



T. C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

GENEL SOSYOLOJİ VE METODLOJİ ANABİLİM DALI

SOSYOLOJİ BİLİM DALI

BİLGİ SOSYOLOJİSİ VE DURKHEİM

YÜKSEK LİSANS

ENDER TUNCER

BURSA – 2017



T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
GENEL SOSYOLOJİ VE METODLOJİ ANABİLİM DALI
SOSYOLOJİ BİLİM DALI

BİLGİ SOSYOLOJİSİ VE DURKHEİM

YÜKSEK LİSANS

ENDER TUNCER

Danışman:
PROF. DR. HÜSAMETTİN ARSLAN

BURSA - 2017

T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Genel Sosyoloji ve Metodoloji Anabilim Dalı, Sosyoloji Bilim Dalı'nda 701244002 numaralı Ender Tuncer'in hazırladığı "Kant'ın a priori kategorilerinin Dinsel Yaşamın İlkel Biçimleri'nde Bilgi Sosyolojisi Açısından İncelenmesi" konulu Yüksek Lisans Tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 04. / 04. / 2017 günü 11:30-12:00 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı / ~~başarısız~~ olduğuna oybirliği / ~~oy çokluğu~~ ile karar verilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav
Komisyonu Başkanı)

Prof. Dr. Hüsamettin Arslan
Uludağ Üniversitesi

Üye

Yrd. Doç.Dr. İpek Beyza Altıparmak
Bursa Teknik Üniversitesi

Üye

Doç.Dr. Bengül Güngörmez
Uludağ Üniversitesi

.../.../2017

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS/DOKTORA TEZ ÇALIŞMASI ÖZGÜNLÜK RAPORU

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
GENEL SOSYOLOJİ VE METODOLOJİ ANA BİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

07.10/2017

Bilgi sosyolojisi ve Durkheim, Kant'ın a priori kategorilerinin Dinsel Yaşamın İlkel Biçimleri'nde Bilgi Sosyolojisi Açısından İncelenmesi

Yukarda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 138 sayfalık kısmına ilişkin 27/02/2017 tarihinde şahsım tarafından Turnitin Adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 7 dir.

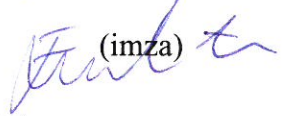
Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar hariç/ dâhil
- 3- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

07.10/2017

(imza) 

Öğrencinin Adı Soyadı: Ender Tuncer

Öğrenci No: 701244002

Ana Bilim Dalı: Genel Sosyoloji ve Metodoloji

Programı: Sosyoloji

Statüsü: Y. Lisans Doktora

Danışman:
PROF. DR. HÜSAMETTİN ARSLAN

**ULUDAG UNIVERSITY
SOCIAL SCIENCE INSTITUTE
THESIS/ DISSERTATION ORIGINALITY REPORT**

**ULUDAG UNIVERSITY
SOCIAL SCIENCE INSTITUTE
TO THE DEPARTMENT OF GENERAL SOCIOLOGY AND METHODOLOGY**

Date:

07./04/2017

Sociology of Knowledge and Durkheim, Studying Kant's a priori categories in Elementary Forms of Religious Life in the view of Sociology of Knowledge.

According to the originality report obtained by myself by using the Turnitin plagiarism detection software and by applying the filtering options stated below on 02/27/2017 for the total of 138 pages including the a) Title Page, b) Introduction, c) Main Chapters, and d) Conclusion sections of my thesis entitled as above, the similarity index of my thesis is 7 %.

Filtering options applied:

1. Bibliography excluded
2. Quotes excluded
3. Match size up to 5 words excluded

I declare that I have carefully read Uludag University Social Science Institute Guidelines for Obtaining and Using Thesis Originality Reports; that according to the maximum similarity index values specified in the Guidelines, my thesis does not include any form of plagiarism; that in any future detection of possible infringement of the regulations I accept all legal responsibility; and that all the information I have provided is correct to the best of my knowledge.

I respectfully submit this for approval.

07./04/2017

(signature)



Name and Surname: Ender Tuncer _____

Student Number: 701244002 _____

Department: General Sociology and Methodology _____

Program: Sociology _____

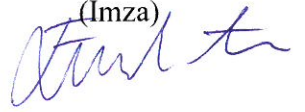
Status: Masters Ph.D. _____

YEMİN METNİ

Yüksek lisans tezi olarak sunduğum “Bilgi Sosyolojisi ve Durkheim , Kant’ın a priori kategorilerinin Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri’nde Bilgi Sosyolojisi açısından incelenmesi. ” Başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

07.04/2017

(İmza)



Öğrencinin Adı Soyadı: Ender Tuncer

Öğrenci No: 701244002

Ana Bilim Dalı: Genel Sosyoloji ve Metodoloji

Programı: Sosyoloji

Statüsü: Y. Lisans Doktora

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı : Ender Tuncer
Üniversite : Uludağ Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı : Genel Sosyoloji ve Metodoloji
Bilim Dalı : Sosyoloji
Tezin Niteliği : Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı : VII+141
Mezuniyet Tarihi :
Tez Danışmanı : Prof. Dr. Hüsamettin Arslan

BİLGİ SOSYOLOJİSİ VE DURKHEİM

Bu çalışma Bilgi Sosyolojisi alanında bir incelemedir. Kant'ın tanımlamış olduğu zihnin *a priori kategorileri* Bilgi Sosyolojisinin inceleme konusu olmuştur. Durkheim, son eseri olan *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri*'nde *a priori kategorilerin* kaynağının toplum olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Bu çalışmanın spesifik amacı Kant'ın kategorilerinin kaynağının Durkheim'in iddia ettiği gibi toplum olup olmadığını incelemektir. Durkheim'in iddiası incelenirken iki düşünürün tanımladığı kategoriler Durkheim'in epistemoloji, toplum, din ve bilgi kavramları ışığında değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler:

Durkheim, Kant, Epistemoloji, Bilgi Sosyolojisi, A priori Kategoriler, Bilgi, Toplum ve Din.

ABSTRACT

Name and Surname : Ender Tuncer
University : Uludag University
Institution : Social Science Institution
Field : General Sociology and Methodology
Branch : Sociology
Degree Awarded : Master
Page Number : VII+ 141
Degree Date :
Supervisor : Prof.Dr. Hüsamettin Arslan

SOCIOLOGY OF KNOWLEDGE AND DURKHEIM

This study is an examination in the field of Sociology of Knowledge. *A priori categories* of mind that is defined by Kant have been the subject of study of Sociology of Knowledge. Durkheim tries to show that the origin of the categories is society in his last book, *The Elementary Forms of Religious Life*. The specific purpose of this study is to examine whether the origin of Kant's categories is society or not as Durkheim have claimed. While analyzing Durkheim's claim, categories that is defined by both thinkers will be evaluated in the light of Durkheim's concepts of epistemology, society, religion and knowledge.

Keywords:

Durkheim, Kant, Epistemology, Sociology of Knowledge, A priori categories, Knowledge, Society and Religion.

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	iv
ABSTRACT.....	v
GİRİŞ.....	1
Bilgi sosyolojisi.....	1
Durkheim'in Konumu.....	17

BİRİNCİ BÖLÜM

1.DURKHEİM'İN SOSYAL EPİSTEMOLOJİSİ

1.1.Epistemolojiden Sosyal Epistemolojiye.....	32
1.2. Epistemoloji ve Bilgi Sosyolojisi:.....	35
1.3. Durkheim'in Sosyal Epistemolojisi:.....	39
1.3.1. Durkheim'in Kavramları:.....	40
1.3.1.1. Sosyal olgu (faits sociaux) :.....	40
1.3.1.2. Kolektif temsil (Représentations collectives):.....	42
1.3.1.3. Normal ve Patolojik:.....	43
1.4. Durkheim'in Sosyal Epistemolojisiyle İlgili Bir Değerlendirme:.....	45
1.4.1. Durkheim'in Sosyal Epistemolojisi Üzerine Schmaus ve Rawls Tartışması:.....	49

İKİNCİ BÖLÜM

2. TOPLUM, DİN VE BİLGİ

2.1. Toplum :.....	54
2.2. Din:.....	59
2.3. Bilgi:.....	71

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. KANT VE DURKHEİM'DA KATEGORİLER

3.1. Kant ve Apriori Kategoriler.....	79
3.1.1. Transendental Estetik:.....	85
3.1.1.1. Uzay (Uzam ya da Mekân).....	86
3.1.1.2. Zaman.....	87
3.1.2. A Priori Kategoriler.....	89
3.1.2.1. Nicelik (birlik, çokluk, bütünlük).....	89

3.1.2.2. Nitelik (Algının Antizipasyonları) (gerçeklik, olumsuzlama, sınırlandırma)	89
3.1.2.3. Bağntı (Deneyin Analogileri) (töz, nedensellik, karşılıklı bağıllık)	90
3.1.2.4. Kiplik Kategorisi (imkan, olma, zorunluluk)	92
3.2. Durkheim’da Kategoriler: Zihnin İskeleti Ve En Genel Toplumsal Kavramlar Olarak Kategoriler	94
3.2.1. Durkheim’in Kategori Listesi:	103
3.2.1.1. Zaman:	105
3.2.1.2. Mekân (Uzay, Uzam) :	106
3.2.1.3. Bütünlük (Totality):	108
3.2.1.4. Neden, Nedensellik Ve Kuvvet (Cause, Causality and Force):	109
3.2.1.5. Kişi, Kişilik (Person, Personality):	111
3.2.1.6. Sınıflandırma (Classification):	112
3.2.1.7. Öz (Substance):	114
3.2.1.8. Sayı (Number):	115

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

4. LİTERATÜRDE DURKHEİM

4.1. Kategorilerin Psikolojik Değerlendirilmesi	129
SONUÇ	134
KAYNAKÇA	137

GİRİŞ

Bilgi sosyolojisi ve Durkheim üzerine yapılacak olan bu çalışmanın amacı bilgi sosyolojisinin Durkheim'ın metinlerindeki köklerine dikkat çekmek olacaktır. Sosyoloji literatürü ve ders kitaplarında bilgi sosyolojisinin kurucu düşünürü olma şerefi Karl Mannheim'a bahşedilmiştir. Sosyolojinin kurucu babalarının özellikle de sosyolojiyi bilimsel bir disiplin haline getirmek için bilinçli bir çaba gösteren Durkheim'ın bu sosyoloji alt disiplinine katkısı nispeten görmezden gelinmiştir. Oysa Bilgi sosyolojisi sözkonusu olduğunda bilginin toplumsal koşullarına dikkati çekerek disiplinin ortaya çıkmasına ilk bilinçli katkıyı yapanlardan biri Durkheim olmuştur. Bununla birlikte alanda Durkheim'ın görmezden gelinmesi durumunun son zamanlarda değişmeye başladığını da belirtmekte yarar var. Bu çalışma Bilgi sosyolojisinin Durkheim'daki köklerini incelerken Kant'ın a priori kategorileri ile Durkheim'ın son eseri olan *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*'de (Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri) dile getirdiği kategorilerin sosyal temelleri konteksinde ele alacaktır. Bir yüksek lisans tezinde bilgi sosyolojisi ve Durkheim'ı etraflı bir şekilde incelemek mümkün olmasa da Mannheim'ın *İdeoloji ve Ütopya*'sında dile getirdiği “belirli bir yolun sonunda değil, henüz başında olma duygusu”¹ ile ele alınmaya çalışılacaktır.

Bilgi Sosyolojisi

Durkheim'ın Bilgi sosyolojisindeki yerini anlamak için disiplinin tarihçesine alanda temayüz etmiş belli başlı düşünürler ve terimin ortaya çıkış şartları çerçevesinde bakmak yararlı olacaktır. Bilgi sosyolojisi terimi ilk defa bir Alman filozof olan Max Scheler tarafından 1924 yılında yayınlanan “*Probleme einer Soziologie des Wissens*” başlıklı denemesinde kullanılan *Wissenssoziologie* ifadesinin karşılığıdır.² Özellikle wissenssoziologie terimi ilk kullanılmaya başladığında, bilgi sosyolojisinin kapsamı genel olarak bilgi anlamında kullanılan *wissen* terimi sebebiyle tartışmalıdır. Terim ondokuzuncu yüzyılın sonu yirminci yüzyılın başlarında Almanya'da ortaya çıkan *Methodenstreit* adlı tartışma sürecinin sonucunda ortaya çıkmıştır. Bu tartışmada Pozitivistler ve Hümanistler diyebileceğimiz iki karşıt grup söz konusudur. Tartışmanın

¹ Mannheim Karl, *İdeoloji ve Ütopya*, Mehmet Okyayuz, 1. B, Ankara, Epos Yayınları 2002, s. 75

² Berger Peter L, Thomas Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*, Vefa Saygın Öğütle, 1. B, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2008, s.6.

ana konusu sosyal bilimlerin metodudur. Pozitivistler sosyal bilimlerin de fizik bilimleri gibi aynı metodolojiyi kullanması gerektiğini öne sürerken Hümanistler sosyal bilimlerin fizik bilimlerinden temelde farklı olduğunu öne sürerek farklı bir metodoloji kullanması gerektiğini iddia etmiştir. Tartışma tam bir sonuca bağlanamasa da bizim açımızdan bilgi sosyolojisinin ortaya çıkmasına yardımcı olacak zemini hazırlaması bakımından önemlidir.

Bilgi sosyolojisi tarihsel olarak sosyolojiden sonra ortaya çıkıp geliştiği düşünülse de aslında büyük oranda sosyoloji ile eş zamanlı olarak geliştikleri söylenebilir. Adının çağrıştırdığı anlamıyla sosyolojinin toplum ile bilgi arasındaki ilişkiyi inceleyen bir alt disiplini olarak kabul edilir. Bununla birlikte bilgi sosyolojisi alanında çalışan düşünürler, kendilerini sadece sosyoloji ile ilgilenen bir disiplinin mensupları olarak sınırlamamış; felsefe, ideoloji, siyasal doktrinler ve teolojik düşünce ve hatta başlangıçta olmasa bile ilerleyen zamanlarda bilimsel bilgi dâhil bütün entelektüel ürünleri kapsayacak şekilde alanı genişletmişlerdir.³

Günümüzde çoğunlukla bilgi sosyolojisi terimini ilk kullanan kişi olarak Max Scheler ve alandaki ilk İngilizce metinlerden olan “*İdeoloji ve Ütopya*” adlı eseri sebebiyle Karl Mannheim ile özdeşleştirilmiştir. Bununla birlikte disiplinin bir prehistoryası olduğu açıkça kabul edilir. Bilgi sosyolojisinin kökleri sosyolojinin henüz doğmadığı zamanlara 17. Yüzyılın ünlü İngiliz filozofu Francis Bacon’ın idoller teorisine kadar geriye götürülür. Bacon bu teorisiyle insan zihni ile zihni etkileyen dış faktörler (yani din, gelenek, dil vb. kısaca toplum) arasında yirminci yüzyılın bilgi sosyologlarının görüşünün neredeyse tam tersine negatif bir ilişki kurar. Bacon’a göre toplum doğru ve objektif bilgiye ulaşmanın emin yolu üzerindeki en büyük engeldir. Toplum (toplumun dini, dili, kültürü vb.) insan zihnini kirletir. Negatif bir ilişki de olsa bilgi ile toplum arasındaki ilişkiye ilk dikkat çeken düşünür Bacon’dır.⁴

Bir anlamda bilginin mahiyeti üzerine bir araştırmaya girişen Bacon, bu teorisi ile kendi dönemi için doğru bilim yapma klavuzu oluşturmaya çalışmakta, bugünkü anlamda

³ Lewis A. Coser, “Sociology of Knowledge”, *International Encyclopedia of the Social Sciences*, (ed. David L. Sills), Vol. 7, pp. 428-34, The Macmillan Co&The Free Press, New York, 1968.

⁴ Bu fikre dikkatimi çektiği için hocam ve danışmanım Prof. Dr. Hüsamettin Arslan’a müteşekkirim.

ise bilgi sosyolojisinin sebebini ortaya koymaktadır. Bacon bir aforizmasında yaklaşık olarak şöyle demektedir:

“insan, köpek, güvercin gibi daha az soyut tabiatlı kavramlar ve sıcaklık, soğukluk, siyah, beyaz gibi duyu algıları bizi maddi olarak yanıltmazlar fakat bunlar bazen maddenin kararsızlığı ve nesnelere karışabilirliği (alaşım gibi) sebebiyle karıştırılabilir. Bu yüzden insanların şimdiye kadar kullandıklarının hepsi hatalar ve nesnelere yapılmış uygunsuz çıkarımlardır.”⁵

Çünkü ona göre insan anlayışını işgal eden ve derin bir şekilde köksalan idoller ve yanlış kavramlar sadece insan zihnini kirletmez eğer insan onlara karşı teyakkuz halinde ve kendini mümkün bütün önlemlerle korumazsa bilimlerin yenilenmesinde de yeniden zorluk çıkartacaklardır.⁶ Bacon’a göre İnsan zihnini kirleten dört çeşit idol vardır: **a) Soy İdoller (idola tribus):** İnsan ırkının doğasında vardır ve insan kendisini şeylerin ölçüsü olarak kabul ederek nesnelere kendi zihni özelliklerine göre kavrar. **b) Mağara idoller (idola specus):** Bireysel olan idollerdir. Her insanın kendine özgü tek olan yaratılışından, eğitiminden veya diğer insanlarla olan ilişkilerinden dolayı nesnelere doğru algılamasını engelleyen kendi bireysel mağarasına sahiptir. **c) Çarşı-Pazar İdoller (idola fori):** İnsanın ticari ve toplumsal ilişkilerinden kaynaklanan idollerdir. Dil vasıtasıyla anlaşan insanların kelimelere yükledikleri uygunsuz anlamlar zihnin anlaması önünde bir engel oluşturur. **d) Tiyatro İdoller (idola theatri):** Felsefe sistemlerinin dogmaları ve kusurlu ispat kurallarından kaynaklanan engeller tiyatro idolleridir.⁷

Bacon idollerin sebep olduğu sorunlardan kurtulmak için bazı yeni tanımlar yapmak zorundadır ve bu tanımlara nasıl yaklaşılması gerektiğini de ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu tanımlardan en önemlileri kavram, kıyas ve tümevarımdır. Kıyas (syllogism), kavramların işaretleri olan kelimelerden oluşur. Bu yüzden eğer kavramlar(ki bütün yapı bunun üzerine inşa edilir) karıştırılır ve dikkatsizce nesnelere soyutlanırsa üst yapıda hiçbir sağlamlık olmaz. O zaman tek ümidimiz gerçek tümevarım olacaktır.⁸ Bize bu gerçek tümevarım dediği yolu da “aksiyom oluştururken şimdiye kadar kullandığımızdan farklı bir tümevarım formu keşfetmeliyiz”⁹ diyerek yine kendisi tarif etmektedir. Bu farklı ama gerçek tümevarım dediğimiz sonuca ulaşabilmek için

⁵ Bacon, a.g.e, aforizma 16

⁶ Bacon, a.g.e, aforizma 38.

