki ilişkilerde ortaya çıkan değişikliklere bağlı etmenler; belli toplumsal dengelerin yara almasına bağlı etmenler ve “icat” (*invention*) ve “yenileşim”den (*innovation*) kaynaklanan etmenler olarak sıralarken (Barnett, 1953, s. 7–10); “toplumların ve medeniyetlerin cebri veya gönüllü olarak, doğrudan veya uzaktan girdikleri ilişkilere bağlı olarak ortaya çıkan” (Balandier, 1971, s. 143–144) değişimleri dışsal dinamikler olarak adlandırır. Bu iki kategoriye birbirinden ayırmakla birlikte Balandier son kertede toplumsal değişimi anlamakta içsel ve dışsal faktörlerin eşzamanlı belirleyiciliğine vurgu yapar.

### Sonuç Yerine: Toplumsal-Siyasal Değişim İncelemelerinde Tarihsel Sosyolojinin İmkânları

Antropoloji, toplumsal ve siyasal değişimde dışsal faktörlerin önemini göstermekle kalmaz, “yeniden yorumlama”<sup>33</sup> süreçlerini de su yüzüne çıkarır. Antropolojik yaklaşım ayrıca, “farklılıkların gelişimini” (Badie, 1994, s. 139), bunların coğrafi ve kültürel bölgeler itibarıyla nasıl yapılandıklarını gözleme imkânı verir; üstelik, araştırma alanını siyasal kültürü de kapsayacak biçimde genişletir. Ancak bu katkı, *tarihsel* perspektif ile tahkim edilmeye muhtaçtır. Bu ihtiyaç, sadece –zaman içinde gerçekleşen– değişimin değil, dinamik bir kategori olan kültürün ve geçmişle olan ilgisi dolayısıyla geleneğin tabiatından da kaynaklanır. Kültür durağan bir kategori değil dinamik bir süreç olduğundan, bireyler çeşitli unsurları işbu süreç içinde edinir, terk eder, oluşturur, yeniler, yorumlar ve yeniden yorumlarlar. Dolayısıyla, kültür incelemelerinde zaman faktörünü dikkate almak kaçınılmazdır (Cucho, 1996). Kısaca ifade etmek gerekirse, kültürel analizin bireyselleştirici karakteri ile tarihsel yöntemin tekilleştirici yaklaşımı birbirini tamamlar<sup>34</sup>. Dolayısıyla, siyasal kültürün incelenmesi de sadece antropolojik

33 “Eski anlamların yeni unsurlara atfedilmesi veya yeni değerlerin eski formların kültürel anlamlarını değiştirmesi” (Herskovits, 1952, s. 259).

34 Antropoloji ile tarih arasındaki ilişki, “interdisipliner münakaşa”, “bulunmaz karşıtlıklar”, kavramsal transfer ve sorunsal alışverişine dair genel bir değerlendirme için bk. Lenclud (1987, s. 35–65). “Yapıları veya zaman dışı sistemleri” konu edi-



değil aynı zamanda tarihsel bir yaklaşımı gerektirir. Pye ve Verba'nın işaret ettiği gibi, siyasal kültür bireysel tecrübelerle olduğu kadar toplumsal olaylara da kök salmıştır; ama her şeyden önce, bir siyasal sistemin kolektif tarihinin ve o sistemi oluşturan bireylerin kişisel tarihlerinin ürünüdür (Pye ve Verba, 1972, s. 8).

Değişimin yörüngesi, her bir topluma göre değişiklik arz eder. Her bir yörünge- nin özel bir kültürel bağlam içinde şekillendiği dikkate alındığında bireyselleştirici bir analizin gereği açıkça görülür. Nisbet'in de altını çizdiği gibi toplumsal değişimi "toplumsal yapıların sarsılmaz mülkü" gibi tasavvur ederek onun kaynaklarını bulmaya çalışmak beyhude bir çabadır. Nisbet, *değişim* araştırmaları ile –"soyutlama- nın, bütünlüğün ve evrenselliğin semalarından indiğimiz anda belirginleşen"– *tarih* arasındaki sıkı bağa dikkat çeker (Nisbet, 1969, s. 303). Tarihin olaylara, zaman, yer ve bireylere atıf yaptığını ve bunların, değişimi toplumsal yapının türevi ve tekbiçimli bir süreç olarak sunan bir sosyal teorinin kategorileriyle değerlendirilemeyeceğini yazar. O hâlde tarihin dili, gelişmeciliğin diline aktarılamaz; zira gelişmeciliğin grameri içkinlik, süreklilik, gereklilik ve tekbiçimlilik gibi öncüller üzerine kuruludur.

Sosyal bilimlerin tarihe yönelmesi esasen basit bir nedenden ileri gelir: Toplumsal ilişkilerin geçmişi ve bunların yan ürünleri (maddi, ideolojik, vd.) toplumsal ilişkilerin şimdiki durumuna etkir (Tilly, 1989, s. 29). Dolayısıyla toplumsal ve siyasal değişime tesir eden zamansal ve mekânsal şartlar dikkate alınmak durumundadır. Karl Marx'ın meşhur ifadesiyle, "İnsanlar kendi tarihlerini kendileri yaparlar; ama kendi keyiflerine göre, kendi seçtikleri koşullar içinde değil, doğrudan veri olan, geçmişten devreden koşullar içinde yaparlar" (Marx, 1976, s. 15).

Tarihe dönüş, her şeyden evvel tekil ve somut olana, yani olayların –meydana geldikleri özel koşullar bağlamındaki– gerçekliğine meylettirmek anlamına gelir. Değişim araştırmalarında ampirik, somut ve tarihsel incelemeler öncelenmeli; genel değerlendirmelere varırken özel durumlar da göz önüne alınmalıdır. Özeli ihmal etmeden genele ulaşabilmek için analogi ve metaforlardan uzak durulmalıdır. "Tarihsel" kavrayış, öncelikle her bir toplumun değişim sürecinin kendi tekilliği/benzersizliği (*singularity*) içinde değerlendirilmesini gerektirir. Charles Tilly, Batı Avrupa'da ulus-devletlerin inşa sürecini değerlendirirken "her siyasal sistem, kendisini tüm dünyayı etkileyen genel siyasal dönüşümlere bağlayan bireysel ilişki bağlamında incelenmelidir" der (Tilly, 1975, s. 624). Böylece, toplumsal değişimle ilgili "muzır ön doğruları" reddeder; onu "bir bütün olarak açıklanabilen tutarlı ve genel bir fenomen" olarak tasavvur eden ve ardışık evreler hâlinde açıklamaya çalışan yaklaşımları hedef alır. Tilly'ye göre toplumsal değişim "genel bir süreç" değil, birbirleriyle etkileşimleri dolayısıyla çeşitlenen, birbirinden oldukça farklılaşan süreçlere verilen "genel bir (*catchall*) isimdir" (Tilly,

nen klasik antropolojinin "tarihi kenara atması" hakkında eleştirel bir değerlendirme için bk. Thomas (1998). Thomas, klasik antropolojiyi zamansallığı unutmakla itham eder ve tarihsel süreçleri toplumsal sistemin bir çözü olarak değerlendirir. Toplumlari, tarihe referans yapmaksızın analiz etme teşebbüsleri, kaçınılmaz olarak hem kuramsal hatalar hem de olgularla ilgili yanlış yorumlar içerir.

1984, s. 11–12, 33 vd.). Tüm “tecrübelerin iç tutarlılığa sahip ve tekbiçimli olduğunu varsayan ardışık evreler kuramları” ise “gerçek toplumsal yaşam” gözlemlenmeye başladığı andan itibaren zail olmaya mahkûmdur (Tilly, 1984, s. 12, 41–42).

Araştırmacıyı, geçmişin önemini göz önünde tutmaya icbar eden bu interdisipliner yaklaşım (Tilly, 1981) sayesinde modernleşme, Batılılaşma ve genel olarak tüm toplumsal, siyasal ve kültürel değişimler, soyut ve evrensel bir nesne hâline çıkıp, somut ve tekil birer nesne hâline geçerler. Belirli bir disiplinin sınırları içine hapsolmuş bir yaklaşımın, toplumsal değişimin özgüllüğünü kavrama noktasındaki katkısı son derece sınırlıdır. Yukarıda ele alınan modellerin ötesinde, toplumsal ve siyasal sistemlerin neden farklı değişim formları ürettiğini ve bu formları nasıl tekilleştirdiğini anlamak için yeni bir anlayışa ulaşmak gerekir –ki bu da interdisipliner bir sorgulamayı elzem kılar. “Bilginin yeni bir organizasyonu” olarak tarihsel sosyoloji (Déloye, 1996), toplumsal ve siyasal değişimin zaman ve mekâna bağlı olarak ortaya çıkan çeşitli tezahürlerini anlamaya, farklı boyutlarını aydınlatmaya yardımcı olabilir (Déloye ve Ihl, 1996). Genel fikirlere ulaşmaya çalışan sosyoloji ile tekil(leştirici) analizi önceleyen antropoloji ve tarih arasında konumlanan melez yöntemiyle, her bir değişim görüngüsünü kendi tekilliği (benzersizliği) içinde, ancak öteki değişim görüngüleriyle irtibatını da hesaba katarak kavramaya hizmet edebilir.

Ne var ki tarihsel sosyoloji perspektifiyle yapılan ilk çalışmalarda, kültür uzunca bir süre ihmal edilmiştir. Sosyal bilimlerin bu görece yeni alanında gerçekleştirilen ilk çalışmalara yön veren daha ziyade iktisadî faktörler olmuştur. Örneğin, bu melez disiplinin önde gelen isimlerinden Theda Skocpol Fransa, Rusya ve Çin devrimlerini incelediği karşılaştırmalı tarihsel araştırmasında kültürel boyutu analizine dâhil etmez (Skocpol, 1979).<sup>35</sup>

Skocpol, sosyal devrimlerle ilgili mevcut “bilimsel literatürü”, toplumların özgün tarihlerini yeteri kadar dikkate almayarak evrensel bir model önerme kaygısı taşımakla eleştirir. Bu genel eğilimin aksine kendisinin, konu edindiği toplumların (Fransız, Rus ve Çin) tarihsel tecrübelerini ayrı ayrı incelediğini ve evrensel modellerin zaaflarının farkında olarak genel bir teori kurmaktan sakındığını belirtir. Ancak bu hassasiyetin, araştırmasının geneline ve özellikle sonuç kısmına ne kadar yansıtıldığı tartışmalıdır.

Skocpol’un analizine göre toplumsal devrimler, başta köylü ayaklanmaları olmak üzere halk isyanlarının görüldüğü bir konjonktürde, devletin ve toplumsal sınıf yapılarının hızlı ve kökten bir değişim yaşadığı süreçlerde ortaya çıkarlar. Bu tespitten hareketle vardığı sonuç şudur: “Devrimlerin nedenleri ancak; sınıfsal ve devlete ait yapılar arasındaki karşılıklı özel ilişkilere ve yerli (iç) ve uluslararası (dış) gelişmelerin kompleks etkileşimine bakılarak anlaşılabilir” (Skocpol, 1979, s. XIII). Böylece

<sup>35</sup> Tarihsel sosyolojinin bir diğer öncü ismi Wallerstein ise, modern uluslararası sistemin ortaya çıkış sürecini “uzun vade” (*longue durée*) yaklaşımıyla incelemek üzere geliştirdiği “dünya-sistem” analizinin temeline ekonomik faktörleri koyar (Wallerstein, 2011).

Skocpol sosyal devrim süreçlerinde hem içsel hem de dışsal faktörleri dikkate alır: Tarımsal yapılar, tarımsal sınıflar ve köylü ayaklanmaları üzerinde durur ancak uluslararası bağlamı da göz önünde tutar. İleri sürdüğü temel hipotez şudur: Devrimci krizlerde, içsel etmenlere (toplumsal yapı ve sınıfların rolü) her zaman dışsal etmenler (askerî rekabet, yabancı müdahaleler vb.) eşlik eder (Skocpol, 1979, s. 284–285).

“Nedenleri itibarıyla devrimler [...], ortaya çıktıkları tarihsel ve uluslararası koşullara bağlı –ve dolayısıyla zorunlu– olarak farklılık gösterirler”<sup>36</sup> diyerek Skocpol, somut vakaların tekil olarak incelenmesi gereğini vurgular. Analizini genelleştirmekten ve “genel bir devrim teorisi” kurmaktan kaçındığını belirterek ele aldığı üç toplumsal devrim sürecini, bunların gerçekleştiği toplumların kendi –özel– tarihleri bağlamında incelemeye özen gösterdiğini belirtir ancak karşılaştırmalı tarihsel analizinde, kültürel parametreleri (siyasal gelenekler) bir kenara itmesinin neticesi olarak Fransız, Rus ve Çin sosyal devrimlerinin nedenleri ve gerçekleşme tarzları arasındaki farklılıkları yeteri kadar ele almaz, daha ziyade benzerliklerin altını çizer.

Tarihsel analize kültürel boyutu dâhil eden, –feodal geçmiş bağlamında– geleneğin belirleyici etkisini vurgulayan ve böylece “üstü yapının” önemini gösteren en önemli araştırmacılardan biri Perry Anderson’dır. 1974 tarihli *Lineages of the Absolutist State* başlıklı eserinde Anderson, Batı’nın Orta Çağ sonlarında feodalitenin ardından yaşadığı dönüşümleri bu perspektiften inceler ve sonraki dönemde modern devletin takip edeceği farklı güzergâhlar hususunda belirleyici olacak feodal geleneklerin çeşitliliğini gösterir. Klasik sosyal bilimler geleneği içinde kalıp Weberyen ve Marksist yaklaşımları mezceden Anderson,<sup>37</sup> bu çalışmasında Batı ve Doğu mutlakiyetçiliklerini kıyaslar. Söz konusu karşılaştırmayı yaparken, feodalitenin doğuş sürecini kökenlerine inerek nakleder, özellikle “yavaş ve eşitsiz/değişken” yayılımına vurgu yapar. Feodal sistemin Kıta Avrupası’nın batısında Karolenjlerin eski topraklarında doğduğunu, daha sonra yavaşça ve benzer olmayan formlarda İngiltere’ye, İspanya’ya ve İskandinavya’ya yayıldığını ve nihayet, daha da değişerek, muhtelif evrelerinin ve kurucu unsurlarının yerel koşullara göre genleştiği ve birçok burkulumaya uğradığı Doğu Avrupa’ya ulaştığını yazar (Anderson, 1974, s. 411). Kısaca, modern devletin tezat teşkil eden kökenlerini, feodalitenin bu “eşitsiz” yayılımı içinde aramak gerektiğini vurgular.

Değişim fenomenine interdisipliner yaklaşım, kültürün yanı sıra “zamansallık” (*temporality*) faktörünü de dikkate almayı gerektirir. Bertrand Badie’nin belirttiği gibi her müşahhas değişim, bağlamı ve “süresi” ile koşullanmıştır. Bu nedenle, Batı’da gerçekleşen siyasal “gelişme” ile “Üçüncü Dünya” ülkelerinde yaşanan arasında *a priori*

36 Bu hususta Skocpol (1979, s. 288), Mills’in şu ifadelerini alıntılar: “Tarihsel değişme ilişkin evrensel hiçbir ilke bilmiyoruz; bildiğimiz [tek şey], değişimin mekanizmalarının, incelediğimiz toplumsal yapıya göre değişiklik gösterdiğidir. [...] Toplumsal yapılar nasıl çeşitliyse, tarihsel değişimin ilkeleri de çeşitlidir” (Mills 2000, s. 150).

37 İngiliz Marksist tarihinin eserleri hakkında genel bir değerlendirme ve tarihsel sosyolojiye katkıları için bk. Mary Fulbrook (1984, s. 170–210). Fulbrook ve Skocpol, Anderson’ın toplumsal değişimle ilgili görüşleri ile yeni-evrimcilik ve işlevselcilik arasındaki “çarpıcı benzerliğe” dikkat çekerler. Anderson’ın “evrimci” yaklaşımının eleştirisi için bk. Fulbrook (1984, s. 197–202).

bir ayırım yapmak gerekir: İlki, uygun bir teknolojik ortam sayesinde yavaş ve tedrici olarak gerçekleşmiş; diğeri ise daha hızlı ve daha sert, üstelik evvelce “gelişmiş” siyasal sistemlerin hükmettiği uluslararası kontekst tarafından koşullanmıştır. Kısacası, bu iki grupta yer alan toplumların her birine mahsus –toplumsal ve siyasal değişim tarzlarını belirleyen– ayrı “zamansallıklar” söz konusudur (Badie, 1994, s. 140).

Toplumsal fenomenleri, esas olarak zaman içindeki oluşum ve dönüşüm tarzlarının çeşitliliği bağlamında kavramayı amaçlayan tarihsel sosyoloji, toplumsal ve siyasal değişim araştırmalarına yeni bir yön gösterir. Tarihsel yörüngelerin hesaba katılması, makro modellerin geçerliliğini tartışmaya açar. Tarihsel sosyoloji yaklaşımı, sadece makro modelleri ve bunları doğuran evrimci-evrenselci yaklaşımları sorgulamamızı değil, aynı zamanda ve daha önemlisi, şimdiki anlamak için muhakememizi tarihselleştirmemizi de gerekli kılar.<sup>38</sup>

Evrimci yaklaşımların öncüllerini tartışmaya açan tarihsel sosyoloji, tüm sosyopolitik sistemlerin *a priori* olarak aynı oluşa (tekevvün) tabi olmadıklarını gösterir. Her bir toplumun değişimle ilgili bireysel tecrübesini kavrayabilmek ve bunların dünya tarihine yön veren genel süreçlere kıyasla özel karakteristiklerini tespit edebilmek, değişimin esasen tekilleştirici bir yaklaşımla incelenmesiyle mümkün olabilir. Farklı toplumların, değişim süreçlerinde ortaya yeni durumları nasıl karşıladıklarını, bunlarla nasıl baş ettiklerini ve yeni koşullar gereğince *yeniden* nasıl örgütlendiklerini anlayabilmek için de toplumsal değişimleri keza tekil fenomenler olarak ele almak gerekir. Bu gereklilik, hem dışsal hem de içsel faktörlerin hesaba katılmasını, değişim sürecinde bu iki grup faktörün nasıl etkileştiklerini ve –bunun sonucu olarak özgün bir tarzda– dönüştüklerini anlama çabasını ifade eder.

Tarihsel yöntemi reddetmeyen bir sosyoloji anlayışı, sosyopolitik değişimlerle ilgili kültürel analizlere de olanak hatta katkı sağlar. Tarihsel sosyolojinin kültürel analize en önemli katkısı, bu tür bir analizin muhtemel aşırılıklarını, özellikle özcülüğe düşme riskini asgariye indirmesidir. Tarihsel sosyoloji, toplumsal değişimin farklı yörüngelerini yorumlamayı amaçlar ve bu arada, çağdaş dönemde siyasalın çoğul niteliğinin ortaya çıkarılmasını sağlar. Böylece, kültüre özsel bir değer atfeden (kültürelci) teorileri –ki bunların tikelci (*particularist*) yaklaşımlara yol açması kaçınılmazdır– bertaraf eder.<sup>39</sup>

### Kaynakça/References

- Abélès, M., & Jeudy, H.-P. (1997). *Anthropologie du politique*. Paris: Armand Colin.
- Almond, G. A. (1965). A developmental approach to political systems. *World Politics*, XVII(2), 183–214.
- Anderson, P. (1974b). *Lineages of the absolutist state*. London: New Left Books.

<sup>38</sup> Sosyal bilimler ve özdele siyaset biliminin tarihsel yaklaşıma ihtiyacına dair bk. Kaluszynski ve Wahnich (1998).

<sup>39</sup> Bu makalenin son şeklini almasında değerli katkıları olan Ş. Sevede Tunçbilek'e teşekkür ederim.

- Anderson, P. (1974a). *Passages from antiquity to feudalism*. London: New Left Books.
- Apter, D. (1955). *The Gold Coast in transition*. New Jersey: Princeton University Press.
- Apter, D. (1967). *The politics of modernization*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Apter, D. (1970). The role of traditionalism in the political modernization of Ghana and Uganda. In D. Apter (Ed.), *Some conceptual approaches to the study of modernization*. New Jersey: Englewood Cliffs.
- Apter, D. (1972). *Ghana in transition*. New Jersey: Princeton University Press.
- Apter, D. (1988). *Pour l'État, contre l'État*. Paris: Économica.
- Aristote (1962). *La politique*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Aristote (1968). *Politique*. Paris: Société d'Édition Les Belles Lettres.
- Badie, B. (1988). Le transfert de technologie politique dans le monde arabe, de l'importation à l'innovation. *Bulletin du CEDEJ*, 23, 109–123.
- Badie, B. (1994). *Le développement politique*. Paris: Économica.
- Badie, B., & Birnbaum, P. (1982). *Sociologie de l'État*. Paris: Grasset.
- Balandier, G. (1967). *Anthropologie politique*. Paris: PUF.
- Balandier, G. (1970). *Sociologie des mutations*. Paris: Éditions Anthropos.
- Balandier, G. (1971). *Sens et puissance. Les Dynamiques sociales*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Barnett, H. G. (1953). *Innovation: The basis of cultural change*. New York: McGraw-Hill Book Company.
- Bastide, R. (1956). La causalité externe et la causalité interne dans l'explication sociologique. *Cahiers internationaux de sociologie*, XXI, 77–99.
- Bellah, R. N. (1965). Durkheim and History. In R. Nisbet (Ed.), *Émile Durkheim* (pp. 153–176). Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- Committee on Comparative Politics. (1971). *A report on the activities of the Committee, 1954-70*. New York: Social Science Research Council.
- Comte, A. (1975). *Physique sociale. Cours de philosophie positive, leçons 46 à 60*. Paris: Hermann.
- Coşkun, İ. (1989). Modernleşme kuramı üzerine. *Sosyoloji Dergisi*, 3(1), 289–304.
- Cuche, D. (1996). *La notion de culture dans les sciences sociales*. Paris: Éditions la Découverte.
- Cuin, Ch.-H. (1997). *Durkheim d'un siècle à l'autre, lectures actuelles des 'Règles de la méthode sociologique'*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Déloye, Y. (1996). *Sociologie historique du politique*. Paris: Éditions la Découverte.
- Déloye, Y., & Ihl, O. (1996). Le XIX<sup>e</sup> siècle au miroir de la sociologie historique. *Revue d'histoire du XIX<sup>e</sup> siècle*, 13(2), 47–57.
- Durkheim, É. (1899). Önsöz. *Année sociologique*, II(1897-1898).
- Durkheim, É. (1902). *De la division du travail social*. Paris: Presses universitaires de France.
- Durkheim, É. (1983). *Les règles de la méthode sociologique*. Paris: Quadrige/Presses Universitaires de France.
- Freyssinet, J. (1966). *Le concept de sous-développement*. Paris: Mouton & C<sup>ie</sup>.

- Fulbrook, M., & Skocpol, T. (1984). Destined pathways: The historical sociology of Perry Anderson. In T. Skocpol (Ed.), *Vision and method in historical sociology* (pp. 170–210). Cambridge: Cambridge University Press.
- Geertz, C. (1968). *Islam observed: Religious development in Morocco and Indonesia*. New Haven: Yale University Press.
- Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures. Selected essays*. New York: Basic Books.
- Geertz, C. (1983). *Local knowledge. Further essays in interpretive anthropology*. New York: Basic Books.
- Herskovits, M. J. (1952). *Les bases de l'anthropologie culturelle*. Paris: Payot.
- Hirschman, A. O. (1959). *The strategy of economic development*. New Haven: Yale University Press.
- Hirschman, A. O. (1991). *The rhetoric of reaction: Perversity, futility, jeopardy*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Jaspers, K. (1967). *Les grands philosophes* (Vol. IV). Paris: Union Générale d'Éditions.
- Kabakçı, E. (2010). Sociologie versus Histoire? Quelques éléments de réflexion sur la place de la méthode historique dans les sociologies de Durkheim et de Gökalp. *Sosyoloji Dergisi*, 21(2), 179–186.
- Kabakçı, E. (2011). Durkheim ve Gökalp: Tarih, ideoloji ve sosyolojinin özerkliği meselesi. K. Tuna & İ. Coşkun (Ed.), *Ziya Gökalp içinde* (s. 205–217). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- Kaluszynski, M., & Wahnich, S. (1998). Historiciser la science politique. In M. Kaluszynski & S. Wahnich (Eds.), *L'État contre la politique? Les expressions historiques de l'étatisation* (pp. 17–33). Paris: Harmattan.
- Karpat, K. H. (1973). Structural change, historical stages of modernization, and the role of social groups in Turkish politics. In K. H. Karpat (Ed.), *Social change and politics in Turkey: A structural-historical analysis* (pp. 11–92). Leyde: E. J. Brill.
- Kluckhohn, C. (1953). Universal categories of culture. In A. L. Kroeber (Ed.), *Anthropology today. An encyclopedic inventory* (pp. 507–523). Chicago: The University of Chicago Press.
- Kluckhohn, C., & Morgan, W. (1951). Some Notes on Navaho Dreams. In G. B. Wilbur & W. Muensterberger (Eds.), *Psychoanalysis and culture* (pp. 120–131). New York: International Universities Press.
- Leca, J., & Vatin, J.-C. (1975). *L'Algérie politique. Institutions et régime*. Paris: Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.
- Leibnitz, G. W. (1930). *La Monadologie*. Paris: Librairie Delagrave.
- Lenclud, G. (1987). Anthropologie et histoire, hier et aujourd'hui, en France. In I. Chiva & U. Jeggle (Eds.), *Ethnologies en miroir. La France et les pays de langue allemande* (pp. 35–65) Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- Lerner, D. (1964). *The passing of traditional society: Modernizing the Middle East*. New York: The Free Press of Glencoe.
- Levy, M. J. (1949). *The family revolution in China*. Cambridge: Harvard University Press.
- Levy, M. J. (1953). Contrasting Factors in the Modernization of China and Japan. *Economic Development and Cultural Change*, II(3), 161–197.
- Marx, K. (1969). *Le Capital* (Vol. I). Paris: Garnier-Flammarion.

- Marx, K. (1976). *Le 18-Brumaire de Louis Bonaparte*. Paris: Éditions Sociales.
- Mazrui, A. A. (1968). From social Darwinism to current theories of modernization. A tradition of analysis. *World Politics*, XXI(1), 69–83.
- Mills, C. W. (2000). *The sociological imagination*. New York: Oxford University Press.
- Murdock, G. P. (1946). The common denominator of cultures. In R. Linton (Ed.), *The science of man in the world crisis* (pp. 123–142). New York: Columbia University Press.
- Nisbet, R. A. (1969). *Social change and history. Aspects of the western theory of development*. New York: Oxford University Press.
- Nisbet, R. A. (1970). Developmentalism: A critical analysis. In J. C. McKinney & E. A. Tiryakian (Eds.), *Theoretical sociology. Perspectives and developments* (pp. 167–204). New York: Meridian Corporation.
- Parsons, T. (1961). An outline of the social system. In T. Parsons, E. Shils, K. D. Naegle, & J. R. Pitts (Eds.), *Theories of society. Foundations of modern sociological theory* (Vol. I). New York: The Free Press of Glencoe.
- Parsons, T. (1964). A functional theory of change. In A. Etzioni & E. Etzioni (Eds.), *Social change. Sources, patterns, and consequences* (pp. 83–97). New York: Basic Books.
- Parsons, T. (1964a). *The social system*. New York: The Free Press of Glencoe.
- Parsons, T. (1966). *Societies. Evolutionary and comparative perspectives*. New Jersey: Prentice-Hall.
- Polk, W. R., & Chambers R. L. (1968). *Beginnings of modernization in the Middle East: The nineteenth century*. Chicago.
- Pye, L. W., & Verba S. (1972). *Political culture and political development*. New Jersey: Princeton University Press.
- Rostow, W. W. (1960). *The stages of economic growth. A non-communist manifesto*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rostow, W. W. (1971). *Politics and the stages of growth*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Said, E. W. (1978). *Orientalism*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Shils, E. (1968). *Political development in the new states*. The Hague: Mouton & Co.
- Skocpol, T. (1979). *States and social revolutions. A comparative analysis of France, Russia, and China*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, T. (1985). Requiem or new agenda for Third World studies. *World Politics*, XXXVII(4), 532–561.
- Spencer, H. (1894). *The study of sociology*. London: Williams and Norgate.
- Steiner, P. (1995). Durkheim, la méthode sociologique et l'histoire. In M. Borlandi & L. Mucchielli (Eds.), *La sociologie et sa méthode. Les Règles de Durkheim un siècle après* (pp. 165–184). Paris: Harmattan.
- Thomas, N. (1998). *Hors du temps. Histoire et évolutionnisme dans le discours anthropologique*. Paris: Belin.
- Tilly, C. (1975). Western state-making and theories of political transformation. In C. Tilly (Ed.), *The formation of national states in western Europe* (pp. 601–638). New Jersey: Princeton University Press.
- Tilly, C. (1981). *As Sociology meets history*. New York: Academic Press.

- Tilly, C. (1984). *Big structures, large processes, huge comparisons*. New York: Russell Sage Foundation.
- Tilly, C. (1989). L'histoire à venir. *Politix*, Printemps, 25–32.
- Tocqueville, A. (1952). *Ancien Régime et la Révolution*. In *Œuvres complètes* (Vol. II). Paris: Gallimard.
- Tunçbilek, Ş. S. (2018). *Antropolojide siyasal dönemeç ve Georges Balandier'nin türbülans sosyolojisi* (Yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı, İstanbul). <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/> adresinden edinilmiştir.
- Wallerstein, I. (2011). *The modern world-system*. Berkeley: University of California Press.



RESEARCH ARTICLE

## New (Project) Housing and New Nuclear Families\*

Ayşen Şatıroğlu\*\* Melike Akbiyık\*\*\*

### Abstract

Due to our observations concerning changes in homes and families in Istanbul, we plan to address the societal effects of new (project) housing zones. Accordingly, two pertinent questions may be asked: (i) “Is there a relationship between housing plans and family types?”, (ii) “Does housing environment affect the relationships between families and neighbors?” The first question addresses the issue from the micro-level whereas the second addresses it from the meso-level and asks whether houses are simply to be considered as a physical structure and whether houses interact with their environment. Existing literature addresses this issue from both of these levels. Using content analysis techniques, this study analyzes the frequencies of the messages attempted to be delivered through the texts and visuals of advertisements published in the Turkish daily newspaper *Hürriyet* over a one-year period spanning October 2015 to 2016. Upon evaluation, five themes emerge from the texts, indicating a new life style: (i) nature/green areas, (ii) housing development’s milieu, (iii) quality, (iv) luxury, (v) prestige. As a result, it is thought that new housing zones are effective in helping new nuclear families not wanting solidarity with, responsibility to, or intervention from their environment to attain a new identity.

### Keywords

House • Home • Family • New (project) housing • New nuclear families • Neighborhoods • Housing environments

### Yeni (Proje) Konutlar ve Yeni Çekirdek Aileler

#### Öz

İstanbul’da evlerin ve ailelerin değişimiyle ilgili gözlemlerimiz nedeniyle, ‘yeni (proje) konut alanlarını toplumsal etkileri üzerinden ele almayı planladık. Bu doğrultuda iki soru sorulabileceği düşündük: (i) Konut planı ile aile tipi arasında ilişki olabilir mi? (ii) Konut çevresi, aileler ve komşular arası ilişkilerde etkili olabilir mi? Birinci soru mikro düzeyde konuya yaklaşırken ikinci soru mezo düzeyde konuya yaklaşmakta ve konutu sadece yapı olarak ele almamakta ve çevresiyle birlikte etkileşim unsuru olup olmadığını sorgulamaktadır. Her iki düzeyde de konuyu ele almak açısından elimizde literatür mevcuttur. Bu çalışmada literatüre ek olarak, içerik analizi tekniği kullanılarak Ekim 2015/Ekim 2016 tarihleri arasında *Hürriyet* Gazetesi’nde yayınlanan konut reklamları taranmış, reklam metin ve görsellerinin verdiği mesajların frekansları analiz edilmiştir. Metinlerde öne çıkan ilk beş tema değerlendirildiğinde; doğa-yeşil, bulunduğu konum (bulunduğu yer ve bu yerin ulaşım imkanları), kalite, lüks ve prestijle ifade edilen yeni yaşam tarzı dikkat çekicidir. Hatta görsellerin analizinden anlaşıldığı gibi bu mesajlar, yaşam tarzını pekiştiren unsurlardan oluşmaktadır. Yeni yaşam tarzı, ailelerin dayanışma beklentileri üzerine kurulu değildir. Aksine eve kapalı bir hayatı sunmaktadır. Bu doğrultuda, yeni konut alanlarının, çekirdek ailenin çevresiyle ne dayanışma ne de sorumluluk ya da müdahale istemeyen yeni kimliğine kavuşmasında etkili olduğu düşünülmektedir.

### Anahtar Kelimeler

Ev • Konut • Aile • Yeni (proje) konut • Yeni çekirdek aileler • Mahalleler • Konut çevresi

\* This study was funded by Istanbul University with the project number 53516. Findings of the study are based on the PhD thesis of Melike Akbiyık, titled “Everyday life in Sociology: Space and Advertising,” under the guidance of Asst. Prof. Ayşen Şatıroğlu.

\*\* Correspondence to: Ayşen Şatıroğlu (Assist. Prof.), Sociology Department, Faculty of Letters, Istanbul University, Beyazıt, Fatih, Istanbul Turkey. Email: [aysen.satiroglu@istanbul.edu.tr](mailto:aysen.satiroglu@istanbul.edu.tr)

\*\*\* Melike Akbiyık (PhD), Sociology Department, Faculty of Letters, Istanbul University, Beyazıt, Fatih, Istanbul Turkey. Email: [melike.akbiyik@istanbul.edu.tr](mailto:melike.akbiyik@istanbul.edu.tr)

To cite this article: Şatıroğlu, A., & Akbiyık, M. (2018). New (project) housing and new nuclear families. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 38, 441-458. <https://doi.org/10.26650/SJ.2018.38.2.0103>

Our observations regarding changes in homes and families in Istanbul have caused us to question whether housing projects have an effect on social relationships and behaviors. As such, we have designed our research around the issue of whether new housing projects cause changes in societal relationships or individual behaviors of those living in them. We have focused on which messages housing advertisements seek to give, as advertisements present the types of families being marketed to and what attractive features they are using for this marketing (Akbiyık, 2018). Analyzing the contents of advertisements can also provide us with an idea of the kind of life style imbued in these areas as both social and physical environments.

We will begin this study by discussing why housing type, from a sociological perspective, is important. Sociologically speaking, we observe that a home is a physical, social, and cultural entity. New housing projects, however, are a rather attractive research subject. Before further engaging in this sociological study on houses and housing, we will discuss the meaning of homes and the relationships that may be built between homes and families. Following this discussion, we will provide an analysis of advertisements' texts and images and finally, we will discuss the study's findings.

### **Sociological Meaning of Home**

When thinking about what the meaning of home is, the first thing that comes to mind is the wide variety of terms used to express this concept. In addition to housing, there are numerous words meaning house (TR: ev) or something similar in Turkish. Among these words are dwelling (TR: hane), residence (TR: mesken), and home (TR: yuva). Furthermore, just as the words shelter (TR: barınak) and tent (TR: çadır) mean house, they mean family and woman in certain regions of Turkey. The Arabic word for house (i.e., mesken) is, rather than an architectural structure, a place where humans, families, and even animals live (Bozkurt, 1995, p. 502). This means that a home is not merely a lifeless place of shelter. The home symbolizes a place where family relations and individual life lessons are learned. The home is where children are raised. Without the family, a home may be considered merely a house (Mallett, 2004, pp. 62–74). So that this concept may be better understood, we have chosen to use the distinction of home and house made in English. We will use the word *house* (TR: konut) to mean a physical building and the word *home* (TR: ev) to mean a place of life.

Després (1991, p. 97) mentions that a significant portion of the disciplines producing literature examining the relationships between people and the environment deals with finding answers to the question of what the concept of home means for people. Bachelard (2017, p. 58) states that in Paris, there are no homes and that people in big cities live in boxes stacked on top of each other. Bachelard (2017, p. 37) writes, “Just as

the home protects from storms reigning down from the sky, so do they protect from the storms that occur in life. The home is both the body and the soul. It is the first world of human existence. Man is an entity created in the cradle of the home.”

Upon examination of the literature on the home (and the house), we find that the majority of articles written on the meaning of the home are in the disciplines of sociology, anthropology, psychology, human geography, history, architecture, and philosophy (Mallett, 2004, pp. 62–74). We are not concerned with the meaning of the home from a phenomenological perspective in this study. Our specific interest in the meaning of the home is how the type of house, its location, and the amenities it offers influences familial and social interactions. The common points of several sociological and architectural studies recently conducted are the home’s physical features, its location, its design, and how these are related to social life.

### **Homes and Families**

From the very beginning, sociology’s discussions of traditional/modern or society/community (TR: cemaat/cemiyet) are directly concerned with cities. Moreover, there is a tenacious link between the discipline of sociology and the symbol of post-industrialism, Western cities. In Durkheim, Weber, Tönnies, and Simmel’s work, efforts to understand and explain current societal relationships by comparing them with former societal relationships are visible. In short, sociology has been preoccupied, to the point of even coalescing with the transition of former intimate primary relationships into indifferent distant secondary relationships and with the notion that this transition is the result of industrialism. Indifferent relationships beget insecurity, loneliness, and individualism whereas the concept of “we” was fundamental in older societal relationships that were composed of families and neighbors. Though there was, in the totality of relationships, mutual assistance and solidarity, the relationships allowed individuals and families the opportunity to intervene in one another’s affairs.

The house as a physical unit, or the families that live in such houses, finds itself somewhere between this old and new network of interactions. In other words, families in societies where secondary relationships are predominant can easily transition from intimate inter-neighbor relationships into self-reclusive/isolated units (Akyol-Altun, 2010; Ayata & Güneş-Ayata, 1996). An important name in urban sociology, Wirth (2002) puts forward ideas concerning urbanness: (i) crowded cities, (ii) the weakening of relations with one’s family and relatives, and (iii) the disappearance of neighborliness. Criticizing this notion, Gans (1982, as cited in Akyol-Altun, 2010, p. 229) shows that so-called pseudo-primary relationships have appeared in regions composed of classic detached single family houses in America. Pseudo-primary relationships are more cautious in nature than primary relationships and do not bring

individuals very close to each other. Gans asserts that geometrically, every home located in the suburbs constitutes the very center of its own neighborhood cluster and that the strongest relationships are formed with those homes immediately next to and across the street from one's own home. That this type of inter-neighbor relationship exists in the residential environment made up of detached houses shows how both homes and the greater housing environment affect the interactions among families and individuals.

Different concepts exist in the literature on the naming of the different housing projects composing a city. Geographical and social environments within individual housing projects where homogeneous individuals conglomerate are called neighborhoods or housing environments and are used interchangeably. In Turkish, the terms *mahalle* or *konut çevresi* may be used as equivalents to their English counterparts (Demir, 1999, p. 55). With that being said, since the term *mahalle* carries a unique historical meaning in Turkish society, we prefer not to use it in our discussion, choosing instead to use the term *housing environment*<sup>1</sup> (TR: *konut çevresi*).

In this article, we will address the relationship between houses and families from the perspective of how families have changed as a result of their living space. For example, although whether families become distanced as a result of houses' inadequate physical conditions is, in and of itself, an area of sociological research, it is outside the scope of our specific issue. The issue that we are addressing is composed of two interactive variables: *housing plan* and *housing environment*. From the standpoint that we are addressing this issue, two questions, one on the micro- and the other on the meso-level, appear: (1) "Is there a relationship between housing plans and family types?" and (2) "Does housing environment affect the relationships between families and neighbors?" The first question addresses the issue from the micro level and lays the groundwork for the topic. The second question is on the meso-level and suggests that the house be addressed together with its design in addition to its physical and social environment.

### **Changes in the Home and Family**

Changes in the family constitute the very foundations of family sociology. Uğur Tanyeli's works examining changes in Ottoman-Turkish homes reveal the relationship between a home's architectural features and the family. Consequently, this answers the first question addressing the issue on the micro-level. Tanyeli (2004) states that

---

1 It is also necessary to state here that interest in works related to homes/houses in Turkish Sociology is not new. The first things coming to mind are overnight-built houses (TR: *gecekondü*). In studies on these types of structures that began to appear near the end of the 1950s, overnight-built houses were considered a type of housing environment in and of themselves. Muzaffer Sencer's article published in 1967 addressing housing as an indicator of social stratification can be cited as an example of approaches considered outside of this framework. Other than these studies, Ayda ve Turhan Yörükân's studies conducted near the end of the 1950s merit referencing. Yörükân's introduced the human ecology approach developed in the Chicago School and the views of architects concerning houses and families in France. The notion that a house is simply a physical unit, from this viewpoint, is inadequate indicates the effect that houses have on individuals and the family.

when the configuration and set-up of rooms and homes is examined, the 18<sup>th</sup> century constitutes a critical turning point from the standpoint of privacy (TR: mahremiyet). While single nuclear families composing the greater extended family would live in a single room of wealthy Ottoman Turkish homes, this life style slowly began to change, beginning in the middle of the 18<sup>th</sup> century. The most important factor exemplifying this change may be observed in the most upper echelons of society beginning in the 1820s where doors allowing passage from one room into another figured in the architectural plans of houses. Tanyeli (2018) emphasizes the significance of passing from one room into another, namely that this layout renders it impossible for a single family to live in a single room of the house. As such, this type of home architecture shows the entire home being used by a single family, signifying the birth of the modern family. Rooms passing one into the other without intermediate hallways began to appear in the 1910s and continued until the 1970s. We are of the opinion that the link between changes in the home and changes in the family established by Uğur Tanyeli has continued to exist in various forms throughout history<sup>2</sup>.

It is possible to glean examples from plans of homes as evidence of the fact that change began among the upper echelons of society, moving its way downwards. The transition from traditional homes into apartments is a process composed of stages where some of the functions of the very old status quo are made to be more diverse instead of a process that represents a complete break from tradition (Mutdoğan, 2014, p. 5). For example, the anteroom (TR: sofa), an important part of traditional homes, has survived in apartments, becoming the place of meeting for family members. Following the 1950s, the living room took the place of the anteroom. Exactly like the anteroom, the living room became the place where families lived their lives. The living room, however, was designated specifically for guests and was a room unused by family members. It was only after a long while that the living room stopped being a closed room designated solely for guests. Come the 1980s, however, rooms had become completely privatized, rendering the living room a room used in the daily lives of the family. Later, in some homes, the living room has even merged with an open kitchen (Mutdoğan, 2014, p. 14).