⁷ Mannheim Karl, a.g.e, s. 88-89

⁸ Bacon, a.g.e, aforizma 14

⁹ Bacon, a.g.e, aforizma 105

araştırma nesnesine nasıl yaklaşılması gerektiğini çok açık bir şekilde “(...) hiç kimse sadece objenin kendisini dikkate alarak bir objenin tabiatını başarılı bir şekilde araştıramaz. Araştırmanın daha genele yayılması gerek(...)”¹⁰ diyerek dile getirmektedir. Ona göre aksiyomlarımızı tümevarımdan yola çıkarak oluştururken aksiyomların çıkarımında bulunulan özel durumlara mı yoksa daha genel durumlara mı uyup uymadığını inceleyip sınamalıyız.¹¹ Doğru tümevarıma dair bahsettiği özellikler önemlidir çünkü doğru tümevarım temelinde oluşturulan kavram ve aksiyomlar idollerin savuşturulmasının ve kovulmasının tek uygun çaresidir.¹²

Bacon’dan sonra da disiplinin habercisi olarak değerlendirilebilecek Condorcet gibi birçok Aydınlanma dönemi düşünürü farklı bilgi türleri ile onların sosyal şartları arasındaki bağlantıyı araştırmaya çalışmıştır.¹³ Bu anlamda üç hal yarasını ortaya atan uzunca bir süre bilimsel bilginin tabiatını belirleyen pozitivizmin kurucusu Auguste Comte da bu düşünürlerden birisidir. Comte, yeni şartlar yeni bilgi türlerini gerektirdiği gibi bu yeni bilgiyi taşıyan toplumsal unsurların da değişebileceğini belirtmiştir.

Aydınlanma dönemi, sosyal bilimlerin gelişiminde çok özel bir yere sahip olmuştur. Bacon’ın fizik bilimleri için oluşturmaya çalıştığı doğru bilim yapma klavuzu etkisini genişleterek sosyal bilimlere kadar uzanmıştır. Susan Hekman’dan özetle aydınlanma, insan zihnini tarihsel ve kültürel unsurların belirsizliğinden temizleyerek hakikate ulaşma çabasıyla ortak bir insan doğasına ulaşmaya çalışmış ve bir anlamda şunu dikte etmiştir: eğer fizik bilimlerinin metodolojisine bağlı kalırsa, o zaman bu bilimlerin başarıları sosyal bilimlerde de ortaya çıkacaktır.¹⁴ Sosyal bilimlerin bu metodolojiyi takip edebilmesi için öncelikle saf bilgiyi saf olmayandan ayırtedecek bir metot geliştirmesi gerekecekti. Hekman’ın deyişiyle

“... biz saf olmayan bilgiyi ayırt edemediğimiz ve tanımlayamadığımız müddetçe, onu saf bilgiden ayıramayız. Bu görevi tam anlamıyla yerine getirmek, Aydınlanma döneminde tasarlandığı şekliyle bilgi sosyolojisinin işidir. Bilgi sosyolojisinin görevi, tarihsel ve kültürel etmenlerin insan düşüncesini nasıl biçimlendirdiğini ve bulandırarak çarpıttığını araştırmaktır. Aydınlanma düşünürleri, bu süreç bütün yönleriyle kavranmadıkça, hem sosyal hem de doğa

¹⁰ Bacon, a.g.e, aforizma 70

¹¹ Bacon, a.g.e, aforizma 106

¹² Bacon, a.g.e, aforizma 40

¹³ Lewis A. Coser, “Sociology of Knowledge”, *International Encyclopedia of the Social Sciences*, (ed. David L. Sills), Vol. 7, pp. 428-34, The Macmillan Co&The Free Press, New York, 1968.

¹⁴ Susan Hekman, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik: Mannheim, Gadamer, Foucault ve Derrida*, 2.B, Hüsamettin Arslan ve Bekir Balkız, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2012, s.16.

bilimlerinde araştırmanın amacı olarak belirlenen saf bilgiyi formüle etme çabasının imkansız olduğuna inanıyorlardı.”¹⁵

Bacon ve Aydınlanma dönemi bilgi sosyolojisi için genel bir alan belirlemiş olsalarda bilgi sosyolojisinin en temel argümanını insan zihninin sosyal olarak belirlendiğini söyleyerek Marx ortaya koymuştur. Marx’ı kelimenin tam anlamıyla bir bilgi sosyoloğu olarak görmek mümkün olmasa da disiplinin bu temel argümanını ortaya koyması bile tek başına disiplin için büyük önem arz etmektedir. Marx’ın bilgi sosyolojisindeki yerini değerlendirmeden önce bugün hakikatin bütününe kapsamaktan uzak, belli bir dünya görüşü ile malül olduğunu ifade etmek için kullandığımız ideoloji kavramından bahsetmek bilgi sosyolojisini anlamamız açısından önemli görünmektedir. İdeoloji kavramı ilk olarak Destutt de Tracy’nin metinlerinde ortaya çıktığı ve daha sonra Napoleon tarafından olumsuz anlamda kullanıldığı hakim bir görüştür. Günümüzümüzde gündelik kullanımda bir fikri ideolojik diye yaftaladığımızda onun taraflı ve hatta yanlış tarafta olduğunu ifade etmiş olmaktayız. Hatta buradan hareketle ortak menfaat (interest) olarak tanımlayabileceğimiz politik tutumu temsil etmeyen fikirleri ideolojik olarak yaftalamak mümkün görünmektedir. Destutt de Tracy’nin Elements d’Ideologie (düşüncenin unsurları) adlı eserinde ideoloji, bir fikir bilimi şeklinde anlaşılabilir ve insan zihninin bilimsel bir tasvirini sunmak amacındadır.¹⁶ Esere atfedilen, illüzyonu gerçeklikten ayırma görevi, bilim ve ideoloji arasındaki ayırımı göre tanımlanır oldu¹⁷ Hekman’ın ifadesi ile “Bacon’ın bizi doğru akıl yolundan saptıran “zihin putları”, eğer aklın ışığının bizi akıl dışılığın köleliğinden kurtarması gerekiyor ise ortaya çıkarılmalı ve yok edilmeliydi. Ondokuzuncu yüzyılda bu putlar, ideoloji genel başlığı altında tartışılır hale geldi...Bu süreçte Bacon’ın idoller (putlar) teorisinin önyargıya dönüşmesi de De Tracy yoluyla gerçekleşmiştir.”¹⁸ Bacon’ın idoller teorisi yukarıda ifade ettiğimiz üzere doğru bir bilim yapma klavuzu olması sebebiyle doğanın daha doğru kavranmasının teminatı olarak görünse de bu teori bir anlamda dönüştürülerek putların daha yaygın görüldüğü sosyal bilimler alanına taşınmış ve ideoloji başlığı altında bilgi sosyolojisi ile bağı kurulmuştur.

¹⁵ Hekman, a.g.e, s. 17

¹⁶ Hekman, a.g.e, s.32.

¹⁷ Hekman, a.g.e, s.31. (Giddens,1979,165)

¹⁸ Hekman, a.g.e, s.32.

Bilgi sosyolojisinin temel kavramlarından biri haline gelmesinin yanında Marx için ideoloji kavramı kendi bulunduğu politik ve entelektüel konumun sağlamlığını anlatmak için bir araç haline gelmiştir. Şöyle demektedir Marx

“şimdiye kadar insanlar kendileri hakkında, ne oldukları ve olmaları gerektiği hakkında sürekli olarak yanlış anlayışlar ortaya koydular(...) Kafalarındaki düşler onlara egemen oldu (...) onları, boyundurukları altına girdikleri düşlerden, fikirlerden, dogmalardan ve tasavvurlardan kurtaralım (...) insanlara, bu hayali ürünleri insanın özüne uygun olan düşüncelerle değiştirmeyi öğretilim, değiştirmelerini söyleyelim”¹⁹

Çünkü Marx Feuerbach üzerine on bir tezinin sonuncusunda, “Filozoflar dünyayı yalnızca değişik biçimlerde yorumladılar, ama bundan böyle onu değiştirmek söz konusudur”²⁰ ifadesi ile amacını ortaya koymaktadır. Aydınlanma düşünürleri gibi Marx da, ideoloji ve saf bilgi arasında bir ayırım yaparak ideolojinin yanlışlığını iddia etmiştir. Bu ayırım öznel ve nesnel bilgi ayırımının devamıdır. Marx’a göre bu ayırım maddi şartlardan tecrit edilerek oluşturulan kavramlar ve maddi şartlara kök salmış kavramlar arasındaki ayırımı dayanır. İdeoloji kavramını açıklamak için Camera obscura metaforuna başvuran Marx, her türlü ideolojik düşünce ile (camera obscura ile) insanlar ve onları çevreleyen şartlar baş aşağı görünürler demekte ve bu anlamda ideolojinin düşüncüyü maddi şartların sonucu olarak görmek yerine maddi şartları düşüncenin sonucu olarak gördüğünü söylemektedir. Böyle bir kontekste ” Hayatı belirleyen bilinç değil, bilinci belirleyen hayattır”²¹ sözü anlam kazanmaktadır. Bu durumda ideoloji bilinç olsa bile bir “yanlış bilinç”tir.

Hayatı belirleyen bilinç değil, bilinci belirleyen hayattır yahut başka bir tercüme ile söylenecek olursa insanların varlığını belirleyen onların bilinci değil, tersine bilinçlerini belirleyen onların toplumsal varlıklarıdır sözü ile bağlantılı olarak bilgi sosyolojisi Marx’ın altyapı-üstyapı (Unterbau-Ueberbau) kavramından yararlanmışır. Kavramın doğru yorumu ile ilgili bazı tartışmalar olmuştur. Fakat Scheler ile birlikte düşünce ile düşüncenin dışındaki altta yatan gerçeklik arasında bir çeşit ilişki olduğuna dair bir anlayıştan hareketle²² alt yapı, esas olarak üretim güçleri ve ilişkileri iken üst yapı ise

¹⁹ Hekman, a.g.e, s.33.(Marx, 1947,s.1)

²⁰ Aron, a.g.e, s.128 (Etudes Philosophiques, Paris, Editions Sociales, 1959, 64.)

²¹ Marx, a.g.e, s.15 (1947,15).

²² Berger ve Luckmann, a.g.e, s.10

onun bir yansıması olan yasal ve siyasal kurumlar, düşünme biçimi, ideolojiler ve felsefelerdir.²³

Öncelikle Saint-Simon'un daha sonra da Auguste Comte'un dikkat çektiği bilgiyi taşıyan unsurları Marx onlardan farklı olarak meslek grupları değil doğrudan sınıf olarak görmektedir. "Egemen fikirler egemen maddi ilişkinin, fikirler olarak kavranan egemen maddi ilişkinin ideal ifadesinden başka bir şey değildirler; dolayısıyla bir sınıfı egemen sınıf haline getiren ilişki onun düşüncelerini de egemen düşünceler haline getirir."²⁴ Marx'a göre egemen sınıf olan burjuvazi maddi üretim araçlarına sahip olarak üretim ilişkilerini yani toplumsal koşulların tamamını belirleme gücüne sahiptir.²⁵ Maddi üretimi kontrol eden sınıf, zihinsel üretimi de kontrol etmektedir. Bu kontrolü bir sınıfın bir başkasını baskı altına alması için örgütlenmesi anlamında siyasal güç vasıtası ile gerçekleştirmektedir. Zihinsel üretimin bu kontrolü ideolojik bilgiyi üreterek yanlış bilince sebep olur. Marx'a göre "Burjuvaziye karşı savaşımında emekçiler eğer bir sınıf olarak birleşmek zorunda kalırlarsa; eğer bir devrimle egemen sınıf olur ve böylece eski üretim ilişkilerini şiddetle ortadan kaldırırsa, o zaman genel olarak sınıfları ve bununla sınıf olarak kendi egemenliğini de ortadan kaldırır." Aron'un ifadesiyle "emekçilerin devrimi geçmişin bütün devrimlerinden doğasında farklı olacaktır. Geçmişin bütün devrimleri azınlıklar tarafından, azınlıkların yararına yapılmıştı. Emekçilerin devrimi büyük çoğunluk tarafından herkesin yararına yapılacaktır."²⁶ Bu şekilde, proleterya devrimi ideolojik olmayan sosyal bilginin üretimini teminat altına alacaktır.²⁷

Bir anlamda Bacon'ın zihni doğru düşünmekten alıkoyan idollerden kurtulma çabasını toplumsal bir devrimle sonuçlandıran Marx, Aydınlanmacı düşünürlerin, hakikatin toplumsal ve tarihsel maddi koşullardan bağımsız olduğu görüşünü de tersine çevirir. Aydınlanmacılar gibi o da ideolojiyi hakikatin karşısına koymuş fakat hakikatin toplumsal ve tarihsel şartlara bağlı olduğunu savunmuştur. Hakikati tarihsel ve sosyal şartlara bağlayarak Aydınlanmacılardan ayrılmıştır.²⁸

²³ Aron, a.g.e, s. 115

²⁴ Hekman, a.g.e, s. 35 (Marx, 1947,39)

²⁵ Aron, a.g.e, s. 111

²⁶ Aron, a.g.e, s. 113

²⁷ Hekman a.g.e, s. 36 (Hamilton, 1974,31)

²⁸ Hekman a.g.e, s. 35-37

Biz temelde en belirgin olanları dikkate almış olsak da birçok filozof ve sosyal bilimci bilgi sosyolojisi disiplinine dâhil olacak araştırmalar yapmıştır fakat bilgi sosyolojisi isminin banisi olan Max Scheler disiplinle ilgili ilk bilinçli çalışma yapan kişidir. Fakat onun da bu bilinci Durkheim'ın Sosyolojiyi bilimsel bir disiplin olarak kurması anlamında bilgi sosyolojisini bir disiplin olarak kurmak gibi bir bilinç değildi. Max Scheler aslında bir filozoftur. Onun bilgi sosyolojisine dair amacına ilişkin Berger ve Luckman şöyle der:

“ Onun nihai amacı, tarihsel ve sosyal olarak spesifik bir biçimde konumlanmış bakış açılarının göreceliliğini aşabilecek felsefi bir antropoloji tesis etmektir. Bilgi sosyolojisi, temel hedefi asıl felsefi göreve başlayabilmek için rölativizmin ortaya çıkardığı zorlukların üstesinden gelmek olan bu amaca dönük bir araç vazifesi görecektir. Scheler'in bilgi sosyolojisi en gerçek anlamıyla bir ancilla philosophiae (felsefe hizmetkârı) idi ve oldukça spesifik bir felsefeye dayanak oluşturmaktaydı.²⁹ Yine de Scheler'in bilgi sosyolojisi, disiplinin sınırlarını ve derinliğini belirlemeye yönelik ilk çaba olarak değerlendirilebilir.³⁰

Scheler için aşılması gerekli problemlerden biri rölativizmdir. Bilgi sosyolojisi için de temel önemde olan rölativizm sorununu Hekman'a göre tam olarak aşamayan Scheler bir yandan bütün bilgi formlarının sosyal olarak belirlendiğini iddia ederken, bu bilgi formlarının zorunluluk ögesi içermeyen muhtemel (contingent) dünyanın içinden geçtiği ontik temelde düzene sokulmuş düşünceler alanından doğduğunu öne sürer.³¹ Bu durumu Berger ve Luckman'ın karikatürize ettiği şekilde ifade edecek olursak “ontolojik kesinliğin şatosuna daha iyi girmek için aynı anda rölativite ejderhasına kocaman bir lokma atmaktır.”³²

Scheler'in bilgi sosyolojisinde geliştirerek kullandığı düşünsel faktörler (Idealfaktoren) ve somut faktörler (reelfaktoren) kavramsal karşıtlığı Marx'ın altyapı-üstyapı ikilisini hatırlatır. Fakat Scheler'de Marx'ın yaptığı gibi hiyerarşik bir belirleyicilik yoktur. Marx altyapının üst yapıyı belirlediğini söyler fakat Scheler bu iki etmenin karşılıklı olarak etkileşim içerisinde olduğunu³³ bir anlamda antagonist diyebileceğimiz birbirine karşılıklı dayanan bir etkileşim içerisinde olduğunu söylemektedir. Somut faktörler, kimi düşünsel faktörlerin tarihte ortaya çıkmasına **zemin**

²⁹ Berger ve Luckmann, a.g.e, s. 12

³⁰ Hekman, a.g.e, s. 40

³¹ Hekman a.g.e, s. 41(Scheler, 1980, 41)

³² Berger ve Luckmann, a.g.e, s. 13

³³ Hekman, a.g.e, s. 41

(Sosein) değil, buradalığını (Dasein) belirler.³⁴ O, mutlak fikir ve değerler alanının olgusal tarihsel sistemlerin üstünde konumlandığını ileri sürmüş olsa da, bu fikir ve değerler ancak tarihsel toplumların maddi şartları (reel faktörler) ile cisimleşebileceğini iddia eder.³⁵ Bilginin toplumsal tanzimini en detaylı şekilde araştıran Scheler, bilgi sosyolojisi açısından hala önemli olabilen göreceli doğal dünya görüşü (relativnatürliche Weltanschauung) adını verdiği bir kavram geliştirmiştir. “O, insani bilginin toplumda bireysel tecrübeye a priori olarak verilmiş olduğunu ve bu bilginin kendi anlam düzenini bireysel tecrübeye yüklediğini vurgulamıştır. Bu düzen belirli bir sosyo tarihsel durum açısından göreceli olduğu halde bireye, dünyaya bakmanın doğal yolu olarak görünür.”³⁶ Scheler’in bakış açısının muhtemel sonuçlardan birine göre o, “fikirlerin başat olduğu sosyolojik bir belirlenimciliği değil; fakat tersine insani hayata ilişkin psiko-biyolojik bir belirlenimciliği savunmaktadır.”³⁷ Bununla birlikte Scheler, gerçekliğin sosyal inşasının altını çizer.³⁸

Marx alt yapının üst yapıyı belirlediğini söylerken fikirlerin maddi belirleyicilerinin ekonomik ve sınıf temelli olduğunu ileri sürerek sınırlandırmıştır. Scheler fikirleri belirleyen maddi şartları (reelfaktoren), nesil, statü grupları ve mesleki gruplar olarak genişletmiştir. Schelere göre mutlak gerçeklik Marx’ın tersine reel faktörlerden çok fikirler temelinde ortaya çıkacaktır.³⁹ Schlere göre fikirlerin ortaya çıkışını sağlayan sabit bağımsız değişkenler yoktur, fakat tarihin belirli dönemlerinde bir grup reel faktör fikirlerin ortaya çıkması için ön şart oluşturabilir. Önceleri kan ve akrabalık bağları bağımsız değişkenleri oluştururken daha sonra politik faktörler ve modern dönemde ise ekonomik faktörler bağımsız değişkenler olarak değerlendirilmiştir.⁴⁰ Schelere göre, “Gerçeklik hakkındaki bilgimizin kaynağını düzenleyen değişmez yasalar kendilerini daima tikel tarihsel durumlarda açığa vurdukları için, bilgi sosyoloğunun tikel düzlemde olmak üzere toplumların örf ve adetlerinin sosyal bilgiyi nasıl biçimlendirdiği konusunda ilgilenmesi gerekir.”⁴¹ Bu ifade Schelerin bilimsel dünya görüşünün mutlak varlığın tek

³⁴ Berger ve Luckmann, a.g.e, s. 13

³⁵ Hekman, a.g.e, s. 41 (Scheler, 1980,35)

³⁶ Berger ve Luckmann, a.g.e, s. 13

³⁷ Hekman, a.g.e, s. 41 (Child, 1942, 155)

³⁸ Hekman, a.g.e, s. 43

³⁹ Hekman, a.g.e, s. 42

⁴⁰ Lewis A. Coser, “Sociology of Knowledge”, *International Encyclopedia of the Social Sciences*, (ed. David L. Sills), Vol. 7, pp. 428-34, The Macmillan Co&The Free Press, New York, 1968.