This process, observed in buildings' functions and understood more as a diversification process rather than a break from tradition, is also valid for families and the social environments in which families exist. The fact that there exists a special room for guests shows just how important guests are for families. On the other hand, it must not be forgotten that the privatization of rooms occurred in tandem with (i) trends toward individualism -like turning the living room that was previously reserved for guests into

---

2 Another example provided by Uğur Tanyeli (2018) is the summer house. The desire, beginning in the 8<sup>th</sup> century, to leave one's neighborhood in the city and live in a mansion on a large plot of land is thought to be the source of similar modern behaviors. It can be said that seeking a change of pace by swimming in the sea, for example, began in peripheries like the Bosphorus seaside and Bağdat Street in Istanbul.

a complete living area for the family, (ii) increased urbanization, (iii) the acceleration of the pace of life in cities, and (iv) the gradual decline in hosting guests in the home.

In regard to our second question that addresses the issue on the meso-level, we have suggested that houses should be discussed in their physical and social environments in addition to the design of homes encompassed by these environments. At this point, the process of moving from a house into an apartment - a move symbolizing modernity and status and occupying an important place in Turkish literature - should be examined from this aim. The process has been realized more so as a result of diversifications/transformations in both spatial arrangements and families than as a result of a critical break from tradition as is held in Turkish literature. The so-called family apartments constructed by families previously living in houses are themselves an important case in this process of change. As social status required them to do so, the families in question first found their places in the modernization process by settling in apartments. On the other hand, as the nuclear family units making up greater extended families and living in houses settled into different floors of the same apartment building, they continued the same living practices that they had been used to. In other words, the extended family who constantly interacted with each other continued to exist in the family apartment<sup>3</sup>. If the first apartments constructed during the end of the 19<sup>th</sup> century are remembered, it took a long time to spread into the middle class and become genuinely widespread, only becoming possible in the 1970s. However, even during these periods, the nuclear family did not dissociate itself from traditional relationships: "... contrary to living in different homes, married children lived in different apartments in the same or neighboring buildings or in the same neighborhood where they frequently encountered each other" (Duben, 2002, p. 88).

In the 1970s, Alen Duben states that living in close proximity was viable for families living in either apartments or overnight-built houses (TR: gecekondular). According to his study, related (classic) nuclear families residing in close proximity to each other, were closely concerned with each other's lives, frequently participated in joint ventures, worked in the same shop, workshop, or factory, and provided continuous mutual support to each other (Duben, 2002, p. 90).

The (classic) nuclear family's severance of ties with its extended family, whose members constantly interacted with each other, and from the greater social environment began to be observed anew in the upper classes of society. First modern and wealthy (classic) nuclear families left family apartments behind. Relatives preferring to live in close physical proximity began to disperse by moving to metropolitan cities and

---

3 To further illustrate this, a quote from Orhan Pamuk is very telling: "Since, just like the divisions in a large family mansion, there was always a coming and going between floors, the doors of apartments in Pamuk Apartment were open most of the time" (Pamuk, 2009, p. 16). Also able to be cited is Aynur de Rouen's work (2016) expounding on the transition from family mansions to houses in Istanbul during the 1950s.

into neighborhoods with ever-expanding borders. On the other hand, we see that apartments constructed in the former poor and informal settlement projects may be considered family apartments<sup>4</sup>. Due to their being an informal type of house in the research, the apartment building of parents who would build new floors upon the marriage of their children have been examined. For indeed, these buildings, in their capacity as family apartments, evoke a flexible Turkish House (Bektaş, 2013).

Addressing apartments and overnight-built houses from in terms of social interaction, Ayata (1989, p. 109) relates that the homes of women living in overnight-built houses were places constantly hosting guests and where no one would be alone. Families moving into apartments from these types of houses stated that what they missed the most in regard to their overnight-built houses were the social relations there. The current study reveals that community relationships are shunned and that while not being ostracized, relationships with one's relatives experience a decrease in intensity due to increased physical distance (Ayata, 1989, p. 114).

Despite the perceived indispensability of apartments, the fact that apartment life breeds a neighborhood completely disconnected from nature with increasingly limited opportunities for children to play in the streets is a sociological critique in city sociology studies (Alver, 2017; Şentürk, 2016; Tuna, 2010). In regard to changes in the home and family, the 1990s constitute yet another period where changes in houses occurred among the upper classes.

Ayata's (2002) study on one type of settlement appearing in Ankara in 1993 and 1998 dubbed the satellite town (TR: uydu kent) reveals important conclusions in terms of defining family relationships, finding that satellite towns are both a home and family centered area. Life in satellite towns is defined by a sharp spatial distinction between home and work. The two fundamental reasons behind (classic) nuclear families moving into satellite towns are the decrease in average family size and nuclear families' increasing desire to separate themselves from the greater society. The nuclear family gradually *distanced itself socially from the extended family. The family's break from the street, relatives, and the neighborhood environment is clearly evinced in satellite towns*. Social relationships began to weaken as physical distance increased. For instance, residents, upon moving into such types of housing, would arrange pre-planned appointments instead of simply "stopping by" as they had done prior (Ayata, 2002, pp. 43–44). In these apartment blocks, the consequential increase in physical and at least partial social distance with friends and relatives living in the same town led to *the family's loss of autonomy and home-orientedness* and an *increase* in individualism and permissiveness (Ayata, 2002, p. 51). The excessive interest and sensitivity towards children and increase in privacy are two important aspects observed to have occurred in family life (Ayata, 2002, p. 51). In addition to a

4 Today, living together with one's extended family has transformed into a strategy to survive economically adopted by the lower-middle class (see: Özbay, 2014, p. 70).

person's work and family life, he now had a personal life. Moreover, an individual's autonomy trumped in many ways family control (Ayata, 2002, p. 52).

From the 1990s until today, the proliferation of mortgages has caused living in apartment blocks to become increasingly more widespread among diverse segments of society. What interests us here is how families have chosen to live in new housing areas. The fact that people are inundated with advertisements in every venue of life is undoubtedly very significant in this vein. As such, it is necessary to examine the life style accompanying the house being sold in advertisements in order to properly understand the change in question.

### **Analysis of Housing Advertisements' Content: Life Style, Home, and Family**

According to Bauman (2012, p. 225), advertisements' texts themselves, in addition to every instance that they are run, constitute a concentrated attempt to embolden and provoke us to buy a specific product. Even the comparison of people's type of dress, languages, free-time activities, and even physical shapes portrayed in advertisements causes their audience to recognize that every product (e.g., choice perfumes and luxury automobiles) comes with a specific "address." Instead of having a strictly pragmatic value, the product being sold embodies a symbolic meaning as the very foundation for a complete, distinguished life style (Bauman, 2012, pp. 225–228). The images portrayed to us in advertisements are images that leave an imprint of this life style in our mind and that are a decisive factor in choosing a house.

### **Method**

The texts and images used in housing advertisements are full of colorful content and language to entice the potential consumer. At the same time, the seeming universalness of the recurrent messages in advertisements is worthy of attention, such as in the following message: "Upon opening your window, do your eyes, in their search for trees, find only windows instead? Don't you wish that you could close your eyes and fly away on a magic carpet toward green hills and valleys far away from Paris?" (Bilgin, 2006, pp. 40–42).

Texts calling people to escape from the city to nature and green areas are very familiar. We find ourselves face to face with companies marketing houses and their promise of our being reunited with nature. Although the text of this specific advertisement was taken from a study by Bardin published in France in 1975, it resembles the current content of advertisements by the housing market seeking to create the same demand in Turkey<sup>5</sup>. Bardin (1975, pp. 117–124) states the following

---

5 Here, it is of benefit to remind the reader of the desire to be the owner of a new house, dubbed "the ideal home and its mythology" by Öncü (2013) and his article explaining how the ideal home was to be marketed through contributions by Western advertisement agencies.



in regard to advertising: “Is the true strength of advertisements only in selling or is it in creating new needs? Advertisements are shown as if they were a theater stage or some sort of constructed décor and can be thought of as if they were opening the curtain showcasing a performance to a group of spectators. Realty advertisements present such a living space, world view, and life model that, in reality, people are not buying a house but the value that it symbolizes.”

An analysis of the messages contained in housing advertisements will reveal the life model/life style presented. In this vein, a thesis written by Taşar (2008) will serve as an important resource. In his thesis, Taşar examined the advertisements in the Turkish daily newspapers Sabah and Hürriyet between 1985 and 2006, evaluating how the concepts used in such advertisements changed over time. According to Taşar (2008), the concepts and themes used changed periodically: (i) Between 1985 and 1989, advertisements emphasized concepts pertaining to investment, savings, and inter-neighbor relationships. (ii) Between 1990-1994, being modern, peaceful, opportunities, investments, and savings were frequently used. (iii) Between 1995-1999, there was an emphasis on nature and modernity. (iv) By 2000-2006, advertisements promising happiness, health, together with the notion of being modern, unique and privileged while also offering security, were widespread. Comfort and ease combined with a certain life style, technology, nature, scenic views, and exclusiveness where personal requests were taken into consideration were commonplace.

The most distinguished of these results is the concept of *houses as investments*, which is a desired expectation regardless of the period. However, the inter-neighbor relationships emphasized during the first period were not to be observed again. Additionally, the concept of being modern that emerged in the 1990s is replaced by life style beginning in the 2000s. Accompanying life style are individualism, comfort and ease, being privileged, and exclusiveness. Nature and scenic views top off all of these individualist housing environment images. The analyses that we conducted in 2016 and that are to be discussed shortly will show how contemporary housing environment understanding has changed.

### **Data Collection Tool**

Gökçe (2006, p. 20) states that the content analysis seeks to analyze texts produced and built for the public sphere and is a technique that allows researchers to reveal the content (i.e., the messages and meanings) of various communication sources, such as books, articles, and films (Neuman, 2013, p. 466). This technique is very frequently used to examine how the news, television series, advertisements, and entertainment products reflect socio-cultural problems and values (Çomu & Halaiqa, 2014, p. 38).

## Sample

Our reason for asking “what features are used in the portrayal of new (project) housing portrayed to society?” in our study is due to our acting on the assumption that one may gather an understanding about the type of family that buys the life style accompanying these houses and that prefers to live in these houses. In line with this objective, the advertisements published in the Turkish newspaper Hürriyet spanning a period of one year from October 2015 to October 2016 were scanned through and the research area was limited to Istanbul. The reason that we selected the newspaper Hürriyet was because of its high circulation and its high allocation of space to advertisements.

At the beginning the research plan, it was stated that the newspaper Hürriyet would be scanned over a one-year period. However, after having scanned the newspaper for a certain period, it was found that the majority of advertisements published during the working week consisted of vacation and automobile advertisements and that housing advertisements were found in a greater concentration during weekends. For this reason, we decided to devise a sample. In line with this decision, we constructed our sample to include the advertisements from *the first weekend of every month* over a one-year period spanning from November 2015 to November 2016.

## Procedure

Following content analysis processes and using the program Atlas.Ti, step by step, we devised the sample group, collected data, designated both textual and visual symbols as units of analysis, and defined the themes belonging to visuals and texts.

Housing advertisements consist of both texts and visuals. These two components are accepted as two separate units of analysis. As is common knowledge, a unit of analysis is a significant unit requiring encoding and can take the form of words, sentences, themes, people, attitudes, actions, events, and visuals. Sources state that the reliability and validity of content analysis depend mainly on the encoding process (Bilgin, 2006; Gökçe, 2006; Neuman, 2013,). The fact that researchers performed the encoding by themselves eliminates errors and indicates reliability. Validity, however, is related to the appropriateness between objectives and tools (Çomu & Halaiqa, 2014; Neuman 2013). We believe that our analysis is robust in this vein. During the encoding process, first texts, then visuals were given codes.

## Findings

We designated a total of 24 codes pertaining to the written texts in advertisements. As seen in Table 1, the most frequently emerging codes are information about payment

and price, a new life, the housing development's milieu (location), nature/green areas, and transportation opportunities. After designating codes, we grouped them into specific categories. Grouping codes based on certain criteria and creating relevant categories is a necessary phase (Bilgin, 2006) and can be done in one of two manners. The first is to use pre-determined categories whereas the second is to first review the codes and then devise appropriate categories. In this study, we did the latter.

Table 1  
*Textual codes used in housing advertisements in the newspaper Hürriyet*

| <b>CODE (written text)</b>  | <b>Frequency</b> |
|---|------------------|
| Information about payment and price (payment plan, down payment, payment term, credit descriptions, launch prices)  | 82               |
| A new life (life style/neighborhood life/a new life/a prestigious life /prestige/privilege/glimmer/wellness center) | 60               |
| Housing development's milieu (location)   | 51               |
| Nature/green areas  | 46               |
| Transportation opportunities (proximity to subway access)   | 39               |
| Shopping opportunities (street shops/shopping avenue/mall)  | 29               |
| Occasion  | 27               |
| Recreation areas (walking path, bicycle path)   | 27               |
| View (islands/sea)  | 24               |
| Investment/investment center  | 18               |
| Architecture  | 16               |
| Apartment options   | 15               |
| Spacious balcony/terrace  | 14               |
| Special day discounts   | 13               |
| Pool, lake, pond, water parks   | 11               |
| Gift/inheritance to children  | 10               |
| Playground for children   | 9                |
| Public facilities like hospital, university, and schools  | 9                |
| 'TOKİ' and 'Emlak Konut' (state support)  | 9                |
| Low-rise buildings  | 7                |
| City park   | 5                |
| Escape from city  | 4                |
| Dreams  | 2                |
| Neighbors   | 2                |

A look at the categories' frequencies<sup>6</sup> (Table 2) reveals that life style is the most emphasized category followed very closely by payment conditions. In third and fourth place are an emphasis on the housing development's location and nature, respectively. The least emphasized category was neighbors. Indeed, it is possible to state that life style does not include the concept of neighborly relations.

6 In showing the analysis as frequencies, we preferred to act based on the notion that "evaluating categories based on frequencies assumes that the categories' importance is tied to frequency" (Bilgin, 2006, p. 12).

Table 2  
*Categories' Frequency Table*

| Categories      | Frequency | Categories   | Frequency |
|-----------------|-----------|--------------|-----------|
| Life style      | 112       | Architecture | 52        |
| Payment         | 109       | Investment   | 37        |
| Location/Milieu | 99        | Children     | 9         |
| Nature          | 96        | Neighbors    | 2         |

The visuals included in the advertisements were analyzed during the second stage of the study. It is generally held to be notoriously difficult to directly analyze messages or emotional content through imagery, symbols, and metaphors (Neuman, 2013, p. 472). During our analysis, however, we decided that we would simply analyze the symbols. More specifically, we designated 17 codes (Table 3) after examining the frequencies of the literal meanings of the dialogues included in the advertisements we encoded. We then grouped these codes into categories of their own (Table 4).

Table 3  
*Visual codes in housing advertisements in the newspaper Hürriyet*

| CODE (visual symbols)  | Frequency |
|--|-----------|
| View of housing project from afar                              | 39        |
| Landscape of the housing project: green/pool/artificial lake   | 38        |
| Sky/blue   | 25        |
| Nuclear family in a yard                                       | 22        |
| Payment schedule/plan  | 21        |
| Balcony/terrace  | 14        |
| Sketch   | 13        |
| Award-winning label  | 12        |
| Example living room  | 10        |
| Shopping   | 9         |
| Sea/islands  | 8         |
| Name of a celebrity in the advertisement                       | 8         |
| The color black  | 7         |
| Birds  | 6         |
| Smiling faces  | 6         |
| Subway   | 4         |
| Label GYODER (Association of Real Estate Investment Companies) | 3         |

Among the most frequently seen imagines in advertisements for housing projects are a view of the development from afar, an image belonging to the internal landscape of the development in which green space, a pool, or artificial lakes are brought to the fore, an emphasis on the color blue or the sky in the upper portion of the image, pictures of a family with children, and a payment schedule. However, when the codes are considered in combination, even more meaningful conclusions are revealed. When examined, the visual codes fall under two meaningful categories: 1) Nature/view/outside and 2) Physical features of the house being marketed. As may be understood from this, the image of prestige conflated with such a house as viewed from afar is more important than its interior plan.

Table 4  
*Combined visual codes*

| Categories                     | Frequencies |
|--------------------------------|-------------|
| Nature/view/outside            | 130         |
| Physical features of the house | 23          |

In conclusion, we observe that information detailing payment and prices are a ubiquitously important theme throughout advertisements. The increasing profusion of mortgages have rendered payment conditions and price ever more important. However, when the first five themes coming to the fore are evaluated, the following features draw our attention: nature-green areas, the milieu in which it is located (i.e., location and this location's transportation opportunities), quality, a new life style of luxury, and prestige. Just as is understood from the analysis of images, these messages are composed of reinforcing factors of the life style being sold. In none of the messages are inter-human relationships at the fore. On the contrary, nuclear families disconnected from others are represented. It is interesting that nuclear families with only one or two children are placed alone in the gardens of the housing projects. On the other hand, high-rising tower type houses are designed with a two-person living area in mind. In short, we believe that we can define the nuclear families in Turkey preferring to live in areas emphasized as different from others in terms of prestige, privilege, and a life style, desiring not solidarity but to be different and self-reclusive as "new nuclear families."

### Discussion

The issue focused on in this study is the new manifestation of the relationship between the house and family. New houses, specifically the homes produced by housing projects selling a specific life style, are designed in particular for those individuals wanting to be different or special. Though it is difficult to claim that such houses created the new nuclear family, we can state that new housing projects are preferred by these new nuclear families wanting to live in a private space and that families living in these projects place greater importance on privacy. As such, it can be claimed that the housing environment has an effect on how families change.

A high number of houses located in particularly large and complex buildings offers greater opportunities for individualism and freedom. Batışehir, located in Bağcılar with its houses, shopping malls, and hotels, is home to a total of 3,226 apartments<sup>7</sup>. Also emphasized in the advertisements were buildings' size and multi-functionality. As can be seen in Picture 1 below, the magnitude of the buildings behind the neighborhood's old apartments speaks for itself. It is difficult to think that families living in such a housing zone can build close relationships with others<sup>8</sup>.

7 <https://emlakkulisi.com/bagcilar-batisehirde-5-saatte-150-milyonluk-satis-yapildi/322821> (Online)

8 One problem occurring in the houses compressed into an increasingly growing number of multiple-story buildings appearing after World War II is observed in the type of housing zone designed by Le Corbusier in



Figure 1. Batışehir.<sup>11</sup>

The change between housing projects and houses on one hand and the family on the other, that we have sought to show may be made more concrete with the statements made by civil engineers in Akbıyık's (2018) study. A participant (male, civil engineer, 45 years old) who moved to a housing development project in Ankara's Bahçelievler district in 1979 described his house and the human relations in the development project:

You see a 12-story building shaped like a hexagon. The middle is empty and you see the sky when you lift your head up. Each floor has six flats for a total of 72 flats and there are three blocks. It was an apartment complex, but it didn't have a security guard. We had a yard. My mother would give me permission and I'd go down by myself. The apartment under us had an empty hallway. My mother would sit with the neighbors at a table there and would drink tea and chat. As for us, we could go in and out of everyone's house like it were our own. I remember the human relations, they were amazing.

Although this house was located in a housing development, it certainly does not resemble today's examples in terms of the layout or environment. Although the house was part of a high-rise building, apartments had access to an open-air environment and there was interaction between apartments on the same floor. In parallel, due to a shared area where neighbors may interact, we are able to observe a housing environment allowing for interactions between families. Yet, this scenario is the product of a social period during which relationships without appointments were commonplace and before people developed the desire to isolate themselves from others. However, it is quite possible to say that such relationships do not exist now. For example, as a result of in-depth interviews conducted with middle class individuals living in housing developments serviced by security guards in Istanbul, Akbıyık (2018) concluded that almost none of the participants visited one of their neighbors as a family and that conversations occurred on foot at the

---

which 1,600 people would live. Despite hosting a variety of services, like cafés, recreation areas, and pre-schools, this type of housing project is renowned for its entertaining a wide variety of physical, social, and cultural based complications.

9 Photograph: Orhan Kolukisa

doorway and the most intimate relationship took the form of an exchange of gifts at the doorway. There were participants who did not know or recognize the other residents living on the same floor. For example, one participant (Lawyer, female, 32 years old, Ataşehir, married, three-year-old son) stated the following:

In the apartment we currently live in, well I don't know the people living next to or across from me, for example. We don't run into each other actually. We aren't able to run into each other. When we do, the relations aren't that intimate. But you can establish such relationships if you wanted. There are some who do (Akbıyık, 2018, p. 243).

As understood from this statement, families are clearly observed to have the desire to isolate themselves from others. New housing projects (from either a housing layout or environment standpoint) are both the cause of these conditions and facilitate this self-imposed isolation. In conclusion, the life style espoused by the upper class in the 1990s has started to spread into the middle class. Our reason for making such a statement is because the target group and overall number of these housing projects have increased as a result of mortgages' becoming increasingly widespread and more easily attainable.

The opinions of a 51-year-old mother of four included in an article published by Aydın (2012, pp. 24–35) supports this idea. Moving from her beloved neighborhood of Fındıkzade after having lived there for 18 years to an isolated housing project, she states that her new living arrangements are more spacious and offer a more comfortable life and that she prefers not closing her curtains at night and her spacious kitchen to her old neighbors in Fındıkzade.

It is observed in comparative studies conducted on traditional neighborhoods that isolated housing projects are unable to generate a sense of community as strong as that in old neighborhoods and that individual or family life prohibits community living (Akyol Altun, 2010, p. 238). In his study on housing projects serviced by security guards in Konya, Alver (2007, pp. 183–184) found that community-like relationships between individuals and families did not exist, that the depth of conversations was limited, and that individuals were not very eager to engage in conversation with their neighbors. According to Tanyeli (2012), although isolated housing projects were *neogemeinschaft* promising to put people together with like-minded individuals with similar income levels and expectations, they are unable to generate a sense of togetherness among neighbors. The interesting point here is that families preferring to live with people similar to them prefer not to converse with such people in such housing projects.

On the other hand, according to the data from the 2014 Turkey Family Structure Study, 74% of households are comprised of the nuclear family. Parents have close relationships with their children. The findings reveal that the mother-father-child triangle constitutes a very healthy relationship network and that it is important that siblings do not reject each other (Özbay 2014, p. 70). Özbay (2014, p. 622) states that

“individuals develop intense networks of solidarity within the mother-father-child triangle at the exclusion of other relatives.”

In conclusion, we can state that from a housing environment standpoint, families’ preferences manifest in a “neither solidarity, nor intervention!” mentality. Even if (classic) nuclear families in Turkey (after having undergone a long process of modernization) resemble their modern western counterparts in their outer form, they include relationships with extended family members, relatives, and neighbors. (Classic) Nuclear families maintaining relationships with relatives or neighbors were in relationships of mutual solidarity. However, this relationship also entailed mutual responsibility and intervention. Trickling down from the upper to middle class, new nuclear families living in novel housing projects have adopted a new identity in which they desire neither solidarity with, responsibility toward, nor intervention from their environment. The mentality of “a neighbor is in need of even his/her neighbor’s ashes”<sup>10</sup> is abandoned now. Individuals move into a neighborhood and housing environment where although they want to be physically close to those similar to them, they prefer not to invite them into their house.

### References

- Akbıyık, M. (2018). *Sosyoloji’de gündelik hayat: Mekân ve reklam* [Everyday life in Sociology: Space and advertising] (Doctoral dissertation, İstanbul University, İstanbul). Retrieved from <http://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi>
- Akgün, A. A. (2012). Korumalı yerleşimlerim pazarlama söyleminde kültür ve mekân [Culture and space in marketing discourse of protected placements]. *İdealkent*, 6, 208–223.
- Akyol-Altun, D. (2010). Kapalı konut siteleri ve ‘mahalle’ kavramı [Gated communities and concept of neighborhood]. *İdealkent*, 2, 216–244.
- Alver, K. (2007). *Steril hayatlar: Kentte mekânsal ayrışma ve güvenli siteler* [Sterile lives: Spatial segregation and security sites in the city]. Ankara, Turkey: Hece Yayınları.
- Alver, K. (2017). Mahalle. In K. Alver (Ed.), *Kent sosyolojisi* [Urban sociology] (pp. 213–230). Konya, Turkey: Çizgi Kitapevi.
- Ayata, S. (1989). Toplumsal bir çevre olarak gecekondü ve apartman [Slum and apartments as a social environment]. *Toplum ve Bilim*, 46–47, 101–127.
- Ayata, S. (2002). Yeni orta sınıf ve uydu kent yaşamı [New middle class and satellite city life]. In D. Kandiyoti & A. Santanber (Eds.), *Kültür fragmanları: Türkiye’de gündelik hayat* [Culture fragments: Everyday life in Turkey] (pp. 37–56). İstanbul, Turkey: Metis Yayınları.
- Ayata, S., & Güneş-Ayata, A. (1996). *Konut, komşuluk ve kent kültürü* [Housing, neighborhood and urban culture]. Ankara, Turkey: T.C. Başbakanlık Toplu Konut İdaresi Başkanlığı.
- Aydın, S. (2012). İstanbul’da “orta sınıf” ve kapalı siteler [“Middle class” and gated communities in İstanbul]. *İdealkent*, 6, 8–37.

10 A Turkish proverb meaning that one’s neighbor will aid him even in the most mundane of endeavors and that one should therefore reciprocate in a brotherly manner (TR: komşu komşunun külüne muhtaçtır). Ashes were used as soap in washing clothes one generation prior [tran.]



- Bachelard, G. (2017). *Mekânın poetikası* [Poetics of space] (A. Tümertekin, trans.). İstanbul, Turkey: İthaki Yayınları.
- Bardin, L. (Ed.). (1975). *Les mecanismes ideologiques de la publicite*. Paris, France: Universitaires.
- Bauman, Z. (2012). *Sosyolojik düşünmek* [Think sociologically] (A. Yılmaz, trans.). İstanbul, Turkey: Ayrıntı Yayınları.
- Bektaş, C. (2013). *Türk evi* [Turkish house]. İstanbul, Turkey: Yem Yayınları.
- Bilgin, N. (2006). *Sosyal bilimlerde içerik analizi: Teknikler ve örnek çalışmalar* [Content analysis in social sciences: Techniques and case studies]. Ankara, Turkey: Siyasal Kitabevi.
- Bozkurt, N. (1995). Ev [House] In *Diyanet Ansiklopedisi* (Vol. 11, pp. 502–507). Ankara, Turkey: Türk Diyanet Vakfı Yayınları.
- Çomu, T., & Halaıqa, İ. (2014). Web içeriklerinin metin temelli çözümlemesi [Text-based analysis of web content]. In M. Binark (Ed.), *Yeni medya çalışmalarında araştırma yöntem ve teknikleri* [Research methods and techniques in new media studies] (pp. 26-87). İstanbul, Turkey: Ayrıntı Yayınları.
- de Rouen, A. (2016). 1950'lerin İstanbul'u: Konaktan apartmana [1950s' İstanbul: From the house to apartment]. In T. Erman & S. Özaloğlu (Eds.), *Bir varmış bir yokmuş, toplumsal bellek, mekân ve kimlik üzerine araştırmalar* [Once upon a time: Research on social memory, space and identity] (pp. 33–47). İstanbul, Turkey: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Demir, E. (1999). Konut sakinlerini fiziksel ve toplumsal çevre algısı [Perception of physical and social environment of residents]. *Çağdaş Yerel Yönetimler*, 8(1), 54–70.
- Derin-Öncel, A. (2014). *Apartman: Galata'da yeni bir konut tipi* [Apartment: A new residential type in Galata]. İstanbul, Turkey: Kitap Yayınevi.
- Després, C. (1991). The meaning of home: Literature review and directions for future research and theoretical development. *Journal of Architectural and Planning Research*, 8(2), 96–115.
- Duben, A. (2002). *Kent, aile, tarih* [City, family, history] (L. Şimşek, trans.). İstanbul, Turkey: İletişim Yayınları.
- Gökçe, O. (2006). *İçerik analizi: Kuramsal ve pratik bilgiler* [Content analysis: Theoretical and practical information]. Ankara, Turkey: Siyasal Kitabevi.
- Mallett, S. (2004). Understanding home: A critical review of the literature. *The Sociological Review*, 52(1), 62–89.
- Mutdoğan, S. (2014). Türkiye'de çok katlı konut oluşum sürecinin İstanbul örneği [İstanbul example of a multi-storey housing formation process in Turkey]. *Hacettepe Üniversitesi Sosyolojik Araştırmalar e-Dergisi*. Retrieved from <http://www.sdergi.hacettepe.edu.tr/makaleler/KonutOlusumu-SelinMUTDOGANMart2014.pdf>
- Neuman, W. L. (2013). *Toplumsal araştırma yöntemleri: Nitel ve nicel yaklaşımlar* [Social research methods: Qualitative and quantitative approaches] (S. Özge, trans.). Ankara, Turkey: Yayın Odası.
- Öncü, A. (2013). İdealinizdeki ev mitolojisi kültürel sınırları aşarak İstanbul'a ulaştı. In A. Öncü & P. Weyland (Eds.), *Mekân, kültür, iktidar: Küreselleşen kentlerde yeni kimlikler* [Space, culture, power: New identities in globalizing cities] (pp. 85–104). İstanbul, Turkey: İletişim Yayınları.
- Özbay, F. (2014). Akrabalık ve komşuluk ilişkileri [Kinship and neighborhood relations]. In M. Turğut & S. Feyzioğlu (Eds.), *Türkiye aile yapısı araştırması: tespitler ve öneriler* [Turkey family structure survey: Findings and recommendations] (pp. 56–87). Ankara, Turkey: The Republic of Turkey, Turkey Ministry of Family and Social Policy.
- Pamuk, O. (2009). *İstanbul: Hatıralar ve şehir* [İstanbul: Memories and city]. İstanbul, Turkey: İletişim Yayınları.

- Şentürk, M. (2016). Türkiye kentleşme deneyimi ve aile dostu kent kavramının imkânı [Turkey's urbanization experience and the possibility of family-friendly city concept]. In M. Şentürk (Ed.), *Aile dostu kentler etüt araştırması* [A research on family-friendly cities] (pp. 82–139). Ankara, Turkey: The Republic of Turkey, Ministry of Family and Social Policy.
- Tanyeli, U. (2004). *İstanbul 1900-2000: Konutu ve modernleşmeyi metropolden okumak* [İstanbul 1900-2000: Reading the modernization and housing from the metropole]. İstanbul, Turkey: Ofset Yapımevi Yayınları.
- Tanyeli, U. (2012). İstanbul'da mekân mahremiyetinin ihlali ve teşhiri: Gerilimli bir tarihçe (16-21. yüzyıl) [Violation and exposure of space privacy in Istanbul: A tense history (16-21st centuries)]. In U. Tanyeli & E. Gerçek (Eds.), *İstanbul'da mekân mahremiyetinin ihlali ve teşhiri: Gerilimli bir tarihçe ve 41 fotoğraf* [Violation and exposure of space privacy in İstanbul: A tense history and 41 photos] (pp. 5–74). İstanbul, Turkey: Akın Nalça Kitapları.
- Tanyeli, U. (2018, April). *18. yüzyıldan bu yana İstanbul'da modern ailenin ve evin doğuşu* [The birth of a modern family and house in İstanbul since the 18th century]. Ev ve Mimari Konuşmaları 6, Bilim Sanat Vakfı, İstanbul, Turkey.
- Taşar, S. (2008). *Mekânsal imge yaratmada medyanın rolü: 'Küresel İstanbul'da (lüks) konut reklamları* [Media's role in creating spatial images: (luxury) residential advertisements in Global İstanbul] (Master's thesis, Dokuz Eylül University, Faculty of City and Regional Planning, Department of City Planning, Izmir). Retrieved from <http://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi>
- Tuna, K. (2010). İstanbul'un sosyolojik dönüşümü [Sociological transformation of İstanbul]. In A. E. Bilgili (Ed.), *Şehir ve kültür* [City and culture] (pp. 357–381). Ankara, Turkey: The Republic of Turkey, Ministry of Culture and Tourism.
- Wirth, L. (2002). Bir yaşam biçimi olarak kentleşme. In B. Duru & A. Alkan (Trans. & Ed.), *20. yüzyıl kenti* [20th century city] (pp. 77–106). Ankara, Turkey: İmge Kitabevi.
- Yörükân, A. (2006). *Şehir sosyolojisinin ve insan ekolojisinin teorik temelleri* [Theoretical foundations of sociology of city and human ecology]. Ankara, Turkey: Nobel Yayınları.
- Yörükân, T. (2005). *İnsanca yaşamak için şehir ve konut* [City and housing to live humanly]. Ankara, Turkey: Babil Yayıncılık.
- Yörükân, T. (2012). *Şehir, konut ve mahremiyet* [City, housing and privacy]. Ankara, Turkey: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.

## DEĞERLENDİRME MAKALESİ

### Bir TÜBİTAK SOBAG Araştırma Projesinin (107k039) Hikâye(lendirilme)si\*

Mutlu Binark\*\*

*Hikâyeler bizi ve içinde yaşadığımız dünyayı  
değiştirebilir mi? (Manguel, 2009, s. 13)*

#### Öz

Bu çalışmada bir TÜBİTAK SOBAG projesi (107k039) üzerinden, araştırmacının özdeşünümüllüğü ile katılımcılar, destekleyen kuruluş ve endüstrinin aktörleri arasında araştırmacının pozisyon alışındaki önem açıklanacaktır. Saha çalışmasından çıkan dersler serimlenecektir. Saha çalışması Türkiye’de oyun endüstrisi ve dijital oyun kültürü üzerine 2007 ve 2009 yılları arasında gerçekleştirilmiştir.

#### Anahtar Kelimeler

Öz düşünümüllük • Saha notları • Saha dersleri • TÜBİTAK SOBAG • Oyun endüstrisi • Dijital oyun kültürü • Etnografi

#### Story(telling) of a TÜBİTAK SOBAG Research Project (107k039)

##### Abstract

In this paper, through the storytelling of a TÜBİTAK SOBAG research Project (107k039), I will emphasize the importance of self-reflexivity of the researcher, and her/his position taking during the ethnographic field research among the participants, funding institutions, and industries’ agents. Then the lessons taken from the field will be explained. The field research, discussed here is carried on the game industry and digital game culture in Turkey from 2007 to 2009.

##### Keywords

Self-reflexivity • Field notes • Field lessons • TÜBİTAK SOBAG • Game industry • Digital game culture • Ethnography

\* Bu projenin tam adı “Dijital Oyun Kültürü ve Türkiye’de Gençliğin İnternet Cafe Kullanım Pratikleri: Çevrim İçi ve Çevrim Dışı Kimlik Egzersizleri, Hareketsiz Toplumsallaşma ve Sanal Kariyer Yapma-Ankara’da Etnografik Alan Çalışması” olup ULAKBİM veri tabanından 107k39 kodu ile veya [www.dijitaloyun.wordpress.com](http://www.dijitaloyun.wordpress.com) dan proje tam metnine ulaşılabilir. Projenin yürütücüsü Mutlu Binark iken, araştırmacı Günseli Bayraktutan’dır. Projenin araştırmacısı Günseli Bayraktutan’a, bursiyerler Fatma Bıçakçı ve Harun Yıldız’a, Başkent Üniversitesi İletişim Fakültesi Dijital Oyun Çalışma Grubu öğrencilerine sadaki katkı, destekleri için teşekkürlerimi iletmeyi borç bilirim. Yine tüm yardımlarını, desteklerini aldığımız kişilere, kurum ve kuruluşlara, ilk olarak TÜBİTAK SOBAG’a ve SOBAG çalışanlarına teşekkür ederim. İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Araştırma Merkezi’ne bu projenin hikâyesini sunmaya davet ettiği için, sunumun yazıya dönüşmesine vesile olan Sosyoloji Bölümü Başkanı Prof. Dr. İsmail Çoşkun’a ve Merkez Müdür Yardımcısı, Doç. Dr. Murat Şentürk’e; bu yazıyı okuyarak geri dönüşte bulunan Doç. Dr. Günseli Bayraktutan’a, Doç. Dr. Burak Özçetin ve Doç. Dr. Emek Çaylı Rahte’ye kıymetli görüşleri için teşekkür ederim.

\*\* Mutlu Binark (Prof. Dr.), Hacettepe Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Beytepe 06800 Ankara. Eposta: [binark@hacettepe.edu.tr](mailto:binark@hacettepe.edu.tr)

**Atf:** Binark, M. (2018). Bir Tübitak Sobag araştırma projesinin (107k039) Hikâye(lendirilme)si. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 38, 459–474. <https://doi.org/10.26650/SJ.2018.38.2.0102>

### Akademi, Araştırmacı ve Özdüşünümsellik

“Akademi” ve “akademisyen” deyince ne anladığımla başlamalı bir TÜBİTAK SO-BAG araştırmasının hikâyelendirmesine. Akademi, merak etme, soru sorma ve bu sorulara belli ve tutarlı kavram ve kuramlar dizgesi içinde yanıt arama, yanıtlara belli metodlarla ulaşma çabasına çatılık eden bir mekân, yanıtlarımızı da sorgulama ve hesaplaşmamıza olanak tanıyan bir zemin. Mekânın formel bir kurum ya da informal bir yapı olması, sorularımızın ve sorgulamalarımızın terbiye edilmesinde ve/veya üzerinde belli bir tahakküm ilişkisinin kurulmasında belirleyici bir rol sahibi olmakta. Özellikle dünyada popülist sağ politikaların yükseldiği, parti-devlet güdümlü bilim politikalarının yaşama geçtiği bir tarihsel an’da, araştırmacının toplumsal olayları ve olgulara ilişkin soru sorma, sorgulama ve eleştirel muhakeme yeteneğine dönüp bakmak gerekmektedir. Araştırmacı hangi çatı altında bulunursa bulunsun, ürettiği bilginin neye nasıl hizmet ettiği, araştırmasında neleri içerimlediği neleri dışarıda bıraktığı, kendini nasıl konumlandığı, araştırmasında kimlere nasıl temas ettiği veya etmediği, nasıl bir bilgi-iktidar ürettiği üzerindeki öz sorgulamaları, diğerk bir deyişle “özdüşünümselliği”, araştırması ile hesaplaşması bu zemindeki en kıymetli pozisyon. Düşünümsellik”, hem bir şey üzerine düşünmek hem de yansıtmak demektir. Pierre Bourdieu, bilimsel bilginin üretimindeki hesap kitap sürecine, bilimsel rekabete, araştırma projelerini finans eden kurum ve kuruluşların yarattığı baskıya, yayınevi ve dergilerle yapılan pazarlıklara dikkat çektikten sonra, düşünümselliğe bu müzakere sürecinde neden gerek duyulduğunu izah eder (2013, s. 21–25): “Refleksif teçhizatlanma”, “... kendine, konumuna, idrak kategorilerine, teorik inşasına, yöntemine ve nihayetinde tüm üretimi üzerine çevirmelidir” (2013, s. 37). Öyleyse, “özdüşünümsellik”, araştırmacının kendisi ve araştırma sorusu, araştırma özneleri arasındaki ilişkiyi; bilme, sorma, bakma tarzını bir muhasebeye çekmesi demektir. Bourdieu, “özdüşünümselliği” araştırmacının kendisini “herşeyi bilen özne” konumunu sorgulamak olarak tanımlamaktadır. Ancak, özdüşünümsellik, sadece araştırmacının sahadaki konumuyla sınırlı değildir. Araştırmacının bilimsel habitusunun gündelik yaşam ve pratikler içinde hangi değerler ve örüntüler içinde inşa edildiğinin de sorgulamasını içerir. Bu sorgulamayla, araştırmacılar, kendilerini toplumda nereye ve nasıl konumlandıklarını, nasıl bir dispozitif içerisinde yer aldıklarını ve toplumu hangi mesafede gördüklerini de kavrayabilirler. Loïc Wacquant, akademisyenlerle toplum arasındaki ilişkinin sınanmasında özdüşünümselliğe pek başvurulmadığını düşünmektedir. Bunun nedeni de, “...kendilerini toplumdan ayrı, farklı bir bilinç olarak gördükleri gerçeğidir” (2012, s. 18). Bourdieu’ya göre, kendi üzerine, pratikleri üzerine düşünmeyi bir kenara bırakan kişi “eyleyici” konumdan, “çözümleyici” konuma geçer (2012, s. 18). Bourdieu’ya göre “özdüşünümsellik”, “bireysel olandaki toplumsalı, mahremmin altında gizlenen gayri şahsiyi, özelin en derinine gömülmüş evrenseli keşfettirerek bizi böylesi yanılısamalardan kurtaran şeydir” (aktaran Wacquant, 2012, s. 4).

Bourdieu’nun öğrencisi Wacquant “eyleyici” olarak Chicago’da boks pratiklerini incelediği araştırmasında, boks mekânlarındaki habitusa nasıl dâhil olduğunu

*Ruh ve Beden: Acemi Bir Boksörün Defteri* adlı çalışmasında aktarır. Wacquant, boks salonundaki konumunu, siyah gettosunda toplumsal ilişkileri anlayabilmek için kullanır. Boks antrenmanı rutini içinde, yarışma pratiklerinde gerçekleşen iktidar biçimlerini sorgular. Wacquant boks salonları için şöyle demektedir: “Toplumsal dışlanmanın ve iktisadi sömürünün aracı Amerikan kent paryalarının zorla tıklandığı bir çeşit etnik-ırksal hapishane” (2012, s. 12–13). Sahaya ilişkin de şu gözlemi yapar: “Tabiri caizse burada boksörün bize öğreteceği çok şey vardır; ödül dövüşçülüğü hakkında evet; ama her şeyden önce kendimiz hakkında” (2012, s. 10). Wacquant belli bir habitus içinden bir mekânı deneyimleyerek, kendine bakmakta, belli düzenlilikler içinde farklı yapıları, önyargı üretmeden düşünmeyi keşfetmektedir. Wacquant’ın çalışması bu anlamda akademi/akademisyen ve saha/araştırma özneleri arasındaki sınırlar üzerine düşünme çabasıdır. Keza Pınar Selek de “Kenardakilerle Çalışmak” (2009) adlı yazısında Ülker sokağında travestiler üzerine yaptığı araştırmada kendi konumunu, öznelere ilişkisini ve araştırmacı olarak bilimsel habitusunu sorgulamaktadır. Selek, araştırmacının bilme ayrıcalığı ile ilgili sorular sorarak, araştırmacının kendisi ile hesaplaşmasının yolunu açar. Selek şöyle demektedir: “Bu süreçte hayatlarına girilen, kayıtları tutulan, haklarında veriler toplanan insanlara ne oluyor? Onlarla nasıl ilişki kuruluyor? Onlar bu sürece nasıl katılıyor? Araştıranla araştırılan arasında nasıl bir ilişki gelişiyor? Araştırmadan iki tarafta nasıl etkileniyor?” (2009, s. 118).