⁴¹ Hekman, a.g.e, s. 41-42 (Scheler, 1980,69-70)

doğru ve değişmez temsili olmadığı iddiası ile bir araya geldiğinde kendisinden sonra bilimsel bilginin de sosyolojisini m¼mk¼n kılmıştır. Scheler'in ¼nemi kendisinden ¼nce uzun bir s¼re ve kısmen de kendisinden sonra da devam eden bilimsel bilginin değişmez ger¼ek olarak kabul edilmesi durumunu sarsmış olmasındır.

Scheler'in İngilizce konuşulan d¼nyadaki doğrudan etkisi Mannheim'a g¼re daha ge¼ başlamıştır. Berger ve Luckmann, Mannheim'ın bilgi sosyolojisinde b¼y¼k bir yer kaplayan Marxizm ile y¼zleřmesine⁴² bağlasalar da bunda asıl sebep Scheler'in metinlerinin İngilizceye Mannheim'a g¼re daha ge¼ terc¼me edilmiş olmasındır. Ayrıca bu durum Scheler'in reel fakt¼rlerin i¼ine d¼hil etmemiş olduğu, savaş sebebiyle Mannheim'ın İngiltereye g¼ç ederek eserlerini İngilizce yazmak zorunda kalması ve eski metinlerini terc¼me gibi maddi bir durumun bir fikrin yaygınlaşmasındaki etkisini g¼stermesi a¼ısından ilgin¼tir. Mannheim'ın Scheler'e g¼re daha ¼nce terc¼me edilmiş olması beraberinde bir sorunu ortaya ¼ıkarmıřtır. Bir¼ok bilgi sosyoloğu disipline başlarken veya devam ederken Karl Mannheim'ın etkisinde kalmıştır. Bu da disiplin a¼ısından Mannheim'ın ilgi alanının darlığından bilgi sosyolojisinin ilgi alanını Scheler'i ¼l¼¼ aldığımızda daha daraltmıştır. Mannheim, Hitler Almanya'sından ayrılmak zorunda kaldığı zamana kadar genel olarak bilgi sosyolojisi alanında ¼alıřmıřtır. Ondan sonra alanla ilgili daha az felsefi metin ortaya koymuş ilgi alanları değişmiş olsa da ¼zellikle o d¼nem yaptığı ¼alıřmaların terc¼me edilmesi etkisini korumasına yardım etmiştir.

İdeoloji Ve ¼topya adlı eserinin birinci b¼l¼m¼nde kitabın amacını insanların mantıksal soyut anlamda değil de kamu yaşamında ve politikada kolektif bir faaliyet aracı olarak nasıl d¼ř¼nd¼klerini ele almak olduğunu s¼yler. Burada Marx'tan m¼lhem bir şekilde fakat ondan farklı bir ama¼la “filozoflar uzunca bir s¼re sadece kendi d¼ř¼nceleriyle ilgilenmişlerdir” diyerek filozofların bilgilerinin toplumsal bağlamından kopuk olduğunu vurgulamaktadır. Oysa Mannheim daha farklı bir konumdan bakmaktadır ve

“Birey, i¼inde bulunduğu grubun dilini konuşur; i¼inde bulunduğu grubun d¼ř¼nd¼đ¼ gibi d¼ř¼n¼r. Belli s¼zc¼kleri ve s¼zc¼klerin anlamını kullanımına sunulmak ¼zere hazır bulur. Onlar sadece, bizatihi bireyi ¼evreleyen d¼nyaya girişi belirlemeye yaramazlar. Aynı zamanda, o zamana kadar nesnelerin grup ya

⁴² Berger ve Luckmann, a.g.e, s. 15)

da birey tarafından hangi açıdan ve hangi eylemsel bağlamda elde edilip idrak edildiğine ve dolayısıyla açığa kavuşturulmasına da yararlar.”⁴³

ifadesi ile düşüncenin ya da onun ürünü olan bilginin toplumsal bağlamından kopartılmaması gerektiğini dile getirir.

Mannheim, “Toplum biliminin önemi, toplumsal sürece düzenli bir biçimde müdahale etme gereksiniminin gelişmesine paralel olarak ortaya çıkar”⁴⁴ der. Bunu şu sözleri ile gerekçelendirir: “İnsani faaliyet, makul denetim ya da eleştiriden uzun bir süre mahrum bırakıldığında, insan iradesinin dışına taşma eğilimi gösterir.”⁴⁵ Mannheim’a göre “Belli düşünce biçimlerinin toplumsal kökenleri açıklığa kavuşmadığı takdirde, bu düşünce biçimlerinin olması gerektiği gibi anlaşılmayacağı bilgi sosyolojisinin ana savıdır.”⁴⁶ Bilgi sosyolojisi birikimi ile varılacak sonucu da, şimdiye kadar gözardı edilen düşüncenin toplumsal bağlarını ortaya koyarak düşüncüyü ortaya çıkaran şimdiye kadar kontrol edilemeyen faktörlerinin de yeni bir tarzla kontrol altına alınabileceğini iddia ederek göstermeye çalışır.⁴⁷

Ele aldığı konuları “daha önce hiçbir şekilde net olarak görünmeyen ya da tamamıyla incelenmemiş problemler”⁴⁸ olarak gören Mannheim’ın çalışmaları da döneminin birçok sosyal bilimcisi gibi Methodenstreit tartışmalarından etkilenmiştir. Aydınlanma ile ortaya çıkan objektif/sübjektif ayrımına karşı “Toplum bilimlerinde yeni tip bir nesnelliğe ulaşmanın yolu, yorumsal yaklaşımları dışlamaktan değil, bu yorumsal yaklaşımları bilinçli ve eleştirel bir şekilde gerçekleştirmekten geçer”⁴⁹ diyerek Weber’in bu konudaki yaklaşımını benimser. Mannheim, radikal bir kopuş gerektiren durumlar dışında genel olarak Aydınlanmaya itiraz etmiştir diyebiliriz. O, “Aydınlanmacı yaklaşımın yanılığının takipçilerinin bir probleme tek bir doğru çözüm bulma ve sonra içinde buldukları döneme özgü konumlarını, aranan çözümün kendisi olarak sunma eğiliminden kaynaklandığını ileri sürer.”⁵⁰ Tarihselciliğin izlerini taşıyan bu tutumu sebebiyle rölativist olarak eleştirilen Mannheim rölativizmi de sahte bir sorun olarak

⁴³ Mannheim, a.g.e, s. 27

⁴⁴ Mannheim, a.g.e, s. 26

⁴⁵ Mannheim, a.g.e, s. 27

⁴⁶ Mannheim, a.g.e, s. 27

⁴⁷ Mannheim, a.g.e, s. 29-30

⁴⁸ Mannheim, a.g.e, s. 75

⁴⁹ Hekman, a.g.e, s. 77 (Mannheim, 1952,30)

⁵⁰ Hekman, a.g.e, s. 77 (Mannheim, 1952,30)

görmektedir. O tavrını daha çok kontekstüalizm olarak adlandırır. “ Tıpkı uzaydaki her ölçümün ışığın doğasına bağlı olmasının, ölçümlerimizin keyfi oldukları anlamına değil, fakat sadece onların ışığın doğasıyla ilişki içinde geçerli olmaları anlamına gelmesi gibi, bizim tartışmamız için de söz konusu olan şey, keyfilik anlamında rölativizm değil, fakat kontekstüalizmdir.”⁵¹ Kontekstüalizmden bahsederken “hiç bir doğruluk ve yanlışlık kriterinin olmamasını değil, tersine mutlak şekilde değil de ancak yalnızca belirli bir durumla ilişkisi dâhilinde formüle edilebilmenin belirli iddiaların doğasında mevcut olmasını gerektirir”⁵² der. Çünkü ona göre “Bir tanrı bile tarihsel konular hakkında $2 \times 2 = 4$ gibi bir önermeyi formüle edemezdi; çünkü tarihte kavranılabilir olan şeyler, yalnızca kendileri tarihsel yaşantının akışı içinde ortaya çıkan sorunlara ve kavramsal kurgulara atıfta bulunularak formüle edilebilir.”⁵³ Fakat Mannheim’ın burada mütereddit bir tavrı vardır. O, bütün bilgi türlerinin mi yoksa sadece belirli bilgi türlerinin mi kontekstüal olduğunda çok da açık değildir. O, bir yerde “her özgül zaman dilimi içindeki epistemolojik önceliğin bir düşünce biçimine akortlandığını; günümüzde ise bunun, kesin doğa bilimlerinin düşünme biçimi olduğunu ileri sürer.”⁵⁴ Bu tutumunun sebebi olarak Hekman şöyle der: “ Mannheim’ın açıklamasının mantığı onu, nesnel/objektif bilgi anlayışını bütün alanlarda reddetmeye sürüklediği halde o, bu radikal adımı atmaya istekli değildir.”⁵⁵ Aslında “entelektüeller –ruhban sınıfından farklı olarak- kendi çabaları olmadan ulaşılması mümkün olmayan bir kamuoyuna yaranmak durumundaydılar”⁵⁶ diyerek bu tavrının sebebinin ipuçlarını vermektedir.

Mannheim, Varoluşla uygunluk içinde bulunan tasarımlara karşın, bir de varoluş açısından ideolojiler ve ütopyalar⁵⁷ aşkın iki büyük grup tasarımı olduğunu belirtir. Mannheim’ın tutumunu açıklığa kavuşturabilmemiz için onun terminolojisinin bu ana kavramlarını (ideolojiler ve ütopyalar) açıklığa kavuşturmamız gerekmektedir. Çünkü ona göre “düşünce sistemindeki en küçük değişiklikleri dahi tek bir sözcüğün içindeki parıltılı anlamsal farklılıklarda kavramak mümkündür.”⁵⁸ O, ideolojiyi kavramın geçirdiği tarihi süreci ve kullanımını dikkate alarak kısmi ve bütünlükçü (total) olmak üzere ikiye ayırır.

⁵¹ Hekman, a.g.e, s. 83 (Mannheim, 1936,283)

⁵² Hekman, a.g.e, s. 82 (Mannheim, 1936,283)

⁵³ Hekman, a.g.e, s. 82 (Mannheim, 1936,79)

⁵⁴ Hekman, a.g.e, s.102 (Mannheim, 1952,206)

⁵⁵ Hekman, a.g.e, s. 78

⁵⁶ Mannheim, a.g.e, s. 37

⁵⁷ Mannheim, a.g.e, s. 219

⁵⁸ Mannheim, a.g.e, s. 109

“karşı tarafın belli başlı fikir ve düşüncelerine inanılmamak gerektiği kastediliyorsa eğer, o zaman söz konusu olan kısmi bir ideoloji kavramıdır. Zira bu fikir ve düşünceler karşı tarafın çıkarına uygun olmayan bir gerçeğin bilinçli bir şekilde örtbas edilmesi olarak ele alınır.”⁵⁹ Total ideolojiyi tanımlarken ise “ bir çağın ya da tarihsel-toplumsal açıdan somut olarak tanımlanabilen bir grubun –örneğin bir sınıfın- ideolojisinden bahsetmek bu çağın ya da bu grupların bütünlükçü bilinç yapılarının özellikleri ve niteliği anlamında mümkün olabilir.”⁶⁰

Luckmann ve Berger’in ifade ettiği üzere Marxizm ile bir hesaplaşmaya girişen Mannheim’a göre “bilgi sosyolojisi”, Marxizm’in kendisi dışındaki bütün fikirleri ideolojik olarak eleştirmesinden hareketle olsa gerek “bütünlükçü ideoloji kavramının genel varyantının ortaya çıkmasıyla birlikte pür ideolojiler öğretisinden türemiştir.”⁶¹ Mannheim, “Marxizm tarafından elde edilen bilginin Marksizme de uygulanmaması ve gereğine göre burada da ideolojik niteliklere değinilmemesi için bir neden yoktur”⁶² diyerek eleştiride bulunurken kendisi de bilim konusunda benzer bir tavır takınarak bilimsel bilgiyi eleştiri dışı tutmaktadır. Henüz yeri gelmemiş olsa da belirtmekte fayda var, Durkheim kamuoyu nezdindeki etkisini dikkate alarak bilimin de sorgulanabileceğini söyleyerek halef ve selefine göre daha ileri bir tutum sergilemektedir

Çevrelendiği varoluşla upuygunluk içinde olmayan bir bilincin ütopyik olduğunu söyleyen Mannheim ideoloji ve ütopya kavramlarını birbirinden ayırt etmeye çalışmaktadır, fakat bunun o kadar da kolay olmadığını ifade etmektedir. Ütopyanın olmuş olanla ilgili olmadığını belirterek “eyleme geçiş yaparak kurulu düzeni kısmen ya da tamamen parçalayan aşkınlaştırıcı yönelimi” ütopyik olarak adlandırmaktadır.⁶³ “ Belli bir varoluşsal gerçekliğin temsilcileri kendi bakış açılarından hareketle prensip olarak hiçbir zaman gerçekleştirilemeyecek tasarımları ütopya olarak adlandırırılar”⁶⁴ ki kendisi bu anlamı tercih edecektir. İdeoloji ve ütopya arasındaki ayrımı belirli toplumsal tabakalarla bağlantılı olarak yapmaktadır.

“Belli içeriksel değerlere ütopyacılık damgasının vurulması çoğu zaman bir önceki varoluşsal aşamanın temsilcileri tarafından yapılmaktadır. Öte yandan,

⁵⁹ Mannheim, a.g.e, s. 82-83

⁶⁰ Mannheim, a.g.e, s. 83

⁶¹ Mannheim, a.g.e, s. 103

⁶² Mannheim, a.g.e, s. 148

⁶³ Mannheim, a.g.e, s. 216

⁶⁴ Mannheim, a.g.e, s. 220

ideolojilerin öncelikli olarak varoluşla uyumsuzluk içinde bulunana yanıltılı tasavvurlar olarak deşifre edilmeleri ise, daima daha oluşacak olan bir varoluşsal gerçekliğin temsilcileri tarafından yapılmaktadır. Ütopik olan kavramını, daima mevcut varoluşsal düzenle problemsiz bir uyum içinde olan hâkim tabaka belirler. İdeoloji kavramını ise daima mevcut varoluşsal düzenle gerilimsel bir ilişki içinde olan yükselen tabaka belirler.”⁶⁵

Mannheim’ın bir entelektüel olarak toplumda işgal ettiği yeri en iyi ifade eden kavram entelijensiyadır. O, entelijensiyayı, içinde buldukları topluma dünyanın yorumunu sunma misyonunu üstlenen toplumsal gruplar⁶⁶ olarak tanımlamaktadır. Bu entelijensiyanın ana belirtisi olarak “sürekli değişen toplumsal tabakalardan ve yaşam koşullarından giderek daha çok beslenmesi; ayrıca düşünce biçiminin artık kast şeklinde örgütlenmiş bir düzeneğe bağlı olmamasını”⁶⁷ görmektedir. Entelektüeller belli bir sınıfın ya da tabakanın mensupları değildir artık. Entelektüeller ruhban sınıfının aksine kendilerini kamuoyuna yarandırmak zorunda kalmışlardır.⁶⁸ Bunda muhtemelen kendilerini bir kastın güvenilir alanından mahrum hissetmeleri de bir sebep olarak ortaya çıkmıştır. Ayrıca bu durum birçok rakip diyebileceğimiz düşünce ekolünün mücadelesine de sebep olmuştur. Politik mücadelenin temsilini farklı sınıf ya da halk tabakalarının üstlendiğini söyleyen Mannheim entelektüelin sınıf mücadelesinden farklı olarak bütün toplumu kapsayan fikirlere ulaştığını belirterek Alfred Weber’in terminolojisiyle *toplumsal olarak serbestçe süzülen entelijensiya*’yı (*freeichwebendens*) kendi kavram listesine eklemektedir. Serbestçe süzülen entelijensiyayı “ Daima deneyimlerle yaşayan ve içinde toplumsal bir duyarlılık geliştiren dolayısıyla yönünü dinamizm ve bütünselliğe göre tayin eden böyle bir tutuma sahip çıkılması, ortada konumlandırılmış bir sınıftan değil, ancak görelî bir sınıf temeli olmayan ve dolayısıyla toplumsal mekânda gereğinden katı konumlandırılmamış bir tabaka...”⁶⁹ olarak tanımlamaktadır. “Entelijensiyanın oluşturduğu tabakanın tekil grupları ne kadar çok sınıf ve tabakadan oluşuyorsa, yönelimsel olarak aralarındaki bağı oluşturan eğilimsel olgu da bir o kadar çok yönlü ve kutuplu olacaktır.”⁷⁰ Birçok farklı tabakadan üye devşiren böyle bir tanımlamayı yapabilmek için öncesinde bir gruba aidiyeti tanımlamaktadır. “ Bir gruba sadece içine doğduğumuz, sadece ona ait olduğumuzu iddia ettiğimiz ve nihayet sadece ona vefalı ve

⁶⁵ Mannheim, a.g.e, s. 226

⁶⁶ Mannheim, a.g.e, s. 35

⁶⁷ Mannheim, a.g.e, s. 36

⁶⁸ Mannheim, a.g.e, s. 37

⁶⁹ Mannheim, a.g.e, s. 178

⁷⁰ Mannheim, a.g.e, s. 179.

bağlı kaldığımız için ait değiliz; daha ziyade dünyayı ve dünyadaki belli şeyleri onun gibi yani o adı geçen grubun anlamsal yorumlarının gözleriyle gördüğümüz için ait oluruz.⁷¹

Bir grubun anlamsal yorumunu eğitim üzerinden edindiğimizi açıklamaya çalışıyor.