Görüleceği üzere, “özdüşünümsellik”, duygular, önyargılar, değerler sistemi ile kendi içimizde mücadele etmek, araştırma sahası ve sürecinde konumumuzu, bilimsel habitusu açıklıksözlülükle tartışmaya açma sürecidir. Markus Miessen’in deyişiyle, toplumsal yaşamın her alanında siyasal açıklıksözlülüğe gereksinim vardır. Miessen’in izleyerek, özdüşünümselliğin akademiye siyasal açıklıksözlülüğü geliştirebileceğini söyleyebiliriz. Miessen’e göre, “Bu açıklıksözlülük, siyaseten doğruculuğun –belli bir siyasi kibarlığı artırmak- mutabakata dayalı nezaket protokolünü güçlendirmek için devreye sokulan doğruculuğun- yerini almalı, içtenliğin yerine dürüstlüğü, uzmanlığı, eleştiriye ve gerekirse yargılamayı koyan vakaya özel nitelikte bir eleştirellik hayata geçirmelidir” (2012, s. 36).

Akademiye özdüşünümsellik yoksunluğu, neoliberalizm ve muhafazakârlığın şekil verdiği iktidar yapılarının gereksinim duyduğu bilgi iktidarını beslemektedir. Zeynep Gambetti’nin deyişiyle, yeni iktidar yapısı, piyasa için sermaye birikimini sağlayacak, bunun veri tabanını oluşturacak STK raporları, üniversiteler ve araştırmacılar istemektedir (2009). Hiç kuşkusuz iktidar ve bilgi arasında ilişki kuran yapı, düşünümsellik ile örülmüş bir bilgi değildir. Çünkü düşünümsel bilgi doğası gereği içinde çelişki, çatışma ve gerilim barındırmaktadır. Miessen bu yeni iktidar yapısının talep ettiği bilginin, amaç-hedef yönelimli, “...‘think tank’ bilgi üretimi” olduğunu belirtir. Miessen’e göre, yeni iktidar yapısının belli bilgi talebi “...belli bir araştırmacı tipolojisini muteber ve makbul kılar. Bu talep akademiye ifade özgürlüğünü

de aşındırır. Oysa “akademik özgürlük, ...mesleki normlara eleştirel bakış açıları geliştirmeyi ve kurulu hiyerarşik güç ilişkilerini sorgulamayı içerir” (2012, s. 139). Yeni iktidar yapısı akademideki müttemincüz havayı ortadan kaldırırken, bilgi üretimi ticarileşir, bilgi özel yarar için bir “ürün”e dönüşür. Kanımca, araştırmacının özdeşimselliği ile etik sorumluluk kavrayışıyla bilgi-iktidar ilişkisine karşı pozisyon alışı, akademi zemininde gerçekleşen karakter aşınmasına karşı durmasına birer olanaktır. Araştırmacı olarak kendimize, konumumuza, anlama ve kavrama kategorilerimize, kavramsal inşamıza, metod ve araştırma tekniklerimize, araştırma sürecine ve deneyime yönelik hesaplaşma/hesap verme; araştırma sürecini hikâye etme yeni iktidar yapısının akademiye ve akademisyeni kendi politikası ve çıkarları için bükmesine karşı güçlendirebilir.

### Araştırma Süreci

Yukarıdaki girizgâhtan sonra, 107k039 no’lu TÜBİTAK SOBAG destekli 2007-2009 tarihleri arasında yürütücülüğünü yaptığım dört ayrı saha çalışması olan araştırma projesinin muhasebesini yapmak istiyorum. Howard, S. Becker özellikle bir araştırma sürecinde arka plan ayrıntıların önemli olduğunu belirtir: Çünkü, “[b]u ayrıntılar, çalıştığımız konunun –açığa çıkardığımız ilişkilerin, keşfiyle bölünmek istediğimiz genel toplumsal süreçlerin– mevcudiyetini çevreleyen koşullardır” (2014, s. 102). Araştırma sürecini hikâyelendirmeye ilk olarak bir itiraf ile başlamalı: Ne ben ne de araştırmacı Günseli Bayraktutan dijital oyun ortamına dalmış/bağlanmış oyunculardık. Oyuncu olmak yerine, oyun ortamlarındaki iletişimsel pratikleri keşfetme arzusu ile dolu araştırmacıydık. Yeni bir sözcük dağarcığı keşfetmiştik: Avatara yatırım yapmak, item kasmak, raid yapmak...

Her araştırma projesini başlatan temel bir itki, temel bir sorun, kavramaya çalışılan bir olgu vardır. Aslında 107k039 no’lu araştırma projesi Gazi Üniversitesi İletişim Fakültesi mezunu bir öğrencimin Harun Yıldız’ın –daha sonrada projede bursiyer olacak görev alacaktı– 2006 Temmuz’unda Başkent Üniversitesi’ni ziyaret ettiğinde başladı. Harun Yıldız yaz aylarında oynamaya başladığı Güney Kore menşeli *Silk Road Online* adlı çevrimiçi çok oyunculu bir dijital oyunu PC’me kurdu ve oyunu, popüler sunucuları gösterdi. Oyun, İpek Yolu üzerinde klanların mücadeleleri üzerinde temellenmekteydi. Ancak ben ve Günseli Bayraktutan için ilginç olan, oyunun teması, arayüz tasarımıdaki estetik başarı ve avatarların cazibesi değil, arayüzeyde diğer oyuncularla bireysel veya eş anlı bir çok oyuncu ile genel sohbet ortamında kurulan iletişim pratikleriydi. Farklı ülkelerden katılımcılar ile özel sohbet kutusunda, kültürlerarası iletişimden tutun, gündelik yaşam üzerine çeşitli konularda laflanabilmekteydi. Bu iletişim pratiği, beni ve Bayraktutan’ı Türkiye’de dijital oyun ortamlarına yönelik gerek anaakım medyada gerekse kamusal aktörler tarafından üretilen etiketleri ve önyargılı temsilleri, söylemsel pratikleri sorgulamaya yönlendirdi. Oyun ortamlarında oldukça etkileşimli toplumsallaşma pratikleri gerçekleşmekteydi ve

oyuncunun habitusunun toplumsal, kültürel ve ekonomik sermayesi oyun için tutum ve davranışları etkilemekteydi. Bu heyecan verici keşfi, ilgili alanyazınla birleştirmeye ve konuyla ilgili sorular üretmeye böylece başladık. Türkiye’de oyun oynama pratikleriyle ilgili önyargılar İnternet kafelerle birlikte üretilmekte, oyun oynama edimi edilgen ve zararlı bir boş zaman etkinliği olarak kurulmaktaydı. Oysa, sanal uzamda gerçekleşen oyun oynama edimi çok boyutlu, oyunlar da farklı türlerde farklı oyun oynama pratiklerini ve etkileşim maliyetini gerekli kılmaktaydılar. Türkiye’de oyun endüstrisi ile ilgili neredeyse anaakım medyada üretilen haber veya enformasyon yok sayılacak nicelikte, üstelik nitelik olarak da eksik temsile sahipti. Tüm bu sorular, bu olgulara yönelik araştırma saikini beslerken, araştırma projesinin de saha çalışmasının desteklenebilmesi için TÜBİTAK SOBAG’a sunulmasına yol açtı. Doğrusu, bu konunun destekleneceğine yönelik beklentimiz de oldukça düşüktü. Sanırım, biz de TÜBİTAK SOBAG’ın iletişim bilimleri alanında dahi o yıllarda çok nadir çalışılan dijital oyun kültürü, oyun oynama pratikleri ve yaratıcı endüstri konusunun saha çalışmasına maddi destek vereceğini pek düşünmüyorduk. Ancak, 2007 Bahar ayında TÜBİTAK aldığımız haber oldukça farklı oldu. Araştırma önerimiz 107k039 kodu ile SOBAG tarafından desteklenme kararı almıştı, üstelik gerek araştırma süresinin uzatılması, bütçesi (bursiyer sayısı vb.) gibi kaynak aktarımı konusunda SOBAG talep ettiğimizi genişletmişti.<sup>1</sup>

TÜBİTAK SOBAG tarafından 2007 yılında desteklenen bu araştırma projesi ilk olarak, Türkiye’de dijital oyun geliştiren, üreten, pazarlayan ve yayan tüm firmaların bir haritasını çıkartmak ve Türkiye’de yaratıcı endüstri olarak dijital oyun üretiminin sorunlarını, olanaklarını, sınırlarını ortaya koymak ve konunun ilgili aktörlerini tanımlamaktı. Projenin ikinci amacıysa Türkiye’de İnternet kafelerde oyun oynama pratiklerini Ankara mikro ölçeğinde etnografik bir çalışma ile anlamlandırmaktı. Proje üçüncü olarak dijital oyun türlerini ve oyun oynama pratiklerinde oyuncu-deneyimini ortaya çıkartmak istiyordu. Projenin dördüncü amacı da Türkiye’de yayınlanan oyun dergilerinde Türkiye’de üretilen ve geliştirilen oyunlara ilişkin temsili ve çerçevelemeyi tespit etmektir. Araştırmamızın bu amaçları açısından hem makro hem de mikro analizden oluştuğunu söylemek olanaklı. Makro analizde uyarlayıcı kuram yaklaşımı benimsenmiş olup, kuramsal çerçevemiz yaratıcı endüstri ve ekonomi politik kuramdan beslenirken, mikro analiz temellendirilmiş kuramdan (*grounded theory*) beslenmiş ve kavramlarımız ve hipotezlerimiz bizatihi araştırma sürecinde elde edilen verilere göre şekillenmiştir. Üstelik araştırmamız için hem bilgi arayıcı hem de politika yönelimli bir araştırma demek olanaklı (Layder, 2013, s. 34–35). Bu noktada Derek Layder’in *Sosyolojik Araştırma Pratiği*’nde (2013) altını çizdiği üzere, uyarlayıcı kuram yaklaşımı bir araştırmada benimsenmişse, “araştırmacı, araştırmanın daha teknik veya metodolojik yönleriyle ilgilenirken teorik hassasiyetini asla kaybetmemelidir” (2013, s. 54). Araştırma projesi bu nedenle bir yandan belli bir takım soru-

1 107k039 nolu projenin süresi kurum tarafından, 16 ay ve bütçesi 179.613.50 TL. olarak belirlendi.

larla ve bakış açısıyla Türkiye’de dijital oyun endüstrisinin ekonomi politiği, aktörler ve ilişkileri üzerine odaklanırken; diğer yönden de İnternet kafelerde ve oyun arayüzlerine dalınmış bir şekilde oradaki oyuncu deneyimlerini keşfetmeye çalışmıştı. Layder’in araştırma sürecinde “esneklik” neden önemli ve gereklidir (2013, s. 62) şeklindeki vurgusuna bu araştırma süreci iyi bir örnek teşkil etmektedir. Araştırma bulguları yazılırken çoklu yöntemler bir arada, araştırma verilerini bütünlemek için kullanılmıştır. Özgür Arun’un deyişiyle, “[y]öntemsel çoğulculuk, metodolojik bir gösterişçilik anlamına gelmez. Teori ve ampiriyi kucaklaştırma stratejilerinden birisi olarak mixed-method değerli olduğu gibi, azametli ve ağırbaşlı teoriden ve onların aktarıcısı konumundaki starların uzman bakışından kurtuluşu getireceği için de etkilidir” (2016, s. 194). Çoklu metod uygulamasında, dikkat edilecek husus ise, epistemolojik ve metodolojik eklektisizmden kaçınılmasıdır. Çünkü böylesi bir tutum, araştırma bulgularının yorumlanmasında tutarsızlığa neden olabilir.

Araştırmanın saha çalışması ise şu şekilde gelişti: Türkiye’de dijital oyun endüstrisinin topos’unun çıkartılması için neredeyse evreni oluşturan tüm üreticilere, geliştiricilere, yapımcı, yayıncı, dağıtımcılara ve diğer dolayımlyıcı mekanizmalara (örneğin oyun uzmanı, yerelleştirici vb.) gidildi, sahada derinlemesine görüşme ve katılımsız gözlem yapıldı. Mikro analizi oluşturan boyutta ise, Ankara’daki İnternet kafelerde dijital oyun oynama pratiklerini kavramak için şöyle bir yol izlendi: Ankara’nın farklı ilçelerinde –Çubuk, Gölbaşı, Yenimahalle, Çankaya, Keçiören– farklı sosyoekonomik statüye hitap eden İnternet kafelere gidilerek, bu kafelerde 60 adet izinli-kayıtlı odak grup çalışması gerçekleştirildi. Odak grup katılımcılarının heterojen bir niteliğe sahip olmasına (örneğin farklı yaş grupları ve kadın kullanıcılar, farklı meslek grupları vb.) özellikle dikkat edildi. Odak gruplar 6 ile 8 kişinin katılımı ile gerçekleştirildi. Odak grupların yanı sıra, Ankara’nın farklı semtlerindeki İnternet kafe işletmecileriyle görüşüldü ve kafe ortamı katılımsız gözlem tekniği ile gözlemlendi, mekânlarda izinle görsel-işitsel kayıtlama yapıldı. Ankara’nın farklı ilçelerinde farklı kafelerin işleyişlerinin gözlenmesi önemliydi, çünkü bir semtteki kafede İnternete girmek 1 TL iken, diğer bir semtte 2 veya 2,5 TL olabiliyordu. Üstelik kafelerde sunulan hizmetler (yiyecek-içecek, Playstation, bilardo, okey vb.), yazılımlar ve oyun türleri farklılaşabilmekteydi. Mekânlarda yapılan görsel kayıtlar “Ankara ölçeğinde İnternet kafelere oyun oynama pratiği” adlı fotoğraf sergisine temel oluşturdu.

Sahaya çıkmadan önce yapılan hazırlıklar bu araştırma projesinde oldukça önemli bir role sahip. Daha önce belirttiğim üzere, dijital oyun kültürü ve yaratıcı endüstri olarak Türkiye’de oyun üretimi konusuna yönelik ilgi ve merakımız proje desteklenmeden önce başlamıştı. Proje yazılıp TÜBİTAK’a değerlendirilmek için sunulduktan sonra da, 2007 yılı sömestr tatilinde araştırmacı Bayraktutan ile birlikte kendi kaynaklarımız ile dijital oyun endüstrisinin bileşenlerini saptamaya, kartopu örneklem ile şirket ve kişilerle derinlemesine görüşmelere ve katılımsız gözlemlere başlamıştık. Proje-



nin desteklenmesine karar verildikten ve sözleşme Haziran 2007 yılında imzalanınca, Ankara mikro ölçeğinde İnternet kafelerde odak grup çalışmasını gerçekleştirebilmek için, projenin araştırma bursiyerleriyle (Harun Yıldız ve Fatma Bıçakçı) birlikte Başkent Üniversitesi İletişim Fakültesi'nde bir ilan verdik. Oyun oynamayı seven ve oyun kültürünü bilen öğrencileri Haziran 2007 sonunda fakültede toplayıp Dijital Oyun Çalışmaları Grubunu oluşturduk. Projenin araştırmacısı Bayraktutan, nitel araştırma teknikleri konusunda bir yıl önce Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etüdüleri'nin düzenlediği araştırmacı eğitimi programına katılmış olup, araştırma projesinde de eğitici olarak uygulamalı olarak odak grup çalışması eğitimini yürüttü. Bursiyerler ve odak grup görüşmesini gerçekleştirecek lisans öğrencileriyle önce nitel araştırma metodu ve teknikleri (görüşme tekniği, odak grup tekniği) kuramsal olarak çalışıldı, akabinde araştırma için geliştirdiğimiz sorular, sahada çalışmasını gerçekleştirecek öğrencilerle sanki bir İnternet kafeye gidilmiş ve orada oyuncularla odak grup görüşmesi yapılmışçasına, simüle edildi. Bu üç günlük bursiyer eğitimi sırasında, Anadolu Ajansı'nda profesyonel foto-muhabir olarak çalışan mezun bir öğrencim (Volkan Furuncu) fotoğraf ve video kayıtlama atölyesi gerçekleştirdi. Odak grup çalışması araştırma projesinde yaklaşık 14 kişiden oluşan iki kişi olarak çalışan/eşleşen öğrenciler tarafından gerçekleştirildi ve Ankara Üniversitesi SBE Gazetecilik Ana Bilim Dalı'nda yüksek lisans yapmakta olan bursiyer Fatma Bıçakçı tüm saha çalışmasını koordine etti. Odak grup görüşmeleri Ekim 2007'de başladı ve Ocak 2008'de tamamlandı. Aynı saha ekibi, odak grup görüşmelerinden elde edilen verileri desteklemek için Ankara'daki İnternet kafelerde 1000 kişinin katıldığı bir anket çalışması da gerçekleştirdi. Bu anket çalışmasında oyunculara özellikle hangi tür oyunları oynadıkları, yerli üretim oyunlara yönelik algıları ve farkındalıkları da soruldu.

Çalışmanın diğer bir boyutu, uygulamalı kuram ve makro analizden oluşan Türkiye'de dijital endüstrisinin tüm bileşenleriyle topos'unun çıkartılması ve bu haritalama sonucu oyun endüstrisinin olanaklarını, mevcut sorunlarını ve olası politika yönelimlerini ortaya koymaktı. Bu boyut ise araştırmacı Bayraktutan, bursiyer Yıldız ve bizzat yürütücü tarafından gerçekleştirildi. Alan çalışmasını genellikle teknokentlerde; Ankara, İstanbul ve İzmir'de yaptık. Bu alan görüşmeleri sadece kurumsal alanlarda gerçekleşmedi. Örneğin yurtdışında satışı yapılan macera türü (adventure) oyun geliştiren bağımsız bir oyun geliştirici ekibinden bir mühendis Galip Kartoğlu'yla, Haydarpaşa Tren Garı'nda görüşme gerçekleştirildi. Kimi oyun geliştirici firmalara proje sürecinde birçok kez görüşmeye gidildi. Örneğin *Hükümran Senfoni* ve *Umaykut*'u geliştiren Ceiron-Ceidot firmasına ilk kez Çayyolu'ndaki konutta görüşme yapılmaya gidildi. Firmanın tüm gelişim süreci takip edildiğinde, firma oyununa yatırımcı bulma sürecinde ODTÜ Teknokent'e taşındı, İTÜ Teknokent'te bulunan Mynet ile bir işbirliği geliştirdi. Keza Bilkent Cyberpark'ta 4-5 kişilik bir ekiple dış piyasa için *Mount & Blade* adlı çevrimiçi oyun geliştiren Tale Worlds firmasının ODTÜ Teknokent'te 70-80 kişilik bir oyun geliştiricisine evrildiğini gözlemledik.

Ceidot-Ceiron oyun firmasından Erkan Bayol tüm proje boyunca araştırma konumuz ile ilgili olarak kendi gözlem notlarını ve yolculuk öyküsünü özdüşünümsel bir şekilde paylaştı ve paylaşmaya devam etti.<sup>2</sup> Gebze Teknokent'te görüştüğümüz *Culpa Innata* adlı kutulu oyunun geliştiricisi Burak Barmanbek, proje bulgularından da yararlanarak derlediğimiz *Dijital Oyun Rehberi* (2009) adlı kitapta bir bölüm yazarak katkı verdi. Saha katılımcılarımızın projeye olan büyük destek ve katkıları, oyun endüstrisi içinde hem araştırma süreci içinde rahatlıkla çalışmamıza ve sonrasında da iletişimimizi devam ettirmemize olanak tanıdı. Örneğin projenin saha çalışması sırasında çevrimiçi bir strateji oyununu bağımsız bir şekilde geliştiren üniversite öğrencisi Ufuk Şahin, şimdi ODTÜ Teknokent'te bir oyun geliştirici firmasının ortağı ve Türkiye Oyun Geliştiricileri Derneği Yönetim Kurulu üyesi. Saha çalışması sırasında katılımcılarla kurulan ilişkinin sorumluluk ve etik ilkeler temelinde kurulması, kanımca bugün de devam eden bu yakın iletişimin arkasında yatmakta.

Oyun üretimi ve oyun oynama pratiklerini ele alan bu çalışma içerisinde sadece üretimi ve tüketimi değil, oyunda artı değerlerin nasıl oluştuğunu görmemiz gerekmektedir. Bir oyun geliştiricisi firma, ister küçük ölçekli olsun isterse bağımsız geliştirici olsun, oyunun yalnızca geliştirilmesi değil, piyasaya çıkış süreçlerini yönetmek zorunda. Dolayısıyla değer yaratım zincirinin tamamlanması görmek istiyorsak, yayıncılarla ve dağıtıcılarla da görüşmek gerek. Ayrıca geliştirilen ve piyasaya sürülen oyunun da tanıtılıp, reklâmının yapılması da gereklidir. Türkiye'de o sırada yayınlanan oyun konusundaki basılı dergiler basılı dergiler ve çevrimiçi forumlardaki editör ve yazarlardan oluşan bir sosyal ağı da araştırma sürecinde oluşturduk. Oyun yayıncılığı ile tanışmamız bizi e-sporlar gibi yeni konuları ve olguları keşfetmeye yönlendirdi. Ankara'da ikamet eden profesyonel oyuncu topluluğu, oyuncular ve menajerleriyle tanıştık. İstanbul'da Beşiktaş ve Kadıköy'de İnternet kafelerde yapılan oyun turnuvalarına katılarak, yarışmaları gözlemledik. İstanbul'da düzenlenen oyun fuarlarına gözlemci olarak katıldık. İnternet kafelerde genellikle yabancı menşeli oyunların oynandığını hem gözlemlemiştik hem de anket sonucunda bu bulgu ortaya çıkmıştı. Neden Türkiye'de üretilen oyunlar yaygın olarak bilinmiyor ve yahut oynanmıyor sorusunu, oyuncuların ve oyun geliştiricilerin yanı sıra İnternet kafe işletmecileri ile yaptığımız görüşmelerde sahadan tekrar almaya çalıştık. Çalışmamız ilerlemeye, bulgular tematik bir şekilde görünür olmaya başladığında, yine veri toplama tekniği olarak etkinlik düzenlemeye başvurduk. İlk olarak, 4 Mart 2008'de Ankara'da üniversitenin olanaklarıyla oyun endüstrisi ve mevcut durumu konulu yarım günlük bir panel yaptık. 14 Mart 2008 tarihinde, endüstriden daha çok aktörün bulunduğu İstanbul'da ilgili tüm tarafları davet ettiğimiz yapılandırılmış tam günlük "Türkiye'de dijital oyun geliştiriciliği ve oyun endüstrisi" başlıklı bir çalıştay düzenledik. Bu çalıştayın hem araştır-

2 Örneğin Erkan Bayol *Folklor/Edebiyat Dergi'sinin* "Yeni Medya Çalışmaları" temalı 2015 tarihli 83. özel sayısı için, "Değini: Türkiye'den Bir Dijital Oyun Stüdyosu Öyküsü Céidot: Rüya Savaşçıları" (433-458) adlı Ceidot-Ceiron oyun firmasının kuruluşundan kapanışına kadar olan hikâyesini yazdı.

ma projesinin verilerini teyit etmede hem de Türkiye'deki oyun endüstrisinin farklı aktörlerini bir araya getirerek bir ağ oluşturmada önemli bir rolü, diğer bir deyişle katma değeri oldu. Katılımcılar oyun eğitimi veren akademisyenlerden, oyun dergileri editör ve yazarlarına, bağımsız veya küçük ölçekli geliştiricilerden, teknokentlerdeki şirketlere, yayıncılara, dağıtıcılara ve dolayımlyıcı mekanizmalara değin endüstrinin farklı ve çeşitli bileşenlerinden oluşuyordu. 14 Mart 2008'deki çalışmaya çok iyi hazırlandık ve sektördeki bütün aktörleri davet ettik. Projenin bir e-posta hesabı bulunmaktaydı: 107k039@gmail.com. Harun Yıldız bu çalıştayın organizasyonunda ve davetlerin gerçekleşmesinde inanılmaz özveriyle çalışarak, oyun endüstrisinin Ankara'dan, İstanbul ve İzmir'e neredeyse tüm bileşenlerinin bu çalıştayda bir araya gelmesine olanak sağladı. Çalıştayın düzenlenmesi, bir anlamda o zamana dek sahada topladığımız verilerin bir teyidini yapmayı ve varsa yeni verileri toplamayı sağladı. 2008 Mart'ında bağımsız iki-üç kişilik ekiplerle oyun geliştirenler, şirket olarak oyun geliştiriciler, teknokentte kurulu geliştiriciler olarak farklı oyun geliştirme pratikleri Bourdieu'cü anlamda "alanda" mevcuttu. Ayrıca teknokentte kurulu olanların görece diğer geliştiricilere göre belli avantajları bulunmaktaydı. Peki, endüstride yayıncı ve dağıtıcıların değer yaratım zincirindeki rolleri ve sorunları nelerdi? Yerli oyun geliştirimi fikrine nasıl bakmaktaydılar? Çalıştay, genel olarak "Türkiye'de oyun endüstrisinin gelişmesi için durum, olanaklar, sorunlar ve olası politika önerileri" tartışılması üzerine kuruldu. Çalıştayın sonunda Türkiye'deki oyun geliştirciliği üzerine bir bildirme yayınladık, bunu hem [www.dijitaloyun.wordpress.com](http://www.dijitaloyun.wordpress.com) blogumuzdan hem de e-posta ile tüm katılımcılarla paylaştık, Bu çalıştayın en önemli katkılarından biri de Boğaziçi Üniversitesi Mühendislik Fakültesi'nden Işık Barış Fidaner'le tanışma ve ondan sonra birlikte çalışma olanağı bulmamız oldu. Çalıştayın duyurulması için, düzenlendiği semtte, yani Beyoğlu'nda her yere Başkent Üniversitesi'nden öğrencilerimizle afişler asmıştık. Işık Barış Fidaner bu afişleri görüp etkinliğe gelenler arasındaydı ve oyun üretimini, oyun anlatısını kuramsal olarak dert etmekteydi. Daha sonra bizimle gönüllü olarak çalışmaya devam etti. Bu şekilde kar topu gibi ekip çoğalmayı sürdürdü. Yine İzmir Ekonomi Üniversitesi İletişim Fakültesi'nden Burak Doğu da ekibimize dâhil oldu. Proje çıktılarını konferanslarda ve üniversitelerde sunmaya büyük özen gösterdik: Yıldız Teknik'ten, Anadolu Üniversitesi'ne değin proje çıktılarını sunmaya davet eden kurumların davetine icap edildi. İstanbul Şehir Üniversitesi'ndeki bir sunumda Kemal Akay ile tanıştık. O sırada lise öğrencisi idi, oyun tasarımı üzerine bir kitap çalışması vardı. Kemal Akay da dijitaloyun.wordpress.com'da blog yazarımız oldu. Kendisi IT University of Copenhagen'da oyun tasarımı üzerine yüksek lisans eğitimini tamamladı ve halen Unity firmasının Kopenhag ofisinde oyun tasarımı üzerine çalışmaya devam etmekte, aynı zamanda da blogu aktif tutmakta. Bu noktada araştırma sürecinde kolektif çalışmanın ve ekip çalışmasının ne kadar önemli olduğunu, ekip içinde gerilimler veya çatılmalar olsa dahi, tüm bu gerilimlerin belli bir noktada kaldığında bilimsel üretkenliği arttırdığını, sahadan elde edilen veriler üzerinde farklı tartışma ve çıkarsamaları beslediğini, olguların farklı yönlerini gör-

meye olanak tanıdığını belirtmek gerekli. Araştırma süresinde Haziran 2008'e doğru gelindiğinde, ODTÜ Teknokent, oyun geliştiriciliğinde Türkiye'deki ilk kuluçka merkezini ATOM'u (Animasyon Teknolojileri ve Oyun Merkezi) kurarak bir aktör olarak devreye girdi. ATOM Temmuz 2008'de açılarak, oyun geliştiriciliği ve girişimcilik eğitimlerine başladı. ATOM'un kuruluşu sırasında, merkezin adının kısaltmasına yönelik yapılan esprilerden birini aktarmak istiyorum: "Artık Türkler de Oyun Mucidi". ATOM Türkiye'de oyun geliştiriciliği konusunda nitelikli emekgücü ve yapımcı-yayıncı sorununu çözmek için oluşturulmuş bir kurumdu. Projenin bursiyeri Harun Yıldız ATOM'un ilk dönem eğitimine katılarak, ATOM bünyesinde oyun geliştirme firması açtı. Daha sonra gerek KOBİ ve çeşitli girişimcilik destekleri ile bugün ODTÜ Teknokent bünyesinde kurulu bir oyun ve animasyon şirketi kurdu. Böylece bir sosyal bilim projesi kapsamında dolaylı da olsa spin-off firma kurulmuş oldu.

Proje kapsamında Türkiye'de oyun geliştirenlerle, değer yaratım zincirinin bir bileşeni olan kişi ve kuruluşlarla ilgili bir veri tabanı oluşturuldu. Bu şekilde, Türkiye'de üretilen oyunların tarihçesi de şekillenmeye başladı. Proje resmi sonlanma tarihine yaklaştığında şu soru odak noktamız oldu: "Türkiye'de dijital oyun üreten bir üretici mi olacak yoksa küresel pazardaki üreticilerin tüketicisi mi?" Oyun geliştirimi için gerekli ekosistem nasıl olmalı, yanıtı mevcut durum ve sorunlardan temellenecek projede yanıtlanmaya çalışıldı. Saha çalışmasında görüştüğümüz Yoğurt Teknolojileri'nde ana tasarımcı Başar Muluk, "yerli oyun üretimi" olgusu için, "*Mercedes yapma şansımız yoktu yani biz kendi Anadol'umuzu üretmeye çalıştık*" (2.2.2007) demişti. Bir diğer oyun geliştiricisi ise, Türkiye'deki endüstrinin mevcut durumu için "bebek endüstri" nitelemesini yapıp, oyun üretmek için çok güçlü bir motivasyon olduğunu belirtmişti. Bu saptamaları proje metnine taşıdık ve sorunlar, olanaklar ve olası çözüm önerilerini raporlaştırarak araştırma sürecini 2008 yılı sonunda tamamladık. 2009 yılından itibaren ise farklı kamu kurumları oyun üretimine ve oyun oynama pratiklerine kimi zaman birbiriyle çelişen politika metinleriyle dâhil oldular. Oyun geliştiriciler ve kamu kaynakları nasıl buluşacak noktasına gelindiğinde, biz sahadan resmen çıkmıştık. Ancak, daha önce de belirttiğim gibi Türkiye'de dijital oyun endüstrisini yaratıcı endüstri alanlarından biri olarak gözlemlemeye, geliştirici, yayıncılarla ve üretim sürecine teşvik, destek ve hibelerle ya da düzenleme ve yahut denetleme yoluyla dâhil olan kamu kurum ve kuruluşları ile işbirliğine ve iletişime devam ettik. Şu anda 2007 yılında başlayan projenin 10. yılı. Bu muhasebe yazısı da bu nedenle çok anlamlı ve gerekli. Bu nedenle, Hacettepe Üniversitesi Bilimsel Araştırmalar Birimi desteğiyle 13504 no'lu araştırma projesi ile, projenin akademik üretimlerinin bilimsel etkisini (atıf, hangi bağlamda referans vb.) değerlendirdik.<sup>3</sup>

3 HU BAP 13504 no'lu "107K039 no'lu TÜBİTAK SOBAG destekli araştırma projesinin akademik sonuç ve önerilerin değerlendirilmesi: 10 yıllık bilanço" adlı projede (2017-20018) Doç. Dr. Günseli Bayraktutan ve Arş. Gör. Serra Sezgin Şahin ile birlikte çalıştık. Söz konusu çalışmanın yayın hâline ulaşılabilir: bk. Sezgin, Binark, Yalçın ve Bayraktutan (2018).

Tabii ki, araştırma sürecinde her şey dikensiz gül bahçesi değildi. Süreç boyunca öngörülmedik durumlarla da karşılaşıldı. Örneğin, bu projeye vakıf üniversitesinde başladık. Sözleşme ilkelerinde vakıf üniversitelerinde proje bütçesinin yeminli mali müşavir tarafından denetlenmesi ve raporlaması talep edilmektedir. Örneğin, bilimsel ara raporu zamanında hazırlasak bile, yeminli mali müşavir raporunun ücretinin kurumunun mu yoksa araştırma ekibinin mi karşılayacağı konusunda yürütücü kurum/üniversite nezdinde bir belirsizlik söz konusu olduğu için, mali denetim raporunun teslimi ve onayında, dolayısı ile ikinci dönem bütçenin aktarımı konusunda bir gecikme yaşadık. Ancak saha çalışması bütçe aktarımını beklemeksizin, araştırmacı ve bursiyerlerin özverisiyle devam etti. Sanırım o dönem, yürütücü kurum olarak görünen Üniversite de Sayıştay denetiminden geçiyordu, bu denetim bitmeden TÜBİTAK da bize yeni dönem bütçeyi aktarmamıştı. Böyle bir handicap olmuştu proje bütçesinin ikinci döneminin kullanılmasıyla ilgili. Bir araştırma projesinin, özellikle de kamu destekli araştırma kaynaklarının aktarımı konusunda bürokratik veya ülkenin ekonomik-siyasi gündeminden temellenen sorunlar yaşanabilir. Bu araştırma, bize buna hazırlıklı olmayı da öğretti.

Peki, sahayı tanımaya çalışırken öngörülmeyen yeni olgularla karşılaşıldı mı diye sorulacak olursa, yanıtım yine evet olacak. Becker, araştırma sürecinde yeni bir olguyla karşılaşılmasının doğal olduğunu dile getirmektedir; araştırmacı araştırmasının başında bu olguyu analitik bir biçimde düşünme niyetinde olmayabilir, ancak “Okumalarınızda ya da kendi deneyiminizde, iş yerinde ya da çevrenizde rastlamışsınızdır...bir anda ortaya çıkan bir şeydir” (2017, s. 66–67). Uygulamalı kuramsal analizde, başlangıçta Türkiye’de dijital endüstrisinde dolayımlayıcı aktörlerin rolünü ve değer yaratım zincirindeki konumlarını düşünmemiştik. Ancak ne zaman ki saha görüşmelerine ve gözlemlerine başladık, endüstride özellikle Güney Kore çevrimiçi çoklu oyunculu oyunları yerleştiren, oyun içi ekonomiyi yöneten aktörler ile karşılaştık. Araçlar olarak adlandırabileceğimiz bu kişiler Kore oyunlarını yerleştirmekteydiler, örneğin *Metin II*, *Silk Road* gibi... Örneğin dolayımlayıcı aktörler oyun içi ekonomiyi (item satışları için para transferlerini vb.) yönetmekteydi. Bu yerleştirme pratiklerinin de incelenmesi gerekmektedir. Keza, oyun içinde avatar geliştirme/satma, item satma ve bot kullanma olgusu üzerinden gerçekleşen gayri maddi emekgücü olgusunun da ayrıntılı bir şekilde incelenmesi gerektiğini düşünüyorum. Profesyonel oyuncular bizim proje kapsamında en son iletişim kurduğumuz bileşenlerdi. Proje devam ederken Mynet tarafından *İstanbul Kıyamet Vakti* yayına sokuldu. Bu oyun içinde, oyuncuların yönetimi için oyun uzmanına ihtiyaç duyuldu ve biz de bu kavramla tanışmış olduk. Bu olgunun sonucunda oyun uzmanıyla görüştük ve Murat Yavuz Kaplan’ın kendisi de *Dijital Oyun Rehberi*’ne bu konuyla ilgili yazı yazarak katkıda bulundu.

107k039 nolu bu araştırma projesinden pek çok yayın yapıldı, bu yayınlara dijitaloyun.wordpress.com ve <https://hacettepe.academia.edu/MutluBinark> adreslerinden

ulaşabilirsiniz. Kitapların telif hakları nedeniyle bu arayüzlerde pdf'leri mevcut değil. Ancak Türkçe ve İngilizce makaleler, sunumlar ile proje tam metni blogda erişime açık. Türkiye'de oyun endüstrisi alanında kamu politikaları gelişmeye ve çeşitlenmeye devam ettiğini belirtelim. Özellikle Kalkınma Bakanlığı'nın 2016-2018 Bilgi Toplumu Eylem Stratejisinde oyun geliştirimi önemli bir endüstriyel alan olarak belirlenmiş durumda. Bu konuda Türkiye'den de ODTÜ Teknokent ve ATOM mevcut durumu saptamak ve geliştirmekte kamu politikası adına ana düğüm noktası olarak belirlenmiş. Türkiye'de oyun geliştiricilerin de örgütlenerek Türkiye Oyun Geliştiricileri Derneği'ni kurduklarını belirtmekte önemli. Projemiz sonunda şöyle nihai bir saptamada bulduk: "Oyun oynamak basit bir iş değildir ve sıkı çalışılması gereken bir durumdur. Oyuncu olmayı bilmeniz lazım". Endüstri içinde oyun geliştireceğim demekle, oyun üretilmemekte. Bunu ticari bir ürüne dönüştürecekse birçok handikapı beraberinde aşmanız lazım. Dolayısıyla biz de sloganımızı şu şekilde geliştirdik: "Oyun oynamak ve üretmek ciddi bir iş"tir.

### Sahadan Çıkan Dersler...

Bu iki yıllık araştırma projesinden, birlikte çalışmaktan, sahanın bileşenleriyle kurulan iletişim ve işbirliğinden bir çok ders çıkarttık, önemli deneyimler elde ettik. Wacquant *Ruh ve Beden*'de, boks kültürü üzerine çalıştıkça, kendi adına çok şey öğrendiği saptamasını yapmaktaydı. Bizler neler öğrendik bu çalışmada? Kısaca özetleyecek olursam; birlikte çalıştığımız öğrencilerin oldukça nitelikli analitik gözlem kabiliyeti olduğunu, gerek çektikleri fotoğraflardan, videolardan, gerekse getirdikleri malzemelerden gözlemledik. Örneğin, Kadıköy'de bir İnternet kafede *Dota* oyununu bize oynayarak gösteren bir oyuncu ile görüşmemiz, tam da araştırmacı ve araştırılan arasındaki ikna sürecine bir örnek teşkil ediyordu. İzmir'de çevrimiçi çoklu oyunun bir klan lideriyle yaptığımız görüşme, yine araştırma pazarlığına kanımca iyi bir örnek oluşturmakta. Araştırmanın bize öğrettiği başka bir konu ise alanyazını her daim takip etmek ve güncellenmenin gerekliliği oldu. Araştırma süresince, alanyazındaki tartışmalardan devamlı beslenmek gerekmekte. Sürekli yeni metinleri okurken, yeni kavramlar ve olgularla tanışıyorsunuz, elinizdeki verilere bu yeni kavram setleriyle de bakmaya başlıyorsunuz. Araştırma verilerin bütünleştirilmesi de önemli bir deneyim. Metinleştirmenin nasıl yapıldığı, hangi bağlamda ne şekilde örüldüğü bu noktada dikkat edilmesi gereken bir durum. John Van Maanen (2017) *Alan Hikayesi*'nde etnografi hakkında, "bir kültürün (veya bir kültürün seçilmiş bazı kesimlerinin) yazılı olarak yansıtılmasıdır. İçerisinde, başkalarının göründükleri şekliyle, elbette ki yansız olmayan bir biçimde, yazıya dökülmesiyle ilgili oldukça ciddi entelektüel ve ahlaki sorumluluklar taşır" demektedir (2017:1). Metinleştirme süreci doğal olarak öncelemeler, içermeler ve tabii ki dışarıda bırakmaları içerir. Metinleştirme sürecinde bulgulardan ana temalar seçilirken, alt temalar ve yahut araştırmacının kanaatine göre görece daha az önemli olanlar alt tema olarak kodlanır. Van Maanen, "[a]landa gözlenen hareket, yapılan konuşmaların küçük parçaları, geliştirdiğimizi düşündüğümüz

yorumlama becerilerimiz, toplamış olduğumuz belgesel deliller, duyduğumuz hikâyeler, katıldığımız olaylar, okuduğumuz 'ilgili' literatüre ilişkin küçük parçacıklar, getirdiğimiz açıklamalar, üretip metinleştirdiğimiz yerli kategori sistemleri vb. gibi elimizde bulunan ve birbirine hiç benzemeyen malzemeyi düşünür, değerlendirir ve yeniden düzenleriz. Aslolarak, birbiriyle ilgisiz olan bu katmanları bulanık bir şekil içerisinde birleştirir ve yeniden düzenlemeler yaparak devam ederiz" (2017, s. 177–178). Buradaki ana soru, hangi temaların ön plana çıkartılacağıdır. Üstelik, incelenen bu toplumsal, ekonomik ve kültürel olgular sabit değil, sürekli bir oluş içindedirler. Metinleştirme ile birlikte bu olgular tarihin belli bir anı içine sabitlenmektedir. Saha deneyimini paylaşırken belirtmem gereken bir diğer önemli husus da, saha çalışmasına son verirken, nerede duracağımızı bilmek. Bu hususta, dikkat edeceğimiz şey, verilerin tekrarlanması ve verilerde doygunluğun sağlanması olabilir. Örneğin, İnternet kafelerde yaptığımız odak grup çalışmasını kanımca daha önce bitirebilirdik. Çünkü belli örüntüler tekrar etmeye başladığında odak grup çalışmasını bitirmek mümkün. Layder bu konuda şu saptamayı yapmaktadır: "Genellikle, araştırmacı araştırmayı ilk başta harekete geçiren soruları yeterince karşılayan cevapları temin ettiği ya da yeteri kadar teori sınıdığı ya da ürettiği veya veriler için yeterli açıklamalar geliştirdiği noktaya değin bilgi veya veri toplama faaliyetine devam eder. Araştırmacı, bilgi toplama faaliyetini (örneklem ebadını genişletmeyi), toplanan verilerde (görüşmeler, gözlemler veya dökümanter analizinde) yeni bir bilginin veya teorik fikirlerin artık ortaya çıkmadığı noktada sona erdirir" (2013, s. 87). Layder'in nerede durmalı sorusuna verdiği yanıtı yorumlarsak, şunu söylemek mümkün: Araştırmacının gözlemsel ve analitik becerisi ile bilgi zenginliği de nerede durulacağına işaret eder (s. 88). Becker'in araştırma süreci ile ilgili olarak, "Bilmemiz gereken ilk şey nasıl başlayacağımız; ikinci şey nasıl duracağımız; son şey ise arada ne yapacağımız" (2017, s. 240) cümlesi de, bu bağlamda araştırma sürecinde başlangıç, sahanın ve bitişinin hikâyelendirilmesi ile deneyim aktarımının önemine işaret eder. Z. Nilüfer Nahya ve Rabia Harmanşah da "Anı anlatmanın ve araştırma sonuçları yazmanın ötesine geçerek, dile getirilen, tartışılan, öğretilen, aktarılan ve yazılan biçimiyle denetim, etik kuralları belirlerken alan araştırması ve etik arasında kaynak olabilecek bir köprü işleviyle düşünülebilir" (2017, s. 267) önermesinde bulunmaktadır. Nahya ve Harmanşah'a göre, "Deneyim, alan araştırmasının "nasıl bir şey" olduğunu anlatabilen ve araştırmayı sonuçları kadar somutlaştıran, adeta gerçek hayatla birleştiren bir araçtır" (2017, s. 268).