“ Sınıfsal açıdan bakıldığında bir bütün olarak değerlendirilebilmek için fazlasıyla çok yönlü olmakla birlikte, entelektüellerden oluşan gruplar arasında yine de birleştirici bir sosyolojik bağ vardır: Bu bağ, kendilerini yepyeni bir şekilde birbirine bağlayan eğitim bağıdır. Ortak eğitim değerlerine katılım, doğuştan gelen-tabakasal, mesleki ve mülkiyetten kaynaklanan farklılıkları yöneltimsel olarak gittikçe yok edip bireysel ve eğitilmiş kişiler arasında aldıkları eğitim doğrultusunda bir bağ kurarlar.”⁷²

Entelijensiyaya kendi çözümlemesi sonucunda gidilebilecek iki yol belirliyor. İlk yol “büyük ölçüde özgür bir seçim sonucu birbiriyle çatışan farklı sınıflara eklenmektedir.”⁷³ “Bu tabakanın üyeleri, genel olarak tüm tutumlara anlayışla yaklaşımları ve sınıfsal seçimler yapmak gibi bir özgürlüğe sahip olmaları nedeniyle, kendilerini sınıfsal olarak yabancı oldukları herhangi bir gruba eklemeyebilmişlerdir.”⁷⁴ İkinci yol ise, kendi kökenlerini hatırlamaktan, bir öz misyon aramaktan ve bütünü tinsel çıkarılarının seçkin avukatı olmaktan ibarettir.⁷⁵ Çünkü Mannheim’a göre “bir entelektüelin konumu, özgül sınıfsal aidiyetlerin yanı sıra, daima tüm toplumsal kutuplulukları içeren tinsel şartlar aracılığıyla da belirlenmektedir.”⁷⁶

Marxizm ile yüzleşmesini dikkate aldığımızda serbestçe süzülen entelijensiyanın bir mensubu olma çabasını gösteren Mannheim’ın kendisinin ikinci yolu tuttuğunu söylemek mümkün görünmektedir. Bu yolu tutmasının şartlarını ancak bilgi sosyolojisi vasıtasıyla mümkün hale getirebilir. Ona göre “ Filozof, bu sır dolu şeylere bakar; ancak onun nasıl ortaya çıktığını araştırmakla ilgilenmez ve tam bu nokta filozofun durduğu, sosyoloğun çalışmasının başladığı yerdir.”⁷⁷ Sosyolojinin bir alt dalı olarak gördüğü bilgi sosyolojisinin amacının; teorik olarak bilgi ile varoluş arasındaki ilişkiyi analiz etmek, bir araştırma yöntemi olarak da bu ilişkinin insanlığın entelektüel gelişimi içinde büründüğü formları ayrıntılı bir biçimde ortaya çıkarmak olduğunu ileri sürer.⁷⁸

⁷¹ Mannheim, a.g.e, s. 46

⁷² Mannheim, a.g.e, s. 179

⁷³ Mannheim, a.g.e, s. 181

⁷⁴ Mannheim, a.g.e, s. 182

⁷⁵ Mannheim, a.g.e, s. 181

⁷⁶ Mannheim, a.g.e, s. 181

⁷⁷ Hekman, a.g.e, s. 119(Mannheim, 1952,198)

⁷⁸ Hekman, a.g.e, s. 36 (Mannheim, 1936,264)

Günümüz bilgi sosyolojisi için temel metinleri kaleme alan Mannheim'ın bizim için bu tezdeki önemi, düşüncüyü bireysellikten kurtarma çabasıdır. Ona göre “Harfi harfine dile getirmek gerekirse, tek bireyin düşündüğünü söylemek doğru değildir.” Aksine, “düşünürken başka insanların kendisinden önce düşünmüş oldukları şeye eklenen düşünmeye katıldığını vurgulamak daha doğrudur.”⁷⁹ Bu ifade ile düşünmeyi bireysel bir eylem olmanın ötesine taşıması ve “ bireylerin dünya görüşlerini kendi tecrübelerinden hareketle inşa etmediklerini, tam tersine bilginin daha başlangıçtan itibaren grup hayatında müşterek gerçekleşen bir süreç olduğunu söylemenin çok daha doğru olacağını”⁸⁰ ileri sürerek bilgi konusundaki yanılığın düzeltmeye çabalamaktadır. Hüsamettin Arslan, klasik sosyoloji geleneği içindeki düşünürlere göre, bilginin içinde inşa edildiği toplum dikkate alınmaksızın anlaşılamayacağı yolunda bir mutabakat olduğunu “bilginin varoluş temeli toplumdur” önermesi ile gözden kaçırmamamız gerektiğini göstermiştir.⁸¹ Mannheim daha da ileri giderek “toplumsal varoluşun bilginin yalnızca formunu değil, aynı zamanda bilginin içerik ve geçerliliğini de belirlediğini öne sürer.”⁸² Buna karşılık De Gre “bir önermenin geçerliliğini sosyal kökeninin değil, sentaks kurallarının sağladığını”⁸³ ileri sürerek bilginin geçerliliği konusunda Mannheim'dan farklı bir tutum sergilemiştir. Bu konunun bilgi sosyolojisinin sınırlarında olup olmadığı Child'ın itirazlarına rağmen muhal kalmıştır. Pozitivist yazarlar “ düşüncenin kökeni ve geçerliliği arasında ayırım yapar ve bilgi sosyolojisinin, düşüncenin geçerliliğinin doğurduğu epistemolojik meseleler ile değil, sadece düşüncenin kökeni ile ilgilenmesi gerektiğini”⁸⁴ savunurlar.

Mannheim ve halefleri arasındaki ilişki bir aşk ve nefret ilişkisine benzemektedir. Onu takip edenler (bu anlamda Merton ve Parsons' u sayabiliriz.) onun bilgi sosyolojisinin dar sınırlarını genişletmemişlerdir. Fakat ona muhalif olanlar özellikle bilimi eleştirme konusundaki çekişen tavrını eleştirmişler ve hatta korkaklıkla suçlayabilmişlerdir. Bu konuda öne çıkan yazarlardan birisi Barnes'dir. Barnes, Mannheim'ın bilimi bilgi sosyolojisinin inceleme konusu yapamamasının sebebini, onun

⁷⁹ Hekman, a.g.e, s. 112 (Mannheim, 1936,3)

⁸⁰ Hekman, a.g.e, s. 113 (Mannheim, 1936,29)

⁸¹ Arslan Hüsamettin, *Epistemik Cemaat: Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*, 2. B, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2007, s. 16

⁸² Arslan, a.g.e, s.22 (Mannheim, İdeoloji ve ütopya, 240)

⁸³ Hekman, a.g.e, s. 51

⁸⁴ Hekman, a.g.e, s. 49

yanlış bir bilgi sosyolojisi anlayışına sahip olmasına bağlar. Barnes, bilimin de her hangi bir bilgi türü gibi sosyolojik incelemenin konusu olabileceğini iddia eder. “İnançları gerçekliğe eşsiz bir biçimde tekabül ettiği veya eşsiz bir biçimde rasyonel olduğu için, bilimin hiçbir üstünlüğü olamaz ve bu yüzden bilimin kültürle aktarım süreçleri diğer bilgi kaynakları tarafından kullanılan süreçlerden önemli hiçbir noktada farklılık göstermez.”⁸⁵ “Barnes, bilgi sosyolojisine ilginin yeniden canlanışını, alanın kapsamını doğa bilimlerinin ve matematiğin incelenmesini içerecek tarzda genişletme kaygısının motive ettiğini öne sürer.”⁸⁶ Berger ve Luckmann’a göre bu anlamda yani bilgi sosyolojisinin sınırlarını Mannheim’ın ötesine taşımak konusundaki en etkili çaba Werner Stark’a aittir. Stark, Mannheim’ın yaptığı gibi sosyal olarak üretilmiş çarpıtmaların yanlışlığını değil, bilginin sosyal koşullarını sistematik biçimde incelenmesini mesele edinmiştir.⁸⁷ Bu eleştiriler, geç de olsa bilgi sosyolojisinin sınırlarının genişlemesinin ötesinde, bir alt dalı olarak bilim sosyolojisinin doğmasına da yardımcı olmuş ve bilim de diğer bilgi türleri gibi sosyolojinin inceleme konusu olmuştur.

Durkheim’in Konumu

Bilgi sosyolojisinin kurucuları dikkate alındığında Durkheim’in bu alandaki katkısı nispeten daha geç anlaşılmıştır diyebiliriz. Bunda Durkheim’in ekolünü devam ettirecek kişilerin iki dünya savaşı döneminden ağır kayıplar vererek çıkması etkili olabileceği gibi alanla ilgili ortaya koyduğu metinlerin anlaşılması için literatürün olgunlaşmasını beklemek de gerekmiş olabilir. Mannheim’ın “bilinç dışı motiflerimizin bilincine bir kere vardıktan sonra, yaşamımızı aynı şekilde sürdüremeyeceğimiz gerçeğinin bilincine vardık.”⁸⁸ Sözünden hareketle bilgi sosyolojisinin meselelerine vakıf olduktan sonra Durkheim’in metinlerine bigâne kalamayacağımız gerçeğinin farkına vardık diyebiliriz. Yaşadığı zaman itibariyle tabii olarak bilgi sosyolojisi ve hele ki bilim sosyolojisi üzerine süren bütün bu tartışmalardan habersiz olan Durkheim için bilim, Marx ve Mannheim’da olduğu gibi geçerli tek doğru ve objektif bilgi kaynağıdır. Fakat bu, temellendirilmiş bir

⁸⁵ Hekman, a.g.e, s. 62 (Barnes, 1974,64)

⁸⁶ Hekman, a.g.e, s. 61

⁸⁷ Berger ve Luckmann, a.g.e, s. 19

⁸⁸ Mannheim, a.g.e, s. 66

durumdan çok toplumsal meşruiyetinden hareketle keyfi olarak tercih edilmiş olduğundan böyledir.

Eğer bilgi sosyolojisini bilginin kökenlerine dair bir araştırma olarak ele alırsak Durkheim'ı hayatı ve eserlerini, içine doğduğu şartlar ile birlikte değerlendirmemiz onun Bilgi sosyolojisi literatüründeki konumunu anlamamız açısından bizim için elzem görünmektedir. Buraya kadar bilgi sosyolojisini tüm kapsamı ile değerlendirmedığımız açıktır. Böyle bir giriş metninde bunun başarılması da mümkün değildir ve gereksiz olacaktır. Yapmaya çalıştığımız daha çok vukufiyetimiz nispetinde ve amacımızı ilgilendiren yönleri ile bir sunum yapmaya çalışmak olmuştur. Aynı durum Durkheim'ı anlatmaya çalışacağımız metnin devamı için de geçerlidir.

Hayatının büyük bir bölümünü özelde Fransa'nın nevi şahsına münhasır şartlarında genelde dünya çapında, bütün bir alan olarak sosyolojinin akademik bir bilim olması için hasreden Durkheim 1858 yılında Fransa'nın Epinal şehrinde bir hahamın çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Doğum yeri ve bir hahamın çocuğu yani bir Yahudi olması Durkheim'ın politik olduğu kadar entelektüel hayatına etki eden önemli faktörlerden olmuştur.⁸⁹

Özellikle 1870 Sedan savaşının kaybı Durkheim ve çevresine ciddi tesirleri olmuştur. Bu savaşın sonunda imzalanan Frankfurt anlaşması ile Alsace ve Lorraine'nin büyük bir kısmı Almanların eline geçmiş. Bu durum Lorraine'nin Fransada kalan bölümünde ki Durkheim'ın doğduğu şehir Epinal⁹⁰ bu bölgededir, entelektüel ve politik hayatı etkileyerek Fransada iki farklı yönelişe sebep olmuştur. Fransız milliyetçilerinin

⁸⁹ Auguste Comte'un ölümünün üzerinden çok az zaman geçmiştir; Tocqueville'in vefatına ise bir yıl vardır. Karl Marx, Kapital'in tohumlarını atan eseri *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı'yı* Londra'da tamamlamış, sürgündeki Victor Hugo *La Légende des siècles'i* (Yüzyılların Efsanesi) yazmaya girişmiş, Flaubert *Madame Bovary'yi* yeni bitirmiştir. Renan ise kendisine Collégé de France'taki kürsüsüne mal olacak olan *İsa'nın Hayatı'nı* yayımlamaya hazırlanmaktadır. 1848 devrimi on yıl önce gerçekleşmiş ve İkinci Cumhuriyet ilan edilmiştir; pamuk ipliğine bağlı bu rejim çok geçmeden yerini Louis-Napoléon'un darbesini izleyen ikinci İmparatorluk'a bırakmıştır. On iki yıl sonra 1870 yenilgisi yaşanacak, Paris Komün'ü dramına şahit olunacaktır.(COENEN-HUTHER Jacques, *Comprendre Durkheim (Durkheim'ı Anlamak)*, I.B, Serra Akyüz, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, s.13) tasvirdeki gibi olaylar doğrudan veya dolaylı olarak Durkheim'ın hayatını bir hale gibi sarmıştır.

⁹⁰ Kant'dan ahlak başta olmak üzere bir çok açıdan etkilenmiş olan Durkheim'ın bu tecrübesi ile Kant'ın yaşadığı şehir olan Königsberg'in(günümüzde hala Kaliningrad adıyla Litvanya ve Polonya arasında ve Rusyaya kara sınırı olmayan, Rusya Federasyonuna bağlı bir şehirdir.) 6 yıl Rus işgali altında kalması ikisi arasında ilginç bir benzerlik oluşturmaktadır. Muhtemelen bu sebepten dolayı her iki düşünürün politik duruşlarında benzerlikler oluşmuştur. Durkheim bir azınlık olmasına rağmen Fransız yurttaşlığı için çalışırken Kant dünya barışına katkıda bulunacak metinler kaleme almıştır.

bu dönemdeki en keskin kaynağı olan birinci gruptakiler kendilerini kaybedilmiş vatan topraklarının geri kazanılmasına adanırken diğer grup bu yenilgiden bir modernleşme hareketi çıkarmaya çalışmışlar ve bunların bir kısmı Almanya'ya eğitim almaya gitmişlerdir. Durkheim da bu ikinci gruptandır ve 1886 yılında Almanya'ya bir yıl sürecek olan bir eğitim seyahati gerçekleştirir. Bu seyahatinde muhtemelen ilerde sosyolojinin kuruluşuna ilham olacak olan modern psikolojinin kurucularından olan Wilhelm Wundt'un çalışmaları ile tanışır. Fransa'ya dönüşünde Almanya tecrübesini ele aldığı Alman toplum bilimlerindeki son akımlar üzerine dikkat çeken başarılı yazılar kaleme almıştır.

Yaklaşık olarak bir yıl sonra Kamusal Eğitim Bakanlığında yüksek eğitimden sorumlu Louis Liard'ın etkisi ile Felsefe kürsüsü başkanı Espinasın yoğun idari görevleri nedeniyle bırakmak zorunda kaldığı Bordeaux Üniversitesi Edebiyat Fakültesinde Sosyal Bilimler ve Eğitimbilim dersini yürütmekle görevlendirilir. Bu görevlendirmeyi yapan Liard da 1870 hezimetinden yukarıda bahsettiğimiz modernleşme dersi çıkaran ikinci gruba mensuptur. Louis Liard, Fransız üniversitelerinin Alman üniversiteleri karşısındaki açığını kapatmayı kendine görev bilmekte ve bunun yolunun genç beyinlere üniversitelerde imkân tanınmasından geçtiğini düşünmektedir⁹¹ Çünkü Liardın düşüncesine göre

“1870'te Almanya'nın Fransa'yı ezmesi, Almanya'nın kurumlarını Fransa'ya kıyasla çok daha çabuk modernleştirmiş olmasından ötürüdür. Özellikle Alman yüksek eğitimi, Fransa'ya ve İngiltere'ye yetişmek konusundaki Alman mucizesinin bir parçasıydı. İki kuşak önce tek başına kalmış ve Napoleon'ca ezilmiş Almanya 1870'lerde, 1880'lerde saldırgan ve kuvvetli bir modern ülke haline gelmişti. Teknolojisinin, endüstriyel gelişmesinin ve örgütlenme disiplininin ardında tarih dahil olmak üzere, hemen hemen her şeyin incelenmesinde yeni bilimsel ve ampirik yaklaşımları teşvik eden üniversite sistemi yatmaktaydı⁹².”⁹³

Durkheim 1902 yılına kadar yaklaşık olarak 15 yıl Bordeaux'da çalışmıştır. Ve diyebiliriz ki Durkheim için asıl mücadele bu göreve atandığı günden itibaren başlamıştır. Atandığı bu görev üçüncü Cumhuriyetin öğretmenlerini yetiştirme görevi olması hasebiyle hayatının uzunca bir dönemini seküler bir şekilde yaşamasına rağmen yine de

⁹¹ Coenen-Huther, a.g.e, s. 16

⁹² Bu düşüncenin bizim ülkemizdeki batının bilgisini ve tekniğini alarak onlarla mücadele etme fikri ile yakınlığı dikkat çekicidir.