Sahaya ilişkin aktarmak istediğim bir deneyim de, 107k039 no'lu araştırma projesinin verileri analiz edilirken bilgisayarlı analiz programına başvurulmamasıdır. Nitel kodlamalar elle, oldukça geleneksel bir biçimde kâğıt üstünde yapıldı. Veri setleri üzerinde ana temalar ve alt temalar çıkartıldı. Bundan sonraki saha çalışmalarında Nvivo, Atlas.ti, MaxQDA vb. nitel analiz programları verilerin tasnif edilmesi ve örüntü çıkartmada kullanılabilir diye düşünüyorum. Analizlerin yapılmasında hız ve veri tabanının niteliği de önemlidir. Eğer, bilgisayarlı nitel analiz programıyla bir veri tabanı oluştursaydık, veri setlerimize, ana ve alt temalarımıza her zaman dönüp bakıp, tekrardan verileri çalışmak üzere çağırabilecektik. Veri tabanımız basılı ve birçok klasörde. Ancak her istenildiğinde

bu veri setleri geri çağrılmıyor, bu da önemli bir husus. Peki projede tam anlamıyla yapılamayanlar neler? Örneğin, yayın yıllarından itibaren yerli oyun dergileri ve bu dergilerde Türkiye’den oyun geliştirimiyle ilgili haberleri tarandı, kısmen nicel bir içerik analiz yapıldı. Bu oluşan veri seti üzerinde Türkiye’den oyun geliştiriciliği, oyuncu ve oyunun temsili konusunda sorularla daha derinlikli bir çalışma yapılabilirdi.

Ayrıca sahanın aktarımında yaşanan kısıtlılık da göz önüne alınması gereken bir husus (van Maanen, 2017, s. 178). Belli bir süre içinde tamamlanması gereken araştırma projesi üzerinde çalışırken, her zaman bir zaman baskısı vardır. Araştırma projesinin iş bölümü dışında, aynı zamanda yerine getirmeniz gereken (örneğin, ders yükümlülükleri, tez öğrencileri ile iletişim ve jüriler vb.) ve sizden beklenen başka işler de var. Tüm bunlar sahanın metinleştirilme sürecinde bir baskı yaratır. Her araştırma projesinde kamusal ve etik sorumluluk da araştırma ekibinin dikkatle üzerinde durması gereken bir diğer önemli husus. Araştırmacılar araştırılan önelere karşı etik sorumluluklarını nasıl gerçekleştireceklerdir? Örneğin bu araştırma projesinde, sonuç ve bulgularla ilgili çıkan bütün yayınlar, Türkiye’deki oyun geliştiricilerle paylaşıldı. Hazırlanan blog ortamı da bu paylaşım için bir olanaktı. Araştırmaya katılanların kişisel verilerini ve güvenliğini sağlamak, herhangi bir şekilde araştırma sonuçlarından zarar görülmemesini sağlamak da etik ilkedir. İnternet kafelerde yapılan odak grup görüşmelerinde anonimlik, kadın katılımcıları temsilen K1 vd., erkek katılımcıları temsilen E1 vd. şeklinde kodlama yapılarak sağlandı. İnternet kafelerde yapılan görüşme ve kayıtlamalar için izin mektubu hazırlanmıştı. Saha çalışması için işletmelerin ikna edilmesi gerekiyordu. Bence ekip çalışması, işletmelerin katılımsız gözlem ve kayıtlama için ikna edilmesinde oldukça etkili oldu. Oyun endüstrisinin farklı bileşenleri, araştırmada gerçek isimlerinin, ünvanlarının kullanılması konusunda izin verdi. Arzu ettikleri takdirde derinlemesine görüşme deşifreleri katılımcılara iletildi ve onayları temin edildi. Araştırmanın etik sorumluluğu konusunda bu saha çalışmasından çıkan sonuç, sonuçların paylaşılması konusunda şeffaf olmamız ve her zaman katılımcılarla güvene dayalı bir iletişimin kurulması gerektiği idi.<sup>4</sup> Özellikle blog yayınımız bu paylaşım ve bulguların yayılımı için önemli bir olanak sağladı.

Van Maanen’nin deyişiyle, “kendimizinki bile olsa, bir kültürü bilmek, hiç bitmeyen bir hikâyedir” (2017, s. 177). 107k039 no’lu araştırma projesi 2009 yılında tamamlandı. Ancak, araştırma biten bir şey değildir; sadece o an için araştırma sürecine ve metinleştirmeye ara verilmiş demektir. Türkiye’de dijital oyun endüstrisi ve oyun kültürü araştırması da aslında 2009’da bitmedi. Sahayla ilgili çalışmalar süregeldi. Örneğin, Günseli Bayraktutan 2015 Güz’ünde IT University of Kopenhagen’a giderek “dijital oyun çalışmaları dünyada nasıl kurumsallaştı?” sorusu ile bir alt disiplinin ontolojisi ve epistemik kökenleri üzerine bir saha çalışması gerçekleştirdi.

4 Örneğin, 2012 ODTÜ Teknokent’te düzenlenen Global Game Jam’de proje ekibine, Türkiye’de oyun endüstrisinin gelişmesine yönelik katkılardan dolayı plaket verilmiştir.



Becker'in deyişiyle, “[ç]alıştığım şeyler bir anda olup bitmiyor, bu nedenle değişim ve süreç fikrine imgelemimde yer vermem gerekir” (2017, s. 14). Projeye geri dönüp baktığımızda, 2007 yılındaki başlangıçtan bugüne değin geçen bir 10 yıllık süreç söz konusu. O zamandan bu yana dijital oyun konusunda farklı enstitülerde ve disiplinlerde hazırlanan yüksek lisans ve doktora tezleri alanyazına katkı verdi. Geçen bu on yıllık süreç, boylamsal aktör-ilişki ve kesişimsellik analizini gerekli kılmaktadır. Endüstride politika yapıcı ve düzenleyici yeni aktörler mevcut: kamu kurumları, üniversiteler (dijital oyun tasarımı eğitimi veren bölümler ve teknokentlerde kuluçka merkezleri) ve yeni şirketler. Tüm bu yeni aktörlerin yeni sorularla hatta başka bakış açısı/larıyla (Becker, 2017, s. 14) yeniden değerlendirilmesi gerekli. Türkiye’de saha çalışmalarının belli süre aralıklarla boylamsal olarak tekrarlanması, aktör-ilişki ve kesişimsellik analizinin yeniden yapılması gereği de bu saha deneyiminin bir çıkarımı.<sup>5</sup> Bir de şu saptamayı yapmak olanaklı; 2007’den bu yana geçen süre zarfında dünyada ve Türkiye’de akademin ve araştırmacının konumu ifade özgürlüğü temelinde erozyona uğradı. Henry Giroux, günümüzde akademinin rolüne ilişkin şu haklı durum değerlendirmesini yapmaktadır: “Demokrasinin güçleri geri çekilmiştir, militarizasyon ideolojisi yükselmiştir; şirketleşme ve politik köktencilik bireysel ve toplu deneyimin her boyutuna sızmıştır” (2007, s. 1). Giroux, “eğitimi demokratik bir praxis/çaba olarak” (2007, s. 65) nasıl ele alacağımıza ilişkin tartışmasında, neoliberal politikalarla yönetilen üniversitelerde demokratik değerlerin yerini ticari değerlerin aldığından, entelektüel tutkuların girişimciliğin bir aracı haline dönüştüğünden dem vurur (2007, s. 69). Oysa üniversiteler, toplumsal, siyasal ve kültürel gündemle ilgili araştırma yapmak, söz söylemek, kamusal yararı olan bilgi üretmek, kamusal yararı pratikleştirmek için var olmalıdır. Bu yazının başında vurguladığım araştırmacının özdüşünümselliği araştırmacıyı, kendi konumuna, anlama ve kavrama kategorilerine, kuramsal inşasına, metod ve araştırma tekniklerine, araştırma sürecine ve deneyimine yönelik bir hesaplaşmaya/hesap vermeye davet eder. Bu davet, araştırmacının mikro düzlemde araştırma kurum ve kuruluşlarının, makro düzlemde iktidar yapısının araştırmacıyı kendi siyasal çıkarları için kullanmasına karşı güçlendirecek bir gizil güce sahiptir.

Yazımı Becker’den bir zen/satori hikâyesi aktarmasıyla bitirmek istiyorum: Bir kişi meditasyon öğrenmek için Japonya’da Zen tapınağına gider. Tapınakta meditasyona katılır, meditasyon oldukça uzun sürer. Kişi meditasyon boyunca sürekli olarak başka şeyler düşünür ve ne zaman aydınlanacağını merak eder durur. Meditasyon boyunca da bedeni hareketsizlikten acı çeker. El nihayet, meditasyon biter, tapınaktan çıkarken kişi, baş keşişe döner ve “ben bir türlü aydınlanamadım” der. Keşiş ise, “çıkışta süpürge var, ne zaman süpüreceksin?” yanıtını verir. Her araştırma projesi, özdüşünümsel bir değerlendirme, araştırmacının deneyimlediği bir satori hikâyesidir.

5 Konuyla ilgili boylamsal araştırma yapmanın gereğinin farkında olarak, Doç. Dr. Ergin Bulut’un yürütücülüğünde, araştırmacılar olarak ben ve Günseli Bayraktutan’ın dâhil olduğu “Türkiye’de Dijital Oyun Endüstrisinin Ekonomi Politik Analizi: Aktörler, Ağlar ve İlişkiler” adlı bir araştırma projesini Tübitak Sobag’a 2017 yılında değerlendirilmek üzere sunduk.

### Kaynakça

- Arun, Ö. (2016). Türkiye’de sosyal araştırmaların makamı: Lorvatus Prodeo! ve sosyal araştırmalarda krizi aşmak için üç strateji. *Sosyoloji Divanı*, 4(8), 187–200.
- Becker, H. S. (2014). *Mesleğın incelikleri*. Ankara: Heretik.
- Becker, H. S. (2016). *Toplumunu anlatmak*. Ankara: Heretik.
- Becker, H. S. (2017). *Peki ya Mozart peki ya cinayet: Vakalar üzerinden akıl yürütmek*. Ankara: Heretik.
- Binark, M. ve Bayraktutan-Sütçü, G. (2008). *Kültür endüstrisi olarak dijital oyun*. İstanbul: Kalkedon.
- Binark, M., Bayraktutan-Sütçü, G., Fidaner, İ. B. (Der.). (2009). *Dijital oyun rehberi*. İstanbul: Kalkedon.
- Bourdieu, P. (2013). *Bilimin toplumsal kullanımları: Bilimsel alanın klinik bir sosyolojisi için*. Ankara: Heretik.
- Gambetti, Z. (2009). İktidarın dönüşen çehresi: Neoliberalizm, şiddet ve kurumsal siyasetin tasfiyesi. *İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 40, 143–164.
- Gioux, H. (2007). *Eleştirel pedagoji ve neoliberalizm*. İstanbul: Kalkedon.
- Layder, D. (2013). *Sosyolojik araştırma pratiğı: Teori ve sosyal araştırmanın ilişkilendirilmesi*. Ankara: Heretik.
- Manguel, A. (2009). *Kelimeler şehri*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Miessen, M. (2012). *Katılım kâbusu*. İstanbul: Metis.
- Nahya, Z. N. ve Harmanşah, R. (2017). Etnografik hikayelerin hikayesi ve rotası: Alan deneyimini paylaşma üzerine bazı ilave düşünceler. *Moment Dergi*, 4(1), 258–270.
- Selek, P. (2009). Kenardakilerle çalışmak. D. Hattatoğlu ve G. Ertuğrul (Der.), *Methodos: Kuram ve yöntem kenarından* (s. 115–125). İstanbul: Anahtar.
- Sezgin, S., Binark, M., Yalçın, H. ve Bayraktutan, G. (2018). Türkiye’de dijital oyun çalışmalarının 10 yılı: Bir TÜBİTAK-SOBAG araştırmasının boylamsal etki değerlendirmesi. *Kültür ve İletişim*, 21(42), 170–194.
- Van Maanen, A. (2017). *Alanın hikayesi*. Ankara: Atıf.
- Wacquant, L. (2012). *Ruh ve beden: Acemi bir boksörün defterleri*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.

## DEĞERLENDİRME MAKALESİ

### *Homo Ludens* Diyarında *Homo Faber* Olarak Araştırmacı\*

Günseli Bayraktutan\*\*

#### Öz

Bu çalışma araştırma motivasyonları, mevcut teknik ve maddi koşullar ve araştırmacının pozisyonu ile ilgili olarak bir otoanaliz yapma amacını taşımaktadır. Her otoanaliz özdeşünümseellik içerdiği için de metin boyunca çokça kişisel deneyim ve öznel ifade söz konudur. Bu amaçla neden araştırıyorum ve araştırmacı olarak pozisyonum ve deneyimim nedir sorularını bu metinde iki dijital oyun araştırma projesi deneyimi üzerinden ele alınmıştır. Söz konusu bu iki çalışmanın TÜBİTAK tarafından desteklenmesi kurumsal desteğin bilimsel merak katkısı anlamında da bir deneyim içerir. Sonuç olarak elinizdeki bu metin araştırma merakı, kurumsal destek ve bireysel merak uyumlanması ve bu sürece dair akademik bir çalışmadan daha çok kişisel bir hikâyedir. Bu hikâye ayrıca araştırma, haz ve hayal kırıklığı, entelektüel antipatiklik, kurumsal habitusların uyumu gibi başlıklar içermektedir.

#### Anahtar Kelimeler

Özdüşünümseellik • Dijital oyunlar • *Homo ludens* • *Homo faber* • Araştırmacı

#### Researcher as a Homo Faber in the Lands of Homo Ludens

#### Abstract

This study aims at making an autoanalysis regarding research motivations, current technical and material conditions and researcher's position. Because each autoanalysis includes self-reflexivity, there is a lot of personal experience and subjective expression throughout the text. For this reason, I examine my position and experience as a researcher on two digital game research projects which I have been part of. The support of these two projects by TUBITAK also includes an experience in the meaning of institutional support for scientific research. As a result, this text is more of a personal story than research experience, institutional support and adaptation of individual curiosity, and an academic study of this processes. This story also includes topics such as research, pleasure and disappointment, intellectual antipathy and coherence of institutional habitus.

#### Keywords

Self-reflexivity • Digital games • *Homo ludens* • *Homo faber* • Researcher

\* Bu çalışma daha önce İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Araştırma Merkezi'nin davetiyle 12 Nisan 2017'de Araştırma Deneyimleri 7 etkinliği kapsamında sunulmuş olan "Bireysel Merakla Kurumsal Destek Arasında Araştırma(k)" isimli sunumdan yola çıkarak hazırlanmıştır. Bu vesileyle sunum için beni davet eden Prof. Dr. İsmail Coşkun'a ve Doç. Dr. Murat Şentürk'e, ayrıca bu sözlü sunumu deşifre ederek metin olarak çalışmamı kolaylaştıran Arş. Gör. Fatma Solmaz'a teşekkürü borç bilirim.

\*\* Günseli Bayraktutan (Doç. Dr.), Giresun Üniversitesi, Tirebolu İletişim Fakültesi. Eposta: [gunseli.bayraktutan@giresun.edu.tr](mailto:gunseli.bayraktutan@giresun.edu.tr)

Atf: Bayraktutan, G. (2018). *Homo Ludens* diyarında *Homo faber* olarak araştırmacı. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 38, 475–480. <https://doi.org/10.26650/TJS.2018.38.2.0101>

Bu çalışma araştırma motivasyonları, mevcut teknik ve maddi koşullar ve araştırmacının pozisyonu ile ilgili olarak bir otoanaliz yazısı olarak da değerlendirilebilir. Her otoanaliz özdeşünümSELLİK içerdiği için de metin boyunca çokça kişisel deneyim ve öznel ifade söz konusu olacaktır. Ancak elbette bu öznelğin ve ifşanın bir sınırı vardır, bu sınırı belirleyen önemli unsurlardan birisi ele alınacak meselelerin zaten araştırmacı cemaatinin bildiği ya da paylaştığı duygu durumlarına ve somut meselelere ilişkin olmasından kaynaklanır. Ancak bir yandan da bu meseleleri ve konuları ele alma konusunda cesaretimi güçlendiren geçmiş yaşantılar da söz konusudur. Mutlu Binark'ın derlediği *Yeni Medya Çalışmalarında Araştırma Yöntem ve Teknikleri* (2014)<sup>2</sup> isimli çalışmada yer alan sunuş yazım, “Tavır, Merak, Araç: Doğru Yol Boyunca Yürümek” şimdiye kadar yaptığım çalışmalar içerisinde en çok iltifat aldığım metin sayılabilir. Hatta bana ulaşan bazı geribildirimler yazının daha uzun ele alınması gerektiğine dairdi. Yazının özelliği üzerine sıklıkla düşünüyorum; oldukça samimi ve düz bir biçimde ele alınmış ve sonunda yeni medya alanına yönelik yeni çalışmalar için sorular, öneriler içeren oldukça kısa, ancak sıklıkla vurguladığı husus araştırmacının pozisyonuna ve deneyimine yönelik edebi nitelikli çalışmaların eksikliği olan bir metin. Bir başka deyişle neyi neden yaptığımızın -gereğe- daha samimi ve belki de yeni bir üslupla aktarılması gereksinimini vurgulayan bir deneme metni.

Dolayısıyla, bütün bu başlıkları ve tartışmaları bir parça daha derinlikli ve örnekle anlatabilmek için neden araştırıyorum ve araştırmacı olarak pozisyonum ve deneyimim nedir sorularını bu metinde bir dijital oyun araştırma projesi<sup>3</sup> üzerinden ele almak istiyorum. Araştırma pratiğine ilişkin bu merakı bir parça araştırmacı özelinden çıkarıp daha kurumsal bir yapı üzerinde ele almak amacıyla da başka bir çalışma<sup>4</sup> gerçekleştirdim. Projelendirilmiş bu iki çalışmanın TÜBİTAK tarafından desteklenmesi kurumsal desteğin bilimsel meraka katkısı anlamında da bir deneyim kazandı. Sonuç olarak elinizdeki bu metin araştırma merakı, kurumsal destek ve bireysel merak uyumlanması ve bu sürece dair akademik bir çalışmadan daha çok kişisel bir hikâyedir. Pierre Bourdieu, anlamak, “kendisiyle ve kendisine karşı yaratıldığımız alanı” anlamaktır diyor (2012, s. 14). Dolayısıyla özellikle örnekler, kişisel deneyimden kaynaklı, sıklıkla yeni medya özel olarak da dijital oyun sahasından ve alanından olacaktır.

2 Bu çalışma İLAD İletişim Araştırmaları Derneği tarafından 2014 Yılı İletişim Araştırması Ödülü'ne layık görülmüştür. Bu vesileyle beni bu çalışmaya sunuş yazmak için davet eden dostum ve meslektaşım Mutlu Binark'a da buradan teşekkür ediyorum.

3 TÜBİTAK SOBAG tarafından desteklenen 107K039 no'lu “Dijital Oyun Kültürü ve Türkiye’de Gençliğin İnternet Cafe Kullanım Pratikleri: Çevrimiçi ve Çevrimdışı Kimlik Egzersizleri, Hareketsiz Toplumsallaşma ve Sanal Kariyer Yapma- Ankara’da Etnografik Alan Çalışması” isimli sosyal bilim araştırma projesinde araştırmacı (Temmuz 2007-Aralık 2008, 16 ay) olarak yer aldım. Proje tam metnine TÜBİTAK Destekli Projeler Veritabanı'ndan (<http://uvt.ulakbim.gov.tr/proje/>) erişilebilir. Bu projeye destekleri için TÜBİTAK'a teşekkür ederiz.

4 TÜBİTAK BİDEB 2219 Doktora Sonrası Araştırma Bursu kapsamında Ekim 2014-Nisan 2015 tarihleri arasında ITU Kopenhag'da, “Dijital Oyun Çalışmalarının Gelişim Öyküsü, Mevcut Durum ve Gelecek Yönelimler” isimli çalışmayı yürüttüm. Bu olanak için TÜBİTAK'a tekrar teşekkür ederim.