⁹³ Bottomore Tom, Robert Nisbet, *A History of Sociological Analysis (Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi)*, 2.B, Mete Tunçay, Aydın Uğur, Kırmızı Yayınları, İstanbul, 2010, ss. 220-21

bir Yahudi olan Durkheim için büyük öneme sahiptir. Burada Yahudi olması değil asıl önemli olan, onun bir azınlığın mensubu olmasıdır. Daha sonra kaleme alacağı *İntihar*'da gösterdiği gibi azınlık olmanın dayanışma bağları açısından avantajları olsa da büyük bir toplumun içinde dezavantajlı olmak demektir. Fakat 1870 hezimetinden sonra kurulan Üçüncü Cumhuriyet, ikincisinin gösterdiği gibi Yahudilere nispeten daha toleranslı davranabilirdi çünkü onun müttefikleri “kilise karşıtı Katolik liberaller, Protestanlar, Masonlar ve Yahudilerdi”⁹⁴ Dreyfus davası bu açıdan Yahudiler için olduğu kadar Durkheim için de ayrıca önem arz etmektedir. Bu olaylara katılması üniversitede çeşitli zorluklar yaşamasına sebep olmuş olsa da tamamen politik denmese de insani bir tavır almıştır. Çünkü kilise karşıtı Fransızlar gibi Durkheim da Üçüncü Cumhuriyet ile yeni bir toplum inşa etme sürecinin güçlenmesi amacıyla bir masum için adaletin tecellisinin peşindedir. Ve en başından beri “Cumhuriyet otoriteleri, eğitimin her aşamasında laik, herkese açık ve ruhban sınıfının etki alanından uzak bir öğretim sağlanmasını istemektedirler.”⁹⁵ Bu yüzden Durkheim'ı bu görev için atamakta bir beis görmediler. Neredeyse bu andan itibaren hayatı mücadelesi ile birlikte eserlerine dönüşmüştür diyebiliriz. Onu eserlerinden ayrı değerlendirmek bir eksiklik olacaktır. Bu yüzden onu akademik hayatı ile tanımak ve bu konudaki amaçlarını ele almak onu tanımamıza daha fazla yardımcı olacaktır. Fakat Durkheim'ın fikirlerini bir başka anlamda refleksive bir şekilde yine kendisine uygulayacak olursak bireylerin toplumu değil toplumun bireyleri oluşturduğu tezi üzerinden Durkheim'ı da içerisinde yetiştiği toplumun çocuğu olarak görmeyi akıldan çıkarmadan incelemek doğru olacaktır.

Bir felsefeci olarak yetişen Durkheim henüz öğrencilik yıllarında bile o günün felsefe anlayışı ile yapılmaya çalışılanla uyuşmamaktadır. Arkadaşları tarafından metafizikçi olarak adlandırılmasına rağmen felsefeye olan ilgisi o günün felsefesinin toplumun sorunlarına uzaklığı nispetinde azalmıştır. Bilgi sosyolojisi açısından bakacak olursak bu tutumu dikkate alındığında bilgi ve toplum arasında bir ilişki kurmak Durkheim için içgüdüsel bir durumdur diyebiliriz. Yeni bir toplumun doğmakta olduğuna dair farkındalık Saint-Simon ile başlamıştır. Yine onun ile başlayan bu toplumun eksik yanı olan ahlakın oluşturulması için kendi döneminde Yeni Hristiyanlık adlı kitabını yazmıştır. Toplumsal düzen ve ekonomik hayatın birbirini tamamlayabilmesi için

⁹⁴ Bottomore ve Nisbet (Tiryakiyan), a.g.e, s. 223

⁹⁵ Coenen-Huther, a.g.e, s. 21(Filloux'tan alıntı yapmış)

bütünleştirici bir ahlaka ihtiyacı olduğu düşüncesi onu takip eden dönemlerde Le Play, Proudhon ve Comte'un yazılarındaki farklı siyasal eğilimlerine rağmen yeniden ortaya çıkmıştır. Ve en son Durkheim'da bu çaba, kendi döneminde ahlaka laik, bilimsel bir temel arama şeklinde tekrar tezahür edecektir.⁹⁶ Çünkü yeni bir millet oluşturma sürecini Üçüncü Cumhuriyet, bu şekilde başaracağını düşünürken Durkheim da bu düşünceye uzak değil tersine bunun en büyük destekçilerinden biri haline gelerek spekülative felsefeden pratik anlamda uzaklaşarak bilgilerini topluma uygulayabileceği ayakları yere daha sağlam basan sosyolojiye yönelmiştir. Fakat bunun için sosyolojinin kat etmesi gereken ciddi bir mesafe vardır ki Durkheim kendisini bu çabaya bir anlamda vakfedecek ve sosyolojinin kendi başına müstakil bir bilim dalı olması için çalışacaktır

Durkheim'ın Bordeaux' da başlayan bilimsel çalışmalarının onun şartlarında özel bir yanı olduğunu ifade etmiştik. Edward Tiryakiyan onun bilimsel hayatının iç içe geçmiş üç amaçtan belki de aşamadan demek daha doğru olur sanırım, oluştuğunun yeterli delillerinin olduğunu bir tez olarak teklif etmektedir. Bunları:

1. Sosyolojiyi ciddi ve titiz bir bilimsel disiplin olarak kurmak,
2. Toplum bilimlerinin birleştirilmesini ve birliğini sağlayıcı temeli oluşturmak,
3. Modern toplumların uygar/toplumsal dinlerinin ampirik, rasyonel ve sistematik temellerini oluşturmak⁹⁷

şeklinde sıralar. Burada Durkheim için belirlenen bu üç amaç ayrı ayrı doğru olsa da bütün bunları bir tek amaçta kanaatimce Durkheim'ın asıl amacında bir araya getirerek ifade edilebilir. Durkheim, sosyolojiyi yeni bir toplum inşası sürecinde toplum hakkında söz söyleme yetki ve şeklinin meşru bir kaynağı olarak tasarlamaya çalışmaktadır. Bu amaçla Kant'ın ifadesiyle 'bir bilimin güvenilir yoluna' sokmaya çalışarak sosyolojiye akademik bir itibar kazandırmak istemektedir.

Durkheim kendi amaçlarına uygun bir bilim kurabilmenin yolu olarak *Sosyolojik Metodun Kuralları*'nı kaleme almıştır. Öncelikle yeni de olsa bir bilimden bahsedebilmenin ilk temel kuralı Durkheim'a göre onun kendisine ait bir konusu, bir araştırma nesnesi olması gerektiğidir. Bu anlamda Durkheim sosyolojinin araştırma nesnesi olarak "toplumsal olgu"yu fert üzerinde onu yönlendirmeye yol açabilecek bir baskı kurabilen ve ferdi yapıp etmelerden bağımsız ayrı bir varlığı olan her hangi bir

⁹⁶ Bottomore ve Nisbet (Tiryakiyan) a.g.e, s. 216

⁹⁷ Bottomore ve Nisbet,(Tiryakiyan), a.g.e, s. 214

toplumda genel bir özellik taşıyan sabit yahut sabit olmayan her türlü yapıp etmeler olarak açıklamaya çalışmaktadır.⁹⁸ Toplumsal olguları bireysel irademizin bir ürünü olarak görmekten ziyade irademizin kendisine dışarıdan dayatılan belirlemeler, davranışlarımızı kendilerine uydurmak zorunda olduğumuz kalıplar olarak görür.⁹⁹

Toplumsal olguyu şeyler olarak ele almaktan bahseden Durkheim, tanımladığı normal ve patolojik ayrımından hareketle bir toplumsal olguyu benzer toplumların ortalamasına yakın olduğunda normal olarak adlandırıyor. Şey ile “zekânın doğal olarak kavrayamayacağı, basit bir zihinsel çözümlene yoluyla anlaşılacak her bilgi konusunu” kastetmektedir. Çünkü bilgi nesnesi ile ilgili genel yargılar bir nevi idoller onu açık bir şekilde kavramamızı engellemektedir ve bu yüzden onu en yalın hale getirebilmek için ince bir çalışma ile kavramın etrafındaki gündelik dile ait değerlendirmeleri temizlememiz gerekmektedir. Bir toplumsal olguyu açıklayabilmek için onu oluşturan nedenler ve gerçekleştirdiği işlevi ayrı ayrı ele almak gerektiğini;¹⁰⁰ bu nedenleri toplumun parçası olan bireysel bilinçlerden ziyade ondan önceki olgularda, fonksiyonunu ise başka bir toplumsal olgu ile olan teleolojik ilişkisinde aramak gerektiğini söylemektedir.¹⁰¹

Durkheim’ın genelde bilim özelde bir bilim olarak sosyoloji vasıtasıyla ulaşmaya çalıştığı temel amaç, onun *Sosyolojik Metodun Kuralları*’nda bahsettiği kuralları bir şablon olarak sürekli aklında tuttuğu izlenimi doğurmaktadır. *Metot* (1895), kronolojik olarak *Toplumsal İşbölümü*’nden (1893) sonra yayınlanmış olmasına rağmen *İşbölümü*’nü de bu şablona göre yazdığını gösteren yeterli işaret olduğu izlenimi vermektedir. Bu şablonun bir anlamda aceleye getirilmesi sebebiyle¹⁰² kendisi için hazır

⁹⁸ Durkheim D. Emile, *Sosyolojik Metodun Kuralları*, 2.B, Enver Aytekin, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1994,s. 49

⁹⁹ Durkheim, a.g.e, s. 68

¹⁰⁰ Durkheim, a.g.e, s. 148

¹⁰¹ Durkheim, a.g.e, s. 166-67

¹⁰² Durkheim sosyolojinin geç kalmış bir bilim olduğunu düşünüyor gibidir. Kopernikten sonra zihinlere adeta kazınan ve adına Kopernik devrimi dedikleri Kant’ın da felsefede kullandığı gözlemcinin durumundaki değişikliğin hazır oluşunu Durkheim Sosyolojiye uygulamaya çalışmaktadır ki ondaki şekli bireylerin toplumu değil toplumun bireyleri oluşturduğudur. Ayrıca Durkheim bu aceleciliğini desteklemek için bazı eleştirilerde bulunmaktadır. Türlerin onları oluşturan bütün bireyler incelendikten sonra tanımlanabileceği görüşünden hareketle sosyolojinin bütün tekil toplumlarını aralarında karşılaştırma yapabilecek yetkinliğe ulaşana kadar ertelenmesi gerektiği görüşünün görünüşte bilimsel olduğu şeklinde bir eleştiride bulunmaktadır. “ Gerçekten de, bilimin yasalar ortaya koymasının ancak yasaların dile getirdiği bütün olguları gözden geçirmiş olmasından sonra mümkün olduğu iddiası hatalı olduğu gibi cinsleri saptamanın ancak bu cinslerin kapsadığı bireyleri kendi bütünlükleri içinde betimledikten sonra mümkün olduğu iddiası da hatalıdır. Gerçek deneysel metot ancak çok sayıda olmak kaydıyla kanıtlayıcı

olmuş olması birçok yanlış anlamaya sebep olmuştur. Çünkü bir anlamda bilim yapma mantığını tersine çevirmiştir. Bunu anlamak için Kant'ın 'mantık' kavramsallaştırmasına başvurmanız gerekmektedir. Kant mantığı genel ya da tikel zihin kullanımının mantığı olarak ikiye ayırır. Bizi konumuz itibariyle ikinci kısım yani tikel zihin kullanımının mantığı ilgilendirmektedir. Şu ya da bu bilimin organonu olarak adlandırdığı tikel mantık

“çoğunlukla okullarda bilimlere bir ön öğreti olarak kullanılıyor olsa da insan usunun işleyişi açısından en geç erişilen odur ve ancak bilim halihazırda öğrenilmiş ve yalnızca düzeltilmesi ve tamamlanması için son işlemlere gereksindiği zaman ortaya çıkar. Çünkü ancak nesnel hâlihazırda oldukça yüksek bir düzeyde bilindikleri zamandır ki onların bir bilimini ortaya çıkaracak kurallar saptanabilir.”¹⁰³

Durkheim'in yaptığı Kant'ın tikel zihin kullanımının mantığı olarak adlandırdığı bir anlamda metot diyebileceğimiz en son gerçekleşmesi gereken çalışmayı neredeyse en başta yapmak olmuştur. Bu yüzden oluşan yanlış anlamaları izale edebilmek için *Sosyolojik Metodun Kuralları*'nın ikinci basımına yazdığı önsöz ile birlikte savunma durumuna geçmiştir. Bununla birlikte Durkheim'in yukarıda tanımlamaya çalıştığım asıl amacını dikkate alırsak bu savunma durumunu geri adım atmak şeklinde değerlendiren eleştirilere katılmadığımızı da belirtmek gerekmektedir.

1893 yılında Sorbonne'da gerçekleşen tez savunmasından sonra *Toplumsal İşbölümü* adıyla yayınlanan kitabı aslında derslerinde işlediği toplumsal dayanışma konusu ile paraleldir. Burada iki tür dayanışma tanımlar; birincisi mekanik dayanışmadır ki bu dayanışmayı daha ilkel olarak görmekte, görece daha küçük, akraba ilişkilerinin ağır bastığı benzer çalışma alanlarının fazla olduğu ve ortak düşünce ve inanç etrafında şekillenen bir dayanışma türüdür. Organik dayanışma olarak adlandırdığı ikinci tür dayanışmanın ise modern toplumlarda görüldüğünü, bu dayanışma şeklinin toplumun genişlemesine paralel olarak ihtiyaçları karşılama konusunda bir farklılaşma sonucu ortaya çıkan işbölümü ile oluştuğunu belirtir. Durkheim bu sınıflandırmayı analitik bir sınıflandırma olarak değerlendirse de aslında modern toplumlarda görülen organik dayanışmayı daha olumlu bulduğu da açıktır. Durkheim'in bu modeli kavramsallaştırma

olan ve dolayısıyla ancak her zaman şüphe götüren sonuçlamalara imkân veren alelade (vulgarie) olguların yerine Bacon'ın dediği gibi kesin ve temel olgular ikame etmek eğilimini gösterir daha çok, o olgular ki kendi başlarına ve sayılarından bağımsız olarak bilimsel bir değer ve bilimsel bir yarar taşırlar.” (metot, 128) şeklinde haklı da bir eleştiri yapmaktadır fakat bu onun metodu, bir anlamda sosyolojiyi aceleye getirdiğini değiştirmemektedir.

¹⁰³ Kant Immanuel, Arı Usun eleştirisi, s. 67.

sürecinde Ferdinand Tönnies de *Gemeinschaft und Gessellschaft* (Topluluk ve Toplum) adlı kitabıyla yaklaşık aynı konuyu farklı bir bakış açısı ile incelemiştir. Tönnies, Durkheim'in aksine modern toplumların dayanışma şeklinin daha olumsuz olduğu kanısındadır. Durkheim, mekanik dayanışmada yani bir anlamda geçmişe ait olan dayanışmada insanın yok olduğunu iddia ederken Tönnies tam tersine modern toplumların dayanışmasının insanı yok ettiğini söylemektedir. Ayrıca belirtilmesi gereken bir diğer husus da Tönnies'in kavramlaştırması doğrusal bir evrim çizgisini takip etmez modern toplumlardaki durumun geçici olduğunu ve bir müddet sonra eski dayanışma şekline döneceğini öngörmektedir.¹⁰⁴

Sosyolojik Metodun Kuralları'ndan sonra Durkheim yeni bir çalışma içerisine girmiş ve Metodu büyük oranda uygulayarak temel kitaplarından *İntihar*'ı 1897 yılında yayınlamış ve metot ile en yakınlarının bile eleştirisine muhatap olmuşken bu sefer bir anlamda açık bir zafer kazanmıştır. *İntihar*'da en dikkat çeken unsurlardan biri intiharın türlerini tam açık olmasa da tasvir etmiş olmasıdır. Bu intihar türleri; egoistik, altruistik, anomik ve fatalistik olmak üzere dört tanedir. Bu intihar türlerinden egoistik ve altruistik olanlar kendi aralarında anomik ve fatalistik olanlar da kendi aralarında bir karşıtlık ilişkisi içerisindedirler. Bu türler sebebiyle ulaştığı, dayanışma bağlarının azınlıklarda daha fazla olduğu ve bu dayanışma sebebiyle intihar oranlarının azaldığını göstermiştir. Serbest düşünme ile vasıflandırdığı Protestanlar üzerinden vardığı bir diğer sonuç serbest düşünme ve bağlantısızlığın (Katoliklerde Protestanlara oranla daha fazla bağ vardır) intihar oranlarını arttırdığını tespit ederek intihar gibi bireysel bir vakıanın toplumsal temellerini göstermiştir.¹⁰⁵

Durkheim, Célestin Bouglé'nin teşvikiyle başta yeğeni Marcel Mauss ve Henri Hubert olmak üzere kendisine yakın bazı meslektaşları ile birlikte *L'Année Psychologique* dergisini örnek alarak bir nevi entelektüel forum işlevine sahip diğer yandan interdisipliner bir çalışma sağlayan *L'Année Sociologique* dergisini kurar. İlk sayısı Durkheim'in kırkıncı yaşında 1898 yılında çıkmış 1913 yılına kadar on beş yıl

¹⁰⁴ Bottomore ve Nisbet (Tiryakiyan), a.g.e, s. 226-27

¹⁰⁵ Burada Yahudilerde görülen düşük intihar oranlarından ve delilik anında intihara teşebbüsten hareketle intihar benzeri delirme oranı var mı sorusu kendisini göstermektedir. İntihar bir anlamda Durkheim'in gösterdiği istisnalar dışında (onun intiharı sosyal bir olgu olarak değerlendirmeye almasını akıldan çıkarmadan söylersek) iradi olarak hayattan feragat etmek anlamına gelirken delirmek ise gayri ihtiyari sosyal hayattan düşmek anlamına geldiğini söyleyebilir miyiz? Bu anlamda intiharın olmadığı yerde delirme mi gerçekleşir? İntihar ve delirme arasında negatif bir korelasyon olduğunu söyleyebilir miyiz?

devam etmiştir.¹⁰⁶ Başlangıçta her sayı sosyologları ilgilendiren türden eserlerin özetlerinden oluşurken daha sonra bölümler halinde tasnif edilmiş bibliyografyalar ağırlıklı olarak yer almıştır.¹⁰⁷ Derginin esas çerçevesi sosyolojinin kuramsal kavramsallaştırmasını temsil etmektedir. Bu kavramsallaştırma süreci Durkheim'ın yöneticiliğini yaptığı son cilde kadar devam etmiş ve bu süreçte kavramsallaştırmada bazı değişiklikler olmuştur. Dergiyi bir anlamda teorinin araştırmaya uygulandığı bir laboratuvar şeklinde değerlendirebiliriz.¹⁰⁸

Durkheim'ın son büyük eseri, bizim incelememizin de temel metni olan *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse* (Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri) 1912 yılında yayınlanmıştır. Bu ana kadar saydıklarımızın dışında Durkheim'ın inceleme, makale ve ders notlarından oluşan kimi kaybolmuş kimi çok sonradan gün yüzüne çıkmış eserleri olsa da asıl tartışmalar bu temel metinler etrafında gerçekleşmiştir demek yanlış olmayacaktır. Hayatının son dönemlerinde ortaya çıktığını da dikkate alırsak son eser, Durkheim'ın fikirlerinin en olgunlaşmış, ortaya koymak istedikleri konusunda en net fikre sahip, diğer eserlerine nazaran daha derin ve daha kapsamlı olan bir eser olduğu şeklinde değerlendirilmektedir. Eserin temel amacı en ilkel dinden hareketle günümüz dinlerinin kökenini, temel yönelişini ve bu şekilde toplumda gerçekleştirdiği işlevi ortaya koymak ve bu yolla asıl içinde yaşadığımız toplumu anlama çabamıza katkıda bulunmaktır. Burada bazı sorular ortaya çıkmaktadır. Neden, dini sosyolojik bir incelemenin konusu yapmıştır? Neden en ilkel din olarak Totemciliği seçmiştir. Bunlar ilk akla gelen sorulardır. Fakat bu sorulara cevap bulmaya çalışmak onun yöneliminin amacını ortaya koymasından önemlidir.

Dini toplumsal bir olgu olarak kabul eden Durkheim, dinsel çıkarların toplumsal ve ahlaki çıkarların simgesel şekliyle başka bir şey olmadığını ileri sürmektedir. Her toplumsal olgu gibi dinin de sosyolojik incelemeye tabi olacağı onun açısından açıktır. Fakat açık olmayan dinin araştırmayı mümkün kılacak efradını cami ağıyarını mani bir tanımının olmayışındır. Bunu yaparken kendi metoduna bağlı kalarak önce dinin ne olmadığını ve o gün din konusundaki araştırmalar sonucu ortaya konan yaklaşım ve tanımların yanlışlığını ortaya koyarak işe girişir. Nihayetinde kendisi kutsal-kutsal

¹⁰⁶ Coenen-Huther, a.g.e, s. 18

¹⁰⁷ Coenen-Huther, a.g.e, s. 19

¹⁰⁸ Bottomore ve Nisbet (Tiryakiyan), a.g.e, s. 231

olmayan (sacred-profane) gibi o ana kadarki antagonist ikililerin tersine birbirini tamamen dışlayan ve fakat aynı zamanda bulaşıcı bir özellik gösteren aynı zamanda parçanın bütüne eşit olamayacağı mantık kuralının da tersine parçanın bütüne eşit olacağını gösteren yeni bir ikiliden hareketle açıklamaya çalışır. Bunu yaparken o güne kadar yapılmış tanımların dışında bir tanım yaptığının farkındadır fakat yapacağı araştırmanın yaptığı yeni tanımla mümkün olduğu da kendisince açıktır.

İkinci soru ile sorduğumuz en ilkel din olarak totemciliği seçmesinin dini tanımlaması ile ilişkisi olduğu doğrudur. Fakat burada metot olarak kendi metoduna bağlı olmakla birlikte Aristo'nun a priori tanımından hareketle bir ilkel tanımı yaptığını düşündürmektedir. Aristo a priori'yi kendisinden sonrakileri açıklamakta kullanılan fakat kendisini açıklamak için kendisinden önce hiçbir kavrama başvurulamayandır şeklinde tanımlıyor. Totemcilik hakkında dile getirdiklerinin bir özeti bize totemciliğin neye karşılık geldiği konusunda açık bir fikir verecektir.

“totemcilik ne belirli hayvanların, ne belirli insanların, ne de belirli görüntülerin dinidir. Ama bu varlıkların her birinde bulunan, fakat hiçbiriyle karışmayan, anonim ve her türlü kişisel özellikten uzak bir tür güçtür. Hiç kimse ona tamamen sahip değildir, herkes ona katılır. Bu güç somutlaştığı öznelere o kadar bağımsızdır ki onlardan önce geldiği gibi onlardan sonra da yaşar. Bireyler ölür, kuşaklar geçer, yerlerini başkaları alır. Ama bu güç hep güncel canlı ve kendisine benzer kalır. Dünün, bugünün kuşağını nasıl teşvik ettiyse yarının kuşağını da teşvik edecektir.¹⁰⁹

Bu ifadeler sadece totemcilik ile ilgili değil aynı zamanda genel olarak din konusunda da kendi döneminin aksine bir fikir beyanıdır. Kendi döneminde dinin genel olarak bilimin rasyonel saldırıları sonucu yok olacağı düşünülürken Durkheim aksine dinin yarın da devam edeceğini en açık bir şekilde ifade etmiştir.

Metin bizim için asıl olarak bilgi sosyolojisi açısından önemlidir. Fakat dinin meselenin özündeki yeri anlaşılmasın konu tam sarahate kavuşmuş olmayacaktır.

“Tarihte çok önemli bir yeri olan, halkların her zaman yaşamak için gerekli enerjiyi buldukları din gibi düşünce sistemlerinin, bir yığın yanılısına olması kabul edilemez. Bugün hukukun, ahlakın bilimsel düşüncenin dinden doğduğu, uzun süre ondan ayırt edilmedikleri ve onun düşünce biçiminin etkisinde kaldıkları kabul edilmektedir. Nasıl olur da boş hayaller insan bilincini bu kadar güçlü ve kalıcı olarak biçimlendirebilir? Dinin doğada olmayan bir şeyin anlatımı olamayacağı, din biliminin kuşkusuz bir ilkesi olmalıdır, çünkü sadece doğal olguların bilimi vardır (...) bütün sorun, bu gerçekliklerin doğanın hangi

¹⁰⁹ Aron, a.g.e, s. 253

döneminde ortaya çıktığını ve insanları bu gerçeklikleri kendilerine dinsel düşünceye özgü basit biçim altında sunmaya iten nedenleri bilmektir.”¹¹⁰

Durkheim burada bütün bilginin kaynağı olarak toplumsal bir olgu olarak gördüğü dini görmektedir. Durkheim bir adım daha ileri giderek a priori kategorileri de din yoluyla toplumsal temele dayandırmıştır.

Durkheim’in terminolojisindeki kategorilerin gelişiminde belli başlı düşünürlerin derin etkileri olmuştur. Bunlardan ilki kategorilerden ilk bahseden Aristo olmuştur. Türkçe belirli ortak özellikleri sebebiyle yapılmış sınıflandırma anlamına gelen kategori kelimesinin Yunanca karşılığı ‘kategoron’dir. Kelimenin Yunanca karşılığı yüklem, iddia vb. anlamlara gelmektedir. Kelimenin Aristo’nun terminolojisindeki karşılığı da aslında muğlak bir karakterdedir. Kelime; ontolojik, bilişsel ve linguistik anlamları haizdir.¹¹¹ Durkheim’in kategorileri (uzay, zaman, nedensellik, madde, sayı ve (personality) kişilik v.b) temel anlamda Aristo’dan etkilenmiş olsa da Aristo ‘nun kategorilerinden (madde, nicelik, nitelik, zaman, mekan, ilişki, durum, acted, acted upon) farklılıklar göstermektedir. Aristo genel anlamda on kategoriden bahseder fakat hiçbir yerde bu on kategorinin içinde ‘bütün’ diye bir kategoriden bahsetmez. Fakat Aristo, Metafizikinde felsefi analizin anahtar terimlerinden bir terim olarak ve Politika’ında parça-bütün problemi üzerinde durur.¹¹² Bir diğer farklılık da kişilik(personality)dir. Bu da Durkheim’da olup Aristo’da karşılığı olmayan bir kategoridir. Yine Aristo parça-bütün probleminde açık bir şekilde ifade etmeden ve mücerred bir kategori olarak görmeden vatandaş (citizen) ile bağlantılı olarak ele almıştır.¹¹³ Durkheim, her ne kadar eleştirel yaklaşıp da klasik felsefe eğitimi sebebiyle aşına olduğu Aristo’dan kendi sosyolojik görüşünü geliştirirken sadece kategorilerin şekillenmesinde değil birçok anlamda faydalanmıştır.

Durkheim’in etkilendiği ikinci düşünür de kendisi için çok merkezi olmasa da eğilimini benimsediği Francis Bacon olmuştur. Durkheim metod kitabının birkaç yerinde Bacon’ın Yeni Organon kitabına atıfta bulunmuştur. Bacon yeni bir bilimin temellerini atabilmek için skolastik düşüncenin temel dayanağı olan Aristo’yu eleştirmiş, Aristo’nun

¹¹⁰ Aron, a.g.e, s. 251

¹¹¹ Nielsen Donald A. *Three Faces of God: Society, Religion, and the Categories of Totality in the Philosophy of Emile Durkheim*, State University of New York Press, Albany, 1999, s. 23 (Kneale and Kneale 1962,25)

¹¹² Nielsen, a.g.e, s. 21-22

¹¹³ Nielsen, a.g.e, s. 23

mantığı ele aldığı Organon eserine karşılık Yeni Organon kitabını yazmaya başlamış fakat eserinin sadece bir kısmını tamamlayabilmiştir. Bu kısım da kendisinden sonra gelecek Durkheim dâhil bazı düşünörlere bu konuda ilham kaynağı olmuştur. Jean-Michel Berthelot, Durheim'in bilimsel programının ruhunun Bacon'ın modelinden ciddi anlamda etkilendiğini belirtmektedir.¹¹⁴ Yine Yunanca bir kelime olan organon, araç anlamına gelmektedir. Bacon'ın kullandığı anlam felsefede kullanılan bilgi edinme metodudur. Bacon'ın bahsetmiş olduğu doğru düşünmeyi engelleyen dört idolden kurtulma metodudur. İdoller konusunda Bacon ile hemfikir olan Durkheim da kelimeyi kendi sosyoloji terminolojisi içinde farklı bir anlamda kullanmıştır. O düşünöcenin kategorilerini, kolektif zihin sürecinin bir aracı (organon) olarak görmektedir.¹¹⁵

Durkheim'ı etkileyen düşünörlere bahsedeceğimiz üçüncüsü Spinozadır. Birçok modern düşünörün Spinoza ile bağlantısı kabul edilse bile Durkheim ve Spinoza'yı birlikte zikretmek pek sık rastlanmaz. Oysa Durkheim Spinoza'yı çok erken denebilecek bir zamanda tanımış ve kendisinden 1887 gibi erken denilebilecek bir zamanda bahsetmiştir. Durkheim birçok yerde Spinoza'nın fikirlerini doğrudan referans göstermeksizin kullanmıştır. Spinoza'dan olumlu anlamda bahsederek onu, kendi teorilerinin kaynağı olarak görmüştür.¹¹⁶ Nielsen, Durkheim'in toplum, din ve kategoriler arasındaki ilişkisinin Spinoza'yı hatırlattığını ileri sürer.¹¹⁷ Spinoza'nın özellikle parçabütün üzerine olan tartışması Durkheim üzerinde ciddi bir etkide bulunmuştur. Spinoza neredeyse panteist bir bakış açısıyla tanrı, tabiat ve maddenin (single substance) bir ve aynı gerçekliğin ifadesi olduğunu söylüyor. Nielsen bu durumun Durkheim'in son kitabı olan *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri*'ndeki tanrı, toplum ve bütünlük (totality) kavramlarının aynılığı iddiası ile olan benzerliğine dikkat çekmektedir.¹¹⁸ Durkheim ve Spinoza benzer bir entelektüel strateji takip etmiştir. Her ikisi de geleneksel Yahudi kaynakların yanı sıra birçok modern kaynaktan da beslenmek gibi ortak özelliği paylaşmaktadır. Bu durum da Durkheim'in Spinoza'dan bir çok açıdan etkilenmesini kolaylaştırmıştır.

¹¹⁴ Nielsen, a.g.e, s. 29

¹¹⁵ Nielsen, a.g.e, s. 29-30

¹¹⁶ Nielsen, a.g.e, s. 32

¹¹⁷ Nielsen, a.g.e, s. 33

¹¹⁸ Nielsen, a.g.e, s. 34

Kant ve Neokantçılık'ın Durkheim'in entelektüel birikimi üzerine olan etkisi en açık olan etkidir. Bunu Durkheim'in kendisi de birçok durumda dile getirmiştir. Kant'ın kategori kavramı temelde Aristo'dan farklıdır. Kant kategorilerden bahsettiği *Saf Aklın Eleştirisi*'ni bir anlamda önermelerin şeklini değil de doğrudan içeriğini belirleme ihtiyacıyla orta koymuştur. Kendi dönemindeki rasyonalist ve empiristlerin sonuçsuz tartışmalarından hareketle eleştirel bir yaklaşım geliştirerek eklektizme bulaşmadan bir metin hazırlamıştır. Kant zaman ve uzayı transendental estetiğin bir parçası olarak değerlendirmiş ve onları kategoriler şeklinde değerlendirmemiş. Toplamda on iki tane olan kategorileri transendental mantığın içinde değerlendirmiş ve her biri üçerli olan dört temel kategoriye ayırmıştır. Bunlar: nicelik: birlik, çokluk, bütünlük; nitelik: gerçeklik, olumsuzlama, sınırlama; ilişki: madde, nedensellik ve karşılıklılık; modalite: imkân, olabilirlik ve gereklilik'tir. Bu dört grubun her birinin ilk iki kategorisinin sentezi ile üçüncü kategoriler ortaya çıkmaktadır. Kendi içinde uyumlu bir bütünlük oluştururlar. Fakat Durkheim'in kategori anlayışı Kant'ın kategori anlayışından farklıdır. Kant kategorileri daha çok zihinle alakalı olarak değerlendirirken Durkheim toplumsal olarak değerlendirmektedir. Kantçılar a priori olarak değerlendirirken Durkheim toplumsal olarak üretildiğini söyleyerek bunu da reddetmektedir. Durkheim'in bu tutumu Kant'ın kedisinden çok neo-kantçılardan etkilenmesinden kaynaklanmaktadır. Renouvier'in bunda özel bir etkisi vardır. Renouvier Kant'ın eleştirel felsefesinden etkilenmiş fakat bizi ilgilendiren açıdan bakacak olursak Durkheim'in bahsettiğimiz tutumunu belirleyen yönleriyle Kant'ın felsefesinin dışına çıkmıştır. Durkheim'i da böyle değerlendirmek mümkün mü?

Bütün bu etkilerin yanında Durkheim'in uzun soluklu bir araştırmacı olarak temayüz ederek bu saydıklarımızın yanında birçok başka düşünürden de etkilenmiş olduğunu ifade etmek gereksizdir. O, bütün bu düşünürleri kendi yeniden tanımlayan ve sürekli gelişen projesinin içerisinde harmanlamıştır. Henüz eser ortada yokken 1908 de Durkheim, Xavier Léon'a yazdığı bir mektupta "Dini Pratiğin Ve Düşüncenin Temel Formu" adlı kitabının tashihini yapmaya başladığını söylüyor. Mektubun devamında düşüncenin kategorilerinin sosyal orijini ile ilgili mesele ile uzun bir süre meşgul olduğunu belirtiyor.¹¹⁹ *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri* daha çok bir olgu olarak dine vurgu

¹¹⁹ Nielsen, a.g.e, s. 181.

yapsa da Durkheim metni yazmaya başladığında daha çok düşünce etrafında çalıştığını göstermesi açısından önemlidir. Fakat bununla birlikte eserin son hali olan *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri* de düşüncenin sosyal orijini konusunda temel bir araştırma metni ortaya koymuştur.

Durkheim kendi zamanında çok ciddi eleştiriler alan bir düşünür olarak ön plana çıkmaktadır. Bu eleştirilerin bazıları günümüze kadar gelmiştir. Bazıları gerçekten Durkheim'ın hatalı yanlarını ortaya çıkarmıştır. Fakat bazıları için bunu söylemek mümkün değildir çünkü tamamen bir yanlış anlamaya dayandırılmıştır. Bununla birlikte tartışmacı bir karakteri olduğu söylenen Durkheim bu yönüyle birçok yanlış anlaşılmanın sebebi yine kendisi olabilmiştir. Eleştirilenlerinin dikkat çektiği bir diğer özelliği ise anlatımında metaforlara fazla başvurması ve kendisine cevap verenler yine bu metaforlarla sınırlandıkları için söylemediği şeyler söylenmiş gibi durumlar ortaya çıkmaktadır. Bu durumda Durkheim'ı tanımlayan birbirinden farklı zaman zaman birbirinin karşıtı etiketler sıradan bir durum olmaktadır. O, bir materyalist, idealist, pozitivist, metafizikçi, rasyonalist, irrasyonalist, dogmatik, mistik, faşismin akademik öncüsü, muhafazakar burjuva ve sosyalist vb. Etkilendiği düşünürler dikkate alınarak o, Comte'un varisi, Saint-Simon'un etkisi, bazıları tehlikeli bir sosyal realist olarak görülürken bazıları Alman Romantikleriyle aynı gruba dahil eder.¹²⁰ Ve liste uzayıp gidebilir. Bir çok farklı alana mensup addedilen pragmatik bir tartışmacı olan Durkheim eğer Kant çalıştı ise ki çalıştığı açık, hayatını bir amaca göre yönlendirecek bir bilince sahip olmasını düşünmek anormal olmasa gerek. Çünkü Kant henüz 22 yaşında hedefi hakkında çok net konuşabilmiş ve hiç kimsenin kendisini bundan alıkoymayacağını ifade etmiştir. Durkheim da neredeyse Kant kadar hedefine sadık kalmıştır. Durkheim'ın son kitabı *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri* de dahil olmak Durkheim'ın sosyoloji için önemini özet bir şekilde söyleyecek olursak sosyolojiyi Kant'ın ifadesiyle bir bilimin güvenilir yoluna sokma girişimlerinin yanında aslında sosyolojiye Thomas Kuhn'un tarif ettiği anlamıyla bir paradigma kazandırmış olmasıdır.

Bir giriş olan bu metinde ne bilgi sosyolojisini ne de Durkheim'ı tam olarak inceleyip değerlendirmek mümkündür. Fakat amacımıza matuf olacak kifayette ele almaya çalıştık. Dört bölümden oluşacak olan çalışmamızın birinci bölümü olan

¹²⁰ Lukes Steven, *Emile Durkheim: His Life and Work*, Stanford University Press, Stanford, California, 1985, s. 2-3

Durkheim'in Sosyal Epistemolojisi'nde onun epistemolojisi ve temel aldığı kavramları ele alınacaktır. İkinci bölümde onun bilgi sosyolojisi açısından ehemmiyeti olan bilgi, din ve toplum kavramlarına yaklaşımı incelenecektir. Üçüncü bölümde Durkheim ve Kant'ın Kategorileri serimlenecek ve kategori kavramıyla ilgili yaklaşımları karşılaştırılacaktır. Son bölümde ise Durkheim'in genel anlamda Dinsel Yaşam ve zihnin kategorileri dikkate alınarak sosyoloji literatüründeki yeri değerlendirilecektir.



BİRİNCİ BÖLÜM

1.DURKHEİM'İN SOSYAL EPİSTEMOLOJİSİ

Bilgi sosyolojisi tarihsel olarak epistemolojinin sosyolojize edilmesinden doğmuştur. Bunun en açık görüldüğü yer Karl Mannheim'ın metinleridir. Araştırmamızı ilgilendiren yönüyle bunu kendisine has bir epistemolojisi olan Durkheim'in

metinlerinden izlemek de mümkündür. Bu yönüyle Durkheim'ın bilgi sosyolojisini ve hatta Rawls'un ifadesiyle bütün sosyolojiyi anlamamız için¹ onun epistemolojisini dikkate almamız gerektiğini söylemek abartılı bir ifade olmayacaktır. Fakat Durkheim'ın epistemolojisini ortaya koymak o kadar kolay olmayacaktır. Çünkü Durkheim'ın epistemolojisi genellikle ya çok naif bulunmuş yahut da bilgi sosyolojisi ve din sosyolojisi lehine çoğunlukla göz ardı edilmiştir.

Sosyoloji tarihi dikkate alındığında Durkheim'ın bu alana en büyük katkısı diğer metinlerinin yanında özellikle “metod” ile sosyolojiyi bilimsel bir disiplin haline getirme çabasıdır. Her ne kadar Rawls karşı olsa veya aksini söylememize imkân tanıyacak argümanları olsa da bilimsellikten kastın pozitivist bilim olduğu, Durkheim dikkate alındığında açıktır. Durkheim bu anlamda felsefi argümanların sosyolojik araştırmadan ayıklanması gerektiğini savunur. Onun bilimsellik kaygısı taşıyan bu tutumu muhtemelen onun yanlış değerlendirilmesine sebep olmuştur. Çünkü bu tutumla birlikte Durkheim, artık felsefi argümanlarla değil daha çok pozitivist argümanlarla değerlendirilmiştir. Oysa Durkheim, bir sosyolog olduğu kadar aynı zamanda felsefi problemlere ampirik fakat çoğunlukla “sosyoampirik”² denilebilecek çözümler arayan bir filozoftur da. Durkheim, felsefe eğitimi almış olmasına ve ilk çalışmalarını felsefe üzerine yapmış olmasına rağmen felsefenin toplumsal sorunlara bigâne tutumuna en başından itibaren karşı olmuştur. Bu anlamda ortaya koyduğu epistemoloji de sosyal bir epistemolojidir.

1.1. Epistemolojiden Sosyal Epistemolojiye

Durkheim, düşüncesinde bilgi sosyolojisi ve epistemoloji çok yakın olmasına rağmen ikisi arasındaki probleme açıkça değinmemiştir. O açık olarak geçerlilik problemi ile ilgilenmiştir. *Dinsel Yaşam* 'dan sonra ilgilendiği temel meselenin epistemoloji olması da bunu göstermesi açısından anlamlıdır. Bu anlamda Durkheim'ın epistemolojisini değerlendirebilmemiz için öncelikle epistemoloji üzerine özet bir değerlendirmeye ve

¹ Anne Warfield Rawls, *Epistemology and Practice: Durkheim's The Elementary Forms of Religious Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, s.8.

² Anne Warfield Rawls, “Durkheim's Epistemology: The Neglected Argument”, *American Journal of Sociology*, Vol. 102, No.2 Chicago, The University of Chicago Press, 1996, pp.430-482, s.432 <http://www.jstor.org/stable/2782631> (06.05.2015)

daha sonra epistemoloji ile bilgi sosyolojisi arasındaki münasebeti ortaya koymamız gerekecektir.

Etimolojik olarak söylenecek olursa epistemoloji, Yunanca episteme ve logos kelimelerinin birleşmesinden oluşan, günümüzde sistemli bir şekilde bilgi teorilerini konu alan bilgi felsefesi demektir. Episteme, “aklın doğrudan bir kavrayışla asıl gerçeklik üzerine verdiği a priori, zorunlu, genel-geçer, tümel, değişmez bilgisidir.”³ Platona göre ilk ilkelerden hareketle kanıtlanabilir ve zorunlu olanı verir. Bir ilkeye dayanıyor olması mantıkla ilişkisi açısından bilgi felsefesi için önemli bir bilgi tarifi olmaktadır. Logos ise “söz, konuşma, ilke, akıl”⁴ anlamlarının yanısıra günümüzde felsefi yahut bilimsel herhangi bir bilgi dalının ayrı ve kendisine ait bir araştırma alanı ve sistemi olan bir disiplin olduğunu belirtmek için o alanın sonuna epistemo-loji (logos), sosyo-loji (logos) şeklinde olduğu gibi eklenir. Bu durumda epistemolojiyi kendisine ait sistemi olan bilgi teorisi ile ilgili felsefi bir alan olarak tanımlayabiliriz.

Epistemoloji, “insan bilgisinin yapısını, imkânını, kaynağını, (doğruluk ve geçerlilik) ölçütlerini, sınırlarını ve neliğini inceler.”⁵ Yani epistemoloji bilginin ne olduğunu, nasıl ve ne yoldan elde edildiğini konu edinir. Bilgiyi özne ile nesne arasındaki ilişkinin bir ürünü olarak kabul eden epistemoloji bir anlamda bilen süje (özne) ile bilinen obje (nesne) arasında var olan ilişkinin mahiyeti üzerine araştırma yapmaktadır. Bu ilişkiyi ortaya koyabilmek için süje ve obje’nin etimolojisine bakmak faydalı olacaktır. Süje Latince mastarı subjicere olan bir şeye temel teşkil eden, bir şeyi üzerinde taşıyan anlamındaki subjektum kelimesinden gelmektedir. Objeye ise yine Latince mastarı objicere olan karşıda bulunan anlamındaki objectum kelimesinden gelmektedir.⁶ Bu etimolojik tanım özne ve nesne arasındaki bu bağın ağırlıklı olarak özne tarafından belirlendiğini ima etmektedir. Fakat Mengüşoğlu’nun belirttiği gibi özne de nesne de kendi başına var olmalıdır. Yani ne özne ne de nesne aralarındaki bilgi bağı tarafından meydana getirilmişlerdir. Bu bağ kurulmadan önce ne iseler bu bağ kurulduktan sonra (burası biraz tartışmalı olsa gerek) aynı kalırlar.⁷

³ Abdulkadir Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 1.B, Asa Kitabevi, Bursa, 2001. s.29.

⁴ Çüçen, a.g.e, s. 29.

⁵ Çüçen, a.g.e, s. 30.

⁶ Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, Doğu Batı Yayınları, İstanbul, 2013, s. 54.

⁷ Mengüşoğlu, a.g.e, s. 55.

Özne ve nesne arasındaki bağ farklı felsefi görüşlerde farklı şekilde ifade bulunmaktadır. Öncelikle, İdealistler⁸ özneyi bağımsız, nesneyi ise özneye bağımlı ve hatta özne tarafından meydana getirilmiş olarak görür. Nesne bir anlamda düşünmenin bir ürünü yahut duyu ve izlenim gibi bir bilinç içeriğidir.⁹ İkinci olarak sensualist-empiristler nesneyi duyumlama ürünü olarak görürler. Nesnenin duyuların dışında bir varlık karakterine sahip olduğunu kabul etmezler.¹⁰ Üçüncü olarak realizm bir anlamda idealizmin tam tersidir. Onlara göre nesne kendi başına var olan bir şeydir. Nesne özneyi de kapsayacak şekilde geniştir. Bunun en uç şekli olan materyalizm öznenin nesneden nasıl meydana geldiğini açıklamaya çalışır.¹¹ Bir diğeri ise özne-nesne düalitesini ortadan kaldıran monistlerdir. Bu teoride hem özne hem de nesne bir üst alana taşınır ve onun nitelikleri sayılır.¹² Bilgi konusundaki temel farklılıklar bunlardan birine ait açıklamayı temel almaktan kaynaklanmaktadır.

Bilinmek açısından özne ve nesnenin durumlarını Mengüşoğlu'nu yorumlayarak özetleyebiliriz. Günümüzde artık tartışmalı olsa da Mengüşoğlu'nun ifadesi ile nesne bilinmesi açısından özneye karşı hiçbir direnç gösteremez. Böyle bir direnç insani bilimler tarafından öznenin (insanın) nesne haline getirilmesinde ortaya çıkmaktadır. Mengüşoğlu'na göre insan (özne) kendisini bilerek saklamaya çalışır ve bunda da bir dereceye kadar, başarılı olur. Nihayetinde onun eylemleri, münasebetleri kendisini ele verir¹³ ki burası aslında sosyolojik inceleme açısından önem arz etmektedir. Epistemoloji genel olarak gördüğümüz üzere, merkeze almak bir yana toplumu göz ardı eden bireyci bir bakış açısına sahiptir. Felsefedeki adıyla ifade edecek olursak solipsisttir. Sosyologların itirazı genelde solipsizmedir ve bilgi sosyolojisini bu itiraz şekillendirmektedir.

Son olarak psikoloji ve mantığın da epistemoloji ile aynı konuda araştırma yaptığını fakat bu araştırmaların mahiyet itibariyle epistemolojiden farklı olduğu söylenebilir. Psikoloji, bilgi ile ilişkisi olan insan zihnine (yine bireyselci anlamda) işlevsel açıdan yaklaşır. Epistemoloji, elde edilen bilginin mümkünlüğü ve doğruluğu üzerine araştırma

⁸ İdealizm kendi içinde mutlak idealizm(Fichte, Hegel), empirik idealizm (Berkeley), fenomenolojik idealizm (Husserl) ve mantıksal idealizm (H.Cohen, P. Nartorp) gibi farklı türlere ayrılır.

⁹ Mengüşoğlu, a.g.e, s. 56.

¹⁰ Mengüşoğlu, a.g.e, s. 57.

¹¹Mengüşoğlu, a.g.e, s. 59.

¹² Mengüşoğlu, a.g.e, s. 59.

¹³ Mengüşoğlu, a.g.e, s. 55.

yapar. Mantık için önemli olan ise önermeler arasındaki uygunluktur. Yargı bildiren ifadeler önermedir. Bu ifadeler hüküm ve haber verdiklerinden doğru ve yanlış olabilir. Burada doğru akıl yürütmeye yani çıkarımda bulunmaya ihtiyaç vardır. En az iki önerme arasındaki ilişkiden hareketle birinden diğerine ulaşmaya çıkarım denir. Mantık bu bilgiler arasındaki doğru tutarlı ve geçerli bilgiler üzerinde dururken bilgi kuramı bilginin kendisi ile ilgilenmektedir.¹⁴

1.2. Epistemoloji ve Bilgi Sosyolojisi:

Durkheim'in epistemolojisini ortaya koymadan önce son olarak bilgi sosyolojisi ile Epistemoloji arasındaki bağa değinmek yararlı olacaktır çünkü bu iki alan arasında netameli bir ilişki söz konusudur ve Durkheim'in bu ilişkideki tutumunu göstermesi ve ortaya koyduğu epistemolojinin onun bilgi sosyolojisi açısından önemini anlamamıza yardımcı olacaktır. Bilgi sosyolojisi ile epistemoloji arasındaki ilişki, temel olarak alanların sınırlarını belirleme konusundaki bir anlaşmazlık şeklinde tezahür etmektedir. Bu anlamda Durkheim'in kritik bir rol oynadığı göz ardı edilemez ise de temel tartışma Mannheim etrafında dönmektedir. Denilebilir ki bütün bu anlaşmazlık Mannheim'in *İdeoloji Ve Ütopya*'sının İngilizceye tercüme edilmesiyle gün yüzüne çıkmıştır. Çünkü Mannheim'in bilgi sosyolojisi pozitivist sosyologların bilgi anlayışının tersine felsefe-epistemoloji yüklüdür. Bu yüzden de tartışma büyük oranda Mannheim'a itiraz ve Mannheim'a destek şeklinde sürmüştür. Yine bu yüzden çalışmanın bu bölümünde Mannheim'ı merkeze alarak diğer sosyologların bakış açısıyla epistemoloji ile bilgi sosyolojisi arasındaki bağ ortaya konmaya çalışılacaktır.

Durkheim'in sosyolojinin bilimsel bir disiplin olduğu tezi birçok Amerikan ve İngiliz bilgi sosyoloğu tarafından da benimsenmiştir. Fakat bu benimseme Durkheim'in felsefi yanı göz ardı edilerek gerçekleşmiştir. Merton ve Bottomore gibi sosyologlar da bunlar arasında sayılabilir.¹⁵ Ve bu bilgi sosyologları bilgi sosyolojisi ile epistemolojik argümanlar arasındaki ilişkinin önemine inanmalarına rağmen bilgi sosyolojisi

¹⁴ Çüçen, a.g.e, s. 32.

¹⁵ Ali-Akbar Mahdi, "Sociology of Knowledge and Epistemology", Michigan Sociological Association, *Michigan Sociological Review*, No.3 (Fall, 1989), <http://www.jstor.org/stable/40968928> (06.05.2015), ss.21-33, s.21.

araştırmalarını pozitif sosyolojik araştırmaya dönüştürmüşler ve felsefi-epistemolojik argümanları bilgi sosyolojisi alanından ayıklamışlardır.

Epistemolojik soruların bilgi sosyolojisi açısından önemini kabul eden Berger ve Luckmann epistemolojik soruların bilgi sosyolojisinin önemini belirsizleştireceğini tanımlı itibarıyla bilgi sosyolojisinin empirik bir disiplin iken epistemolojik soruların da felsefeye ait olduğunu ifade etmişlerdir. Epistemolojik soruları bilgi sosyolojisinin alanına dâhil etmeyi otobüste yolculuk yaparken otobüsü itmeye benzeterek bu konudaki tutumlarını özetlemişlerdir.¹⁶ Her ne kadar ortaya çıkışını felsefi sorgulamaya borçlu olsa da birçok sosyoloğa göre bilgi sosyolojisi, felsefi problemlerden bağımsız bilimsel sosyolojinin bir alt dalıdır. Barber'a göre bu epistemolojik meselelerden bağımsız olma durumunun pozitif bilgi sosyolojisinin *sine qua non*' u olarak görülmektedir.¹⁷ Bilgi sosyolojisinin teorik etkilerini tartışan Walter'a göre Mannheim'ın epistemolojik iddialarının bir dereceye kadar doğrulanabilse bile pozitif bir araştırma yapan bir bilgi sosyoloğu ile ilgisi yoktur. Mannheim'ın epistemolojik ilkeleri sadece empirik bilgi sosyolojisini değil bütün pozitif bilimleri imkânsız kılmaktadır.¹⁸ Mannheim'dan sonra bilgi sosyolojisinin sınırlarını onun ötesine taşıma becerisi gösterebilmiş olan Werner Stark da bu konuda Mannheim'ın karşısında yer almaktadır. Ona göre bilgi sosyolojisinin birincil amacı fikirlerin ortaya çıkış şartlarını ve kaynağını ortaya koymaktır yoksa geçerliliğini yahut doğruluğunu değil. Bilgi sosyolojisi felsefi, epistemolojik bir alan olmaktan çok pozitif, tanımlayıcı ve tarihle ilgili bir alandır.¹⁹ Speier, bilgi sosyolojisinin epistemolojik bir temele dayanması gerektiğini iddia eden sosyologların zayıf mantıkçılar olduğunu çünkü bir yargının geçerliliğinin onun oluşumuna dayanmadığını öne sürer.²⁰ Sorun bir anlamda geçerliliğin (validity) epistemolojinin, oluşumun (genesis) bilgi sosyolojisinin çalışma alanı olduğu örtülü kabulünden kaynaklanmaktadır. Bu geçerlilik sorununun bilgi sosyolojisinin dışında epistemolojik bir sorun olduğu genel bir kabul haline gelmiştir. Öyle ki bilgi sosyolojisi ve felsefe arasında bir işbirliğini savunan

¹⁶ Peter L. BERGER, Thomas LUCKMANN, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge (Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi)*, 1.B, Vefa Saygın Öğütte, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2008, ss. 13-14.

¹⁷ Bernard Barber, "Toward a New View of the Sociology of Knowledge", *The idea of Social Structure*, (ed) Lewis Coser, New York, 1975, ss.103-116,s.104)

¹⁸ Benjamin Walter, "The Sociology of Knowledge and the Problem of Objectivity," *Sociological Theory: Inquiries and Paradigms*, Llewellyn Gross (ed), Harper&Row, New York, 1967, s. 342.

¹⁹ Werner Stark, *The Sociology of Knowledge*, Routledge&Kegan Paul, London, 1971,s152.

²⁰ Hans Speier, "Book Review," *American Sociological Review*, Vol.1,No.4, August, s.682.

Gurvitch, bilgi sosyologlarının sosyal gerçeklik içinde karşılaştıkları işaret, sembol, kavram, fikir ve yargıların geçerlilik (validity) ve değerlerini (value) bir problem olarak inceleyemeyeceğini sadece bu unsurların varlıklarının etkisini, birbirleri ile olan ilişkilerini ve işlevlerini inceleyebileceğini öne sürer.²¹

Bir diğer problem ise rölativite problemidir ki Mannheim, bilgi sosyolojisine tanıtmıştır. Bu konuda da Mannheim'ın karşısında yer tutmaktadırlar. Mahdi'nin ifadesiyle rölativite sorununun bilginin sosyal araştırmasının mantığı ile ilgili olduğu yoksa metodolojisi ile ilgili olmadığını ve bu meselenin mantıkçılar ve felsefecilere bırakılması gerektiğini düşünürler.²² Barnes ise Mannheim'a rağmen rölativitenin bilgi sosyolojisinin bir meselesi olmadığını ifade eder.²³ Bilginin epistemolojik sorgulanmasını dikkate almayan bir bilgi sosyolojisi için tabii olarak rölativite bir sorun olmayacaktır.

Mahdi'nin ifadesine göre bilgi sosyolojisinin epistemolojik meselelere olan yabancılığı Pozitivist bilgi teorisyenlerinin bilgi anlayışlarından kaynaklanmaktadır.²⁴ Bilginin objektivist teoriye göre tanımını değerlendiren Enslan'd'a göre bireysel bilinç obje'yi orada olan, zorunlu ve dışsal bir gerçeklik olarak kavrar. Bilgi bu yolla içerisinde şekillendiği insan sübjektivitesinden bağımsız hale gelir.²⁵ Pozitivistler için obje, süjeden bağımsızdır. Objeye, süjenin zihninden bağımsız somut ve kavranabilir bir gerçeklik olduğundan onun bilgisi süje'nin obje ile karşılaşmasından doğar.²⁶ Özetle söyleyecek olursak epistemolojik sorunları bilgi sosyolojisinin dışında tutanlar bilgide rölativitenin incelenmesinin bilgi sosyolojisinin alanında olmadığı, objektif bilginin mümkün olduğunu kabul etmeleri ve bilginin tanımındaki farklılıkları sebebiyle Mannheim'ın bilgi sosyolojisi anlayışından ayrılmaktadırlar.

Özellikle pozitivist sosyologlarca bilimsel bilginin bir dalı olarak görülen bilgi sosyolojisinin kendisini epistemolojiden ayrı görmesi ile pozitivist bilimin kendisini felsefeden ayrı görme sebebi aynıdır. Pozitivistler kendi bilimsel seçim, varsayım ve

²¹ Georges Gurvitch, *The Social Frameworks of Knowledge*, Harper Torchbooks, New York, 1971, s. 10.

²² Mahdi, a.g.m, s. 25.

²³ S.B. Barnes, *Scientific Knowledge and Sociological Theory*, Routledge&Kegan Paul, London, 1974, s.180.

²⁴ Mahdi, a.g.m, s. 25.

²⁵ G.M. Enslan, "Teaching and Learning as the Organization of Knowledge," *Knowledge and Control*, M.F.D. Young (ed), Collier-Macmillan, 1971, s.75.

²⁶ Mahdi, a.g.m, s. 25.

teorilerinin tarihsel yanlarını göz ardı ederler.²⁷ Çünkü objektif, tarafsız bir bilimsel bilginin mümkün olduğu varsayımıyla hareket ederler. Bilginin doğruluğunun, içinde doğduğu kontekstten ayrı tutulması pozitivistlerin temel yaklaşımıdır fakat bu suni bir ayrılımdır. Eğer bilgi sosyolojisi bu suni ayrılmanın ötesine geçebilme çabası gösterirse bu çaba, bilginin doğruluğu ve geçerliliği sorunuyla dolayısıyla epistemolojik sorgulamayla sonuçlanacaktır. Mannheim'a göre bilginin sosyal ve varoluşsal belirlenimi onun sadece ortaya çıkmasına değil içeriğini ve geçerliliğini belirleme şartına bağlı olduğu varsayımına dayanır. Eğer farklı düşünce formları farklı sosyal kontekstlerde ortaya çıkıyorsa ve eğer bu farklı düşünce formları belirli sosyal ortamları gerektiriyorsa o zaman düşünce ve fikir üzerine olan çalışmaların göz ardı edemeyeceği belirli bir epistemoloji gereklidir.²⁸ Bilgi sosyolojisi kendisini epistemolojiden soyutlayamaz çünkü felsefi bir bilgi teorisi olmadan bilgi sosyolojisi kendi iddialarını temellendiremez. Böyle bir soyutlamayı suni olarak gören ve fikir ile onu karşılayan varoluşsal durum arasında ilişki kurmak için sadece ampirik verilere dayanamayacağımızı hatırlatan²⁹ Mannheim, ampirik araştırmalarda bile sosyoloğun hipotezini meta-empirik, ontolojik, metafiziksel yargı ve beklentilere dayandığını iddia eder.³⁰ Bu minvalde Mannheim da sosyal ve tarihsel faktörlerin bir fikrin sadece oluşumu için değil aynı zamanda onun içerik ve formuna da nüfuz etmekte olduğunu ifade eder. Bu anlamda rölativite bir yönüyle tarihselcilik yani herhangi bir beşeri olgunun oluştuğu konteksti, belirli tarihi ve sosyolojik olmanın yanında felsefi karakterde bir yere yerleştirmek bilgi sosyolojisinin köşe taşı konumuna gelmiştir.³¹

Mannheim ve pozitivistlerin temel ayrılma noktaları süje ve obje arasındaki ilişkinin bir ürünü olarak kabul edilen felsefi önermedeki unsurlara olan yaklaşım farklılıklarıdır. Mannheim, Marx'ı takip ederek süje ve objenin varoluşsal olarak birbirlerine bağlı olduğunu ve aralarında var olan ilişkinin de diyalektik bir ilişki olduğunu kabul eder. Bilginin süjesi objeden ayrı değildir. Objenin süje tarafından elde edilen bilgisi her ikisinin de içinde birleştikleri bütünlüğün bir ifadesidir. Bilgi obje ile süje arasındaki bir araçtır bir çeşit pratiktir.³²İsrael'in belirttiği gibi süje ile objeyi

²⁷ Mahdi, a.g.m, s. 26.

²⁸ Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, Brace & World, New York, 1936,s. 225.

²⁹ Mannheim, a.g.e, s. 286.

³⁰ Mannheim, a.g.e, s. 89.

³¹ Karl Mannheim, *Essays on the Sociology of Knowledge*, Routledge and Kegan Paul, London,1952, s. ...

³² Mahdi, a.g.m, s.26.

birbirine bağlamak temel bir epistemolojik aktivitedir. Objenin ne olduğunu anlamak için onun süje tarafından anlaşılma sürecine bakmak gerek.³³ Felsefe ve sosyoloji tam olarak bilginin üretildiği bu yerde buluşur. Bilgi birçok süreç sonunda üretilen üründür. Bu süreçlerden iki tanesi felsefi ve sosyolojik süreçlerdir. Bilgi felsefidir çünkü kavramsallaştırmayı içerir; sosyolojiktir çünkü özne bilginin içeriğini toplumdan çıkarmaktadır.³⁴ Bu anlamda Gurvitch, bilgi sosyolojisini felsefe ve sosyolojinin buluştuğu ortak alan olarak değerlendirmektedir.³⁵(Gurvitch,1971:10).

Özet olarak söyleyecek olursak asıl sorun özne nötr olabilir mi yani solipsizm sorunudur. Epistemolojinin öznesi objektiftir. Oysa bilgi sosyologlarına göre özne daima sosyaldır. Dolayısıyla nötr objektif özne olamaz. Daima bakış açıları vardır. Çünkü özne daima bir yerden bakar ve bilgisi rölatiftir. Bundan dolayı Kuhn bilimsel bilginin doğruluğu ile onu oluşturan bilim adamlarının içinde buldukları toplulukların hiçbir bağı olmadığı geleneksel epistemolojimizi değiştirmemiz gerektiğini teklif etmektedir.³⁶ Berger ve Luckmann'ın otobüs metaforunu bir anlamda tersine çevirerek ve metaforu buraya kadar gerçekleştirdiğimiz epistemolojik araştırma doğrultusunda kullanırsak epistemolojik araştırmaya dayanmayan bir bilgi sosyolojisinin gitmeyen bir otobüsün direksiyonunu sağa sola çevirmeye benzediğini söylemek yanlış olmayacaktır.

1.3. Durkheim'in Sosyal Epistemolojisi:

Felsefenin toplumun sorunlarından kopuk olmasından şikâyetçi olan Durkheim'in en başından beri kendisine has bir epistemolojik temeli olduğu her ne kadar birçok yorumcusu tarafından uzunca bir süre göz ardı edilse de reddedilemez bir durumdur. *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri*'nde en açık şekilde ifadesini bulsa da Durkheim'in epistemolojisi, sosyoloji alanında yaptığı bütün çalışmalarında varlığını bir şekilde göstermiştir. Durkheim'in epistemolojisi onun bütün külliyatını dikkate almayı gerektirir. Durkheim'in ana hedefi sosyolojiyi bağımsız bir disiplin haline getirmektir. Sosyolojinin bağımsız bir disiplin olabilmesi için diğer bilimlerden farklı bir araştırma nesnesinin veya

³³ Joachim Israel, "Remarks Concerning Epistemological Problems of Objectivity in the Social Sciences," *Research in Sociology of Knowledge, Sciences and Art*, Robert A. Jones, Vol. 1, Jai Press Inc., Connecticut, 1978, s. 68.

³⁴ Mahdi, a.g.m, ss. 26-27.

³⁵ Gurvitch, a.g.e, 1971, s. 10.

³⁶ Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution*, University of Chicago Press, Chicago, 1962,s....

alanının olması gerekir. Ona göre bu alan ya da nesne sosyal dünyadır. Doğa bilimlerinin doğal gerçekliği incelediği gibi sosyoloji de sosyal gerçekliği inceler. Bu durumda sosyal gerçekliğin bir realite olduğu gösterilmelidir. Durkheim'ın sosyal gerçekliğe vurgusu felsefedeki realizmin sosyolojideki yansımasıdır. Sosyal gerçeklik toplumdur. Toplum sosyolojinin *sui generis* inceleme nesnesidir. Toplumu *sui generis* gerçeklik olarak görmek epistemolojinin özne anlayışının yani solipsizmin reddini gerektirir. Bu bir ontolojik hamledir. Bu durumda bilginin öznesi epistemolojik birey değil sosyolojik bireydir. Yani nihai gerçeklik birey değil toplumdur.

Durkheim, bakış açısını değiştirerek bireylerin toplamının toplumu oluşturduğu geleneksel kabulünün yerine toplumun bireyleri oluşturduğunu söyleyerek ayrıca toplumun bireylerin toplamından daha fazlası olduğunu göstermeye çalışmıştır. Durkheim; toplumu, sosyolojinin araştırma nesnesi haline getirme sürecinde yer yer anlamları muğlak olan ve sosyolojisini üzerine bina ettiği temel bazı kavramlar geliştirmiştir. Bu kavramlar, tanımları ile birlikte zayıf kaldığı noktalarıyla açıklanmaya çalışılacaktır.

1.3.1. Durkheim'in Kavramları:

1.3.1.1. Sosyal olgu (faits sociaux) :

Bu kavramların ilki sosyal olgular kavramıdır. Durkheim bütün bir sosyolojinin sosyal olguların objektif gerçekliği temel prensibine dayandığını iddia eder. Sosyolojinin mümkün olabilmesi için her şeyden önce diğer bilimlerin inceleme alanında olmayan kendisine has gerçekliği olan yukarıda da bahsedildiği gibi araştırma nesnesinin olması gerekir. Durkheim'da olgu kelimesi sadece sosyal olgular nesnel olarak incelenmelidir kuralında sosyal kelimesi ile bir tamlama oluşturmaktadır. Steven Lukes'a göre sosyal olgudan; sosyal fenomenler, faktörler ve güçler ve sosyal olgular nesnel olarak incelenmesi gerektiği kuralı ise bireye dışsal ve gözlemcinin kavramsal araçlarından bağımsız gerçeklikler anlaşılmalıdır.³⁷ Durkheim Metod'da sosyal olguyu birey üzerinde dışardan bir baskı uygulama yetisine sahip veya bireysel tezahürlerinden bağımsız olarak kendisine ait bir varoluşa sahip olup toplumun bütününde yaygınlık kazanıp genelleşmiş,

³⁷ Steven Lukes, *Emile Durkheim: His Life and Work*, Stanford University Press, Stanford, California, 1985, s.11.

sabit veya değil, her eyleyiş biçimi olarak tanımlamıştır.³⁸ Lukes'un dikkat çektiği üzere Durkheim'ın tanımı bireyin bilincinin dışında olması, zorlayıcılık (constraint) ve "genellik"le birlikte bağımsızlık (generality plus independence) şeklinde üç ayırt edici kritere sahiptir.

Birinci kriter olarak Durkheim sosyal olguların bireysel bilincin dışında var olduğunu belirtir. Kanun ve gelenekte, dini inanç ve pratikler varoluş açısından bireyi önceler. Dil ve mesleki pratikler de bireyin onları kullanmasından bağımsız olarak işlev görür. Sosyal olgunun bir topluluktaki herhangi bir bireyin yahut herhangi bir topluluğu oluşturan tüm bireylerin bilincinden bağımsız olduğunu söyleyen Durkheim, burada kendisine yöneltilen bir çok eleőtirinin de kaynağı olan önemli bir muğlâklığa sebep olmaktadır. Kendisi tek tek bireylerin bilincine dışsal olduğunu kastetmiş olsa da bütün bireylere dışsal olduğu şeklinde yorumlamak da mümkün görünmekte ve ayrıca bunu ima eden ifadelere de yer vermektedir.

Toplumsal olgu'nun ikinci kriteri olan zorlayıcılık (constraint) ı beş farklı anlamda kullanmıştır. 1. Kanun, ahlaki kural, gelenek ve görenekler ihlal edildiğinde uygulanan müeyyideler.2. belirli aktiviteleri başarılı bir şekilde sürdürebilmek için takip edilmesi gereken prosedürler (bir Fransızla konuşabilmek için Fransızca bilmek gibi). 3. Ekolojik ve morfolojik faktörlerin icbar ettiği iletişim şekilleri. 4. Kalabalık ortamın psikolojik zorlayıcılığı. 5. Kültürel belirleyicilik. Eğitimin ve sosyalizasyonun çocuğun nasıl bakması ve davranması gerektiğini dayatması gibi.³⁹ Her ne kadar bütün bu anlamları kuőatan bir şekilde kullanarak anlam karıőıklığına sebep olsa da Durkheim uzunca bir süre kültürel ve sosyal faktörlerin etkin olduğu 4. ve 5. anlamları üzerinde durmuştur.

Genellik ve bağımsızlık (generality plus independence) olan son kriter ile Durkheim ne bireysel özellikleri ne de evrensel insani özellikleri kastetmektedir. Lukes, Fauconnet ve Maus'dan hareketle genelliği bireyin başka bir toplumda yaşıyaydı kullanmayacağı duyum, düşünce ve hareket tarzının belirli bir toplumun bütün bireyleri tarafından paylaşılması şeklinde özetlemektedir.⁴⁰ Genelliği ifade için Durkheim; bir fikir genel olduğu için sosyal değil, kolektif olduğu için geneldir der. Bağımsızlıktan kasıt ise

³⁸ Emile Durkheim, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*, Cenk Saraçoğlu(çev), Bordo Siyah Yayınları, İstanbul, 2007, s. 67.

³⁹ Lukes, a.g.e, 1985,s. 13.

⁴⁰ Lukes, a.g.e, 1985, s.14.

bireysel olarak sahip olunan düşünce ve inançlardan bağımsız bir şekilde ve onlara rağmen bu genel inançların toplumdaki bireyleri yönlendirmesidir. Bu kavram da bireylerin genel inanç ve düşünce tarzlarını ihlal edebilme yetenekleri sebebiyle bağımlı ve muğlak kalmaktadır.

1.3.1.2. Kolektif temsil (Représentations collectives):

Kolektif temsili inceleyebilmemiz için Durkheim'ın daha önce kullandığı ve dilimize çevrildiği şekliyle 'kolektif bilinç'i (conscience collective) açıklamamız yararlı olacaktır. İş Bölümü'nde Durkheim, kolektif bilinci bir topluluğa mensup olan ortalama bireylerin sahip olduğu kendine ait bir hayat formu olan duygu ve düşünceler kümesi olarak tanımlamaktadır.⁴¹ Durkheim kolektif bilincin tanımı itibariyle bütün topluma yayıldığını fakat kendisine ait özellikleri ile ayrıştırılabilir bir gerçekliğe sahip olduğunu belirtir. Toplumu oluşturan bireylerin kendilerine has şartlarından bağımsızdır. Bireyler gidebilir fakat kolektif bilinç varlığını devam ettirebilir. Bir anlamda nesilleri ve hatta coğrafi yerleşim yerlerini birbirine bağlar. Kavram Durkheim'ın daha sonraki çalışmalarını muhtemelen destekleyemeyecek durumda olduğundan daha sonraki çalışmalarında kullanımı ciddi oranda azalmıştır.⁴² Muhtemelen onun yerine daha işlevsel olan kolektif temsili ikame etmiştir.

Durkheim, kolektif temsil kavramını 1897 tarihinden itibaren kullanmaya başlamıştır. İntihar'da toplumsal hayatın temel olarak temsillerden (représentations) oluştuğunu yazar. Lukes'un belirttiğine göre Durkheim, kolektif temsillerin nasıl oluştuğunu ve birbirleri ile nasıl ilişki içinde olduğunu araştırmanın sosyolojinin temel nesnesi olduğunu Espinas'ın gösterdiğini yazmıştır.⁴³ Bu iki argümanı dikkate aldığımızda diyebiliriz ki Durkheim'ın daha sonraki çoğu çalışması kolektif temsilin sistematik bir incelemesi olarak görülebilir⁴⁴

⁴¹ Steven Lukes Fransızca *conscience* kelimesinin İngilizce conscience (vicdan) ve consciousness (bilinç) kelimelerinin her ikisini de karşıladığını belirterek⁴¹ çevirideki Türkçe için de geçerli olan bir zorluğa dikkat çekmektedir. Kelimenin Fransızcası bir yandan ahlaki ve dini anlamları içerirken diğer yandan da bilişsel (cognitive) aktiviteleri karşılamaktadır. Bu durum Fransızca da olmasa bile kelimenin İngilizce ve Türkçe kullanımında bir belirsizliğe sebep olmaktadır.

⁴² Lukes, a.g.e, 1985, s. 6.

⁴³ Lukes, a.g.e, 1985, s. 