## Haz ve Hayal Kırıklığı

Haz ve hayal kırıklığı akademik çalışmalar ve üretimler düzeyinde iki önemli anahtar sözcük. Öncelikle bir meseleye merak duymak ve o meseleyi anlamaya çalışmak ya da meseleyi çözümlenmek haz veren bir süreç; çözmek ise öğrenmeye çalıştıkça ya da içine girdikçe sizi daha da çok meseleye bağlayan bir pratik. Yaşam çoğunlukla gündelik pratiklerden ibaret süre gitmekte ancak örneğin “neden” sorusunu bu eylemlerle birleştirdiğimizde bizi iştahla ve heyecanla düşünmeye ve araştırmaya iten faktörlerle buluyoruz. Medya ile ilişkimizi bu bağlamda örnek verebiliriz, bu ilişkiyi ister tüketim, isterse araç düzeyinde veya içerik düzeyinde değerlendirelim, bu süreci anlamak üzere sorular sormaya başladığımızda, örneğin niye internetten dizi izliyoruz veya neden oyuncuların fan grupları var gibi, medya tüketimi içerisinde çeşitli boyutları keşfetmemiz ve sürece başka türlü bağlanmamız söz konusu oluyor. Bu bağlanma diğer kişi ve gruplarla etkileşim içerisinde gerçekleştiğinde de güçleniyor. Tam da burada bir haz meselesi söz konusu. Haz duyduğunuz andan itibaren bir konuyla ilişkilenebiliriz. Haz kadar araştırma meselesine bizi yönlendiren diğer çağrışım da hayal kırıklığı. Bir alanda beklentilerimiz ya da meselemize yönelik çözmek istediğimiz, şeffaflaştırmak istediğimiz ya da daha görünür kılmak istediğimiz sonuçlar ortaya çıkmaya başladığında hayal kırıklığı ile birlikte bu sefer başka bir konuya yönelmeye başlıyoruz. Oldukça romantik sayılabilecek bir yeniden deyişle bu süreç aslında haz ögesinin egemenliğindeki *homo ludens*'in hayal kırıklığı ile anlam üretme çabasına giren *homo faber*'e dönüşüm öyküsü. “Bu meseleyle neden ilgilendim, neden merak ediyorum, niye bunu çalışmak istiyorum” sorularının yanıtı için anlatmak hem bir yandan keyifli hem de çok sıradan. Sıradanlığı bir yandan araştırmacı topluluğu olarak hepimizin içinde bulunduğu bir pratiği tanımlamaya çalışmamızdan kaynaklanıyor. Ama vurgulanması gereken ve bu sıradan pratiği keyifli kılan bir nokta var: samimiyet meselesi. Bütün derinliklerin samimi olduğu sürece ele alınmaya değer olduğunu düşünüyorum. Hangi duygularla biz o meseleye ilişkin bir bağ kuruyoruz? Bunu anlatmak önemli. Tabii kendini ifade etmenin aracı olarak bu her zaman ve herkes açısından kolay olmayabilir. Benim için de bu türden deneyimler (sözlü ve yazılı) hâlâ bunu keşfetmenin bir yolu.

## *Homo Ludens*, *Homo Faber* ve Entelektüel Antipatik

*Homo faber*, araç üreten insan anlamını da içermekte ve bu aracın mutlaka teknik bir araç olması gerekmiyor anlam üretimi de sembolik araçların üretimi de bu sürece dâhil. *Homo faber*'in *homo ludens* diyarındaki deneyimi aynı zamanda da onu entelektüel antipatik kılan bir durumu da içermektedir. Johan Huizinga, *homo ludens* teriminin *homo faber* teriminin yanında yer almayı hak ettiğini çünkü oyun oynayan insanın en az araç üreten kadar esaslı bir işlevi yerine getirdiğini ifade etmektedir (2015, s. 13). Aslında tüm bu deneyim huzursuz bir duruma işaret etmekte: Bir diyarda kendinizi orali tanımlayamama durumu ya da tanımlamaya çalıştığımız anda da yeni bir meseleye ge-

çiş sürecinin başlaması. Entelektüel antipatik olmanın da benim araştırma deneyimim bağlamında şöyle bir anlamı var: 2007-2008 yıllarında Mutlu Binark ile birlikte dijital oyunlarla ilgili çalışmalar yapmaya başladığımızda iletişim bilimleri alanında çalışan meslektaşlarımız bize; “Medyanın pek çok aracı varken, geleneksel medya üzerinden pek çok alan araştırmaya hâlâ muhtaçken neden bu kadar ‘marjinal’ bir meseleyi (oyun meselesini) çalışıyorsunuz?” sorusunu yönelttiler. Dolayısıyla başlangıçta parçası bulunduğumuz araştırmacı topluluğu içerisinde de bu türden bir antipati toplamış durumdaydık. Benzer biçimde oyuncu dünyası için de antipatik bir konumdaydık. Çünkü ben bilgisayar oyunu oynayabilecek donanıma ve beceriye sahip biri değilim. Dolayısıyla proje süresince bir araya geldiğimiz ve tanıştığımız oyuncu grubuyla ortak hazları paylaşmak gibi bir deneyim maalesef oluşmadı. Endüstri tarafından da çok hoşlanılır kişiler olmadık en başından itibaren. Çünkü onların kimi zaman oldukça zor koşullarda ve farklı duygusal bağlanımlarla ürettikleri somut üretimlere yönelik sizin araştırmacı olarak meraklı yaklaşımınız o cenahta da bir tepki ve soğukluk yaratabildi. Dolayısıyla işin başında araç/anlam üretmeye çalışan biri olarak; hem oyuncular diyarında, hem araştırmacılar dünyasında hem de endüstri alanında antipatik varlıklar olarak yaşamımızı sürdürdük. Ama bu elbette çok uzun sürmedi. Bir süre sonra araç/anlam üretmeye başladığınız andan itibaren çeşitli olanakların da ortaya çıkması söz konusu oldu. Bir süre sonra çeşitli boyutlarda ve düzeylerde kurumsallaşma öyküleri (eğitim kurumlarında oyun programları, kamu sektöründe federasyon vb. oluşumlar, oyun geliştiricileri arasında dernekler gibi) alanı daha çok aktörün katılımına aşına hâle getirdi.

### **Kurumsal Destek, Ortak Çalışma Kültürü ve Habitusların Uyumu**

Sürekli yeni bir merak, bu merakı gidermek için girişilen araştırma etkinliği ve tüm bunların ete kemiğe bürünebilmesi için gerekli olan bilimsel merakla kurumsal destek arasındaki ilişki de önemli bir başka mesele. Kimi zaman sadece araştırma nesnemizle, konumuzla ve cemaatimizle değil ilişkili olduğumuz kurumlarla da uzlaşmak durumundayız. Bilim insanlarının temel motivasyonlarından ve işlevlerinden birisi araştırmak. Ancak bu zorlu ve maliyetli süreç için kurumsal yapılardan destek almak araştırmancının geleceği için çoğu kez yaşamsal öneme sahip. Kurumsal yapıların araştırmancının gerçekleştirilebilmesi için sunduğu olanakların maddi boyutu elbette önemli ama araştırma sürecine kattığı simgesel değerler de etkili. Yapacağınız herhangi bir çalışmaya sizin dışınızdaki akademik topluluğun içerisinde yetkin kişilerin onay vermesi de bu anlamda önemli. Dijital oyun projesi için de bu kurumsal desteğin önemli olduğunu söyleyebilirim. Binark ve ben bu konuyu TÜBİTAK’a proje olarak önermeden önce çalışmaya başlamıştık. Ancak biz bu konuda bireysel çalışmaya devam etseydik sınırlı imkânlarla daha uzun sürede ve daha az verimli bir çalışma gerçekleştireceğimiz tahmin edilebilir. Ne zaman ki kurumsal destek aldık araştırma bizim için bir parça daha da kolaylaştı. Araştırmacı olarak meşruiyetimiz, konumuz daha az sorgulanır hâle geldi. TÜBİTAK bu anlamda o dönem için antipatiyi bir parça zayıflayan unsurlardan biri olmuştu.

Birlikte üretme pratikleri çalışma kültürünün yaygınlaşması adına da çok değerli ve önemli bir işleve sahipler. Özellikle yeni medya ve dijital oyun gibi alanlarda farklı disiplinlerdeki araştırmacılar ya da çalışma arkadaşlarıyla bir arada olma deneyimi zorunlu, çünkü geniş bir alana etki eden çok boyutlu bir meseleyi çalışırken farklı alanların bilgisine ihtiyaç duyuyorsunuz. Örneğin çocuklarla bir çalışma yapılacaktır mutlaka bir pedagoğ desteğı gerekmekte ve proje ekibi bu koşullarda oluşturulmaktadır. Ekip çalışması aslında akademik anlamda üretiminize neden olacak meraklı sorular sormaya başladığımız andan itibaren ortaya çıkıyor. Elbette bir süre sonra ekiple çalışma kolaylaşıyor. Birbirine uyum sağlamakla birlikte ortak bilgi kültürü üretiliyor. Bununla birlikte ise daha hızlı ve daha disiplinli üretim söz konusu oluyor. Elbette her türden akademik merak mutlaka kurumsal bir sürece dâhil olup somut üretimlerle sonlandırılmak durumunda değil. Ancak bir emeğı somutlamak da önemli, tek başınıza olduğunuzda bu süreç hiç sonlanmayabiliyor, meseleye ait memnun olma ve olgunlaşma süresi gittikçe uzuyor. Kurumsal anlamda bir yerle bağınız varsa, anlaşma yapmışsanız bir takım üretimlerinizi sonlandırmak zorundasınız ki bu da yapmış olduğunuz araştırmaı akademik toplumla paylaşmak ve dolaşıma sokmak anlamında önemli.

Oyun önemli bir mesele, ciddi bir iştir diyoruz biz hep. Aslında biz hep oyun oynuyoruz çünkü bilim de bir tür oyun oynama pratiğı ve yaratıcılığın devreye girdiğı bir alan. Mesela kazanmak için yeniden kurallar keşfediyoruz, oyunu genişletiyoruz dolayısıyla bilimsel araştırma da bir tür oyun oynama platformu olarak kabul edilebilir. Oyun alanı içerisinde belirli birtakım unsurlar var. Bireysel özelliklerimiz, uzlaşımlarımız vs. bunun yanında iş görmeye çalıştığımız kurumsal bir alan da var. Sizin bireysel merakınızla, içinde bulunduğunuz kurumun habitusunda uyuşması gerekir ki süreci mümkün olduğu kadar verimli tamamlayabilesiniz.

Nedir peki kurumsal sermaye? Bir kurum içerisinde bizi bağlayabilecek ya da sınırlayabilecek unsurlar olarak nitelendirilebilir. Bir defa kurumun kolektif ekonomik sermayesi araştırma açısından belirleyici unsurlardan birisi. Siz başka bir kurumsal destek almadan da yürütmek isterseniz çalışmayı, acaba kurum buna ne kadar destek olabilir? Bir diğeri kolektif sosyal sermaye dediğimiz aslında bugün burada olmamızı da sağlayan şey de bizlerin iletişimidir. Yeni medya ve bilimsel araştırma arakesitinde bu anlamda neler söyleyebiliriz diye düşündüğümüzde, kendini anlatmanın meşru olduğu süreçlerden birisi de farklı gruplarla yaptığımız çalışmaları aktarmak ve sunmaktır. Bourdieu, akademik toplulukların bir araya gelmesinin önemini yanı sıra etkileşimi olanaklı kılacak mekanizmaları da önemser (2013, s. 64). Bu bağlamda sosyal medya ve akademik üretim ilişkisi tam da bu etkileşimsellik üzerinden düşünülebilir. Araştırma sürecinin ve sonuçlarının sosyal medya üzerinden aktarılması/ paylaşılması etkileşim açısından da önemli. Bugün sosyal medya araştırma alanına dâhil etkin kullanılacak mecralardan birisi ve aynı zamanda sosyal sermayeyi güçlendirmek için de önemli bir araç.

## Varılan Yere Dair Bir Değerlendirme

Bugün dijital oyunlarla ilgili herhangi bir akademik çalışmanın marjinal olarak nitelenmesi oldukça zordur. Örneğin oyun geliştirimi ve tasarımına ilişkin birçok lisans ve lisansüstü program var ve alan bu anlamda bir gelişim gösterdi. Bu alanda akademik çalışmalar yapan laboratuvar vb. girişimler söz konusu. Ayrıca kamu sektöründe de bakanlıklar, diğer alt birimler bağlamında da bir farkındalık ve destek söz konusu. Elbette özellikle kamu sektörü bağlamında öncelikler ve desteklerin kapsamı ayrıca değerlendirilmesi gereken bir başlık olarak ortaya çıkıyor.

Tüm bu bireysel deneyimi aktarma sürecini sonlandırırken Foucault'yu takip ederek bilginin bilgi olarak kabul edilmesinin belli bir anda kabul edilmeye uygun olmasıyla ilgili olduğunu ifade etmek gerekir. Bu metne konu olan proje deneyimi, 2007-2008 yıllarında özel bir uzmanlık alanı olarak kabul edilmişti. Bu durum, söz konusu tarihten önce yapılmış çalışmaları göz ardı etmeye neden olmamalı. Oyun dediğimiz şey aslında hep var, sadece işleyiş ve kullanım mekanizmaları değişiyor. Bu anlamda yapılan çalışmaların özgün, farklı, sıra dışı olduğunu iddia ederken temkinli olmakta fayda var. Ve bir önemli vurgu da alanda “tutunamayanlar”ın hikâyesini anlatmak üzere olmalı ki bu da alanın kurumsallaşması için önemli ve zorunlu bir girişim olmalı.

## Kaynakça

- Binark, M. (Der.). (2014). *Yeni medya araştırmalarında araştırma yöntem ve teknikleri*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bourdieu, P. (2012). *Bir otoanaliz için taslak* (M. Erşen, Çev.). İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Bourdieu, P. (2013). *Bilimin toplumsal kullanımları. Bilimsel alanın klinik bir sosyolojisi için* (L. Ünsaldı, Çev.). Ankara: Heretik Yayıncılık.
- Huizinga, J. (2015). *Homo ludens. Oyunun toplumsal işlevi üzerine bir deneme* (M. A. Kılıçbay, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.



# İstanbul Üniversitesi

## Sosyoloji Dergisi

### Yazarlara Notlar

*İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi ve Sosyoloji Bölümü geleneklerinden beslenmekte ve bu kurumlarda oluşan birikimin yeni bakışla ve ürünlerle sürdürülmesini önemsemektedir. İlk sayısı 1917 yılında basılan ve Türkçedeki ilk sosyoloji dergisi olan *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, hâlihazırda yılda iki kez (Haziran ve Aralık) yayımlanan hakemli akademik bir dergidir.

*İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, sosyoloji alanında çalışan akademisyenlerin yanı sıra, antropoloji, istatistik, ekonomi, eğitim, tarih, siyaset bilimi, din bilimleri gibi diğer sosyal bilim alanlarında çalışan bilim adamlarının sosyolojik perspektiften hazırlanmış katkılarında da açıktır. Dergi ayrıca değerlendirme yazıları, konferans, sempozyum ve atölye raporlarına da yer vermekte; belli konulara ayrılmış özel sayılar da yayımlanmaktadır.

*İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*'nde makaleler Türkçe, İngilizce, Fransızca ve Almanca dillerinde İngilizce geniş özetleriyle birlikte yayımlanmaktadır.

*İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*'nde yayına kabul edilmiş makaleler açık erişim olarak yayımlanmaktadır. Değerlendirilmeye üzere sunulan başvurular 2015 yılından itibaren "iThenticate" intihal engelleme/analiz programında incelenerek akademik dürüstlük ve etik sağlanmaya çalışılmaktadır.

*İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*'nde;

- Sosyoloji alanı ile ilgili nicel, nitel araştırmalara, en son literatürü kapsamlı biçimde değerlendiren derlemelere, meta-analiz çalışmalarına, model önerilerine ve benzeri özgün yazılara yer verilir.
- Çalışmaların yöntembilim açısından yetkinlikleri kadar alana orijinal ve yeni katkı sunmaları da temel yayımlanma kriteridir.
- Yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarına aittir. Yayımlanan yazılar, düşünsel planda *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*'ni bağlamaz.
- Yayımlanmış yazıların yayım hakları *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*'ne aittir.
- *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* ve yazar/ların ismi kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.

*Dergiye gönderilecek yazılar;*

- Derginin web sayfasında belirtilen yazım kurallarına uygun şekilde hazırlanmalıdır.
- Yüklenen tablo, şekil, resim, grafik ve benzerlerinin derginin sayfa boyutları dışına taşmaması ve daha kolay kullanılmasını amacıyla 10 x 17 cm'lik alanı aşmaması gerekir. Bundan dolayı tablo, şekil, resim, grafik vb. unsurlarda daha küçük punto ve tek aralık kullanılabilir.
- İngilizce uzun özet de dâhil olmak üzere çalışmalar 35 sayfayı aşmamalıdır.
- Başvuruların Online Başvuru Yönergesi'ne uygun şekilde yazılması gerekir.

*Gönderilen çalışmaların aşağıda koyu yazılan bölümleri içermesi gerekmektedir;*

- *Türkçe Başlık Sayfası* (makale başlığını, yazar/lar'ın tam adlarını ve unvanlarını, çalıştıkları kurumlarını, adres, telefon, faks ve elektronik posta bilgilerini içermelidir)
- *Türkçe Öz* (150-200 kelime arası)
- *Anahtar Kelimeler* (5-8 kelime arası)
- *Ana Metin* (Nicel ve nitel çalışmalar giriş, yöntem, bulgular, tartışma bölümlerini içermelidir)

Yöntem kısmında ise eğer yeni bir model kullanılmışsa model alt bölümü ile mutlaka örneklem/çalışma grubu, veri toplama araçları ve işlem alt bölümleri bulunmalıdır. Derleme türü çalışmalar ise problemi ortaya koymalı, ilgili literatürü yetkin bir biçimde analiz etmeli, literatürdeki eksiklikler, boşluklar ve çelişkilerin üzerinde durmalı ve çözüm için atılması gereken adımlardan bahsetmelidir. Diğer çalışmalarda ise konunun türüne göre değişiklik yapılabilir, fakat bunun okuyucuyu sıca-cak ya da metinden faydalanmasını güçleştirecek detayda alt bölümler şeklinde olmamasına özen gösterilmelidir.

- Tablo, şekil, resim, grafik vb. metin içerisinde yer almalıdır.
- *Kaynakça* (Hem metin içinde hem de kaynakçada Amerikan Psikologlar Birliği (APA) tarafından yayımlanan Publication Manual of American Psychological Association adlı kitapta belirtilen yazım kuralları uygulanmalıdır).

#### Yayım Süreci Üzerine Notlar

- Yayımlanan yazıların içeriğinde ya da alıntılarında olabilecek çarpıtma, yanlış, telif hakkı ihlali, intihal vb. hususlardan yazar/yazarlar sorumludur.
- Yayımlanan yazıların içeriğinden yazarları sorumludur. İlgili çalışmada, eğer etik onay alınması gereken durumlar söz konusu ise yazarların etik kurullardan ve kurullardan onay aldığı var sayılmaktadır.
- Hem metin içinde hem de kaynakçada *TDK Yazım Kılavuzu (Yazım Kılavuzu, 2009, Türk Dil Kurumu, Ankara)* veya [www.tdk.gov.tr](http://www.tdk.gov.tr) adresindeki online hali) yazım kuralları, akademik atıf ve gelenekler bağlamında ise *Publication Manual of American Psychological Association* [6. Baskı] esas alınır.

# Istanbul University Journal of Sociology Notes for Contributors

Contributors submitting their work to *Istanbul University Journal of Sociology* should be informed that articles should include the following:

- Quantitative, qualitative, or mixed research methods,
- Comprehensive literature reviews, meta-analysis, or meta-synthesis,
- Model proposals, clinical experimental research model, or original writings of similar quality.

*Istanbul University Journal of Sociology* gives priority to current studies using advanced research and statistical methods and techniques. The Journal's main criteria for publication are original contribution to the field and competency in methodology.

Manuscripts are first assessed by the Editorial Board for purpose, topic, content, presentation style, and mechanics of writing. During this preliminary assessment, the Editorial Board guidelines are as follows:

- ✓ For Quantitative Research
  - Quantitative research based on a single variable or that mainly analyses frequency, percentage, difference, and correlational statistics is usually assessed in a preliminary assessment according to its contents. Quantitative research including multiple regressions, path and cluster analysis, or other advanced research and statistical methods is given priority.
- ✓ For Studies Developing a Measurement Tool
  - The authenticity, scope, quality of the group worked on, and efficiency of the reliability and validity of studies are taken into consideration to decide whether the measurement tool can be published independently.
  - The Editorial Board encourages contributors to send their manuscripts if the developed measurement tool is used in a study in which the findings are reported.
- ✓ For Experimental Research
  - Findings must be supported, detailed, and further elaborated on with qualitative data.
- ✓ For Qualitative Research
  - The reliability and validity studies and in-depth analysis of the data is of utmost importance.
- ✓ For Descriptive Studies
  - The journal aims to publish analytical studies identifying and proposing solutions to the key issues related to sociological issues. However, such studies should not resemble a book chapter based only on a literature review.
- ✓ Mixed Research Designs
  - Such studies have a higher likelihood of being published. Mixed research design studies should justify why and how the author adopted the research design used. Qualitative and quantitative sections are analyzed separately and are expected to meet the criterion described above.
- ✓ Please Note
  - The editors emphasize that *Istanbul University Journal of Sociology* articles should not include studies based on very frequently used measurement tools or on research topics that have been overly examined, unless they propose an innovative approach to the topic in question.
  - Manuscripts based on thesis-related research should include all data used in the thesis. *Istanbul University Journal of Sociology* does not publish any article including unethical practices such as sliding.
  - *Istanbul University Journal of Sociology* believes that the data collection process for original research should have been done in the last 5 years.

Authors of manuscripts that do not meet the general publication criteria or the criteria specified above will be notified of the decision along with the reasons for it and will not proceed to the referee review process.

Authors bear responsibility for the content of their published articles.

- Authors are assumed to have conformed to an ethical code of conduct during research. Ethical problems that may arise after publication are binding for authors only.
- *Istanbul University Journal of Sociology* is not responsible for the content and opinions expressed in the published articles and these do not necessarily reflect the opinions of the Istanbul University Department of Sociology, being the author entirely responsible for the scientific content in the paper. The publisher/editor of *Istanbul University Journal of Sociology* is not responsible for errors in the contents or any consequences arising from the use of information contained in it. The opinions expressed in the research papers/articles in this journal do not necessarily represent the views of the publisher/editor of the journal.
- Publishing rights of the manuscripts belong to the Istanbul University Department of Sociology.
- Articles may not be quoted without citing *Istanbul University Journal of Sociology* and the author(s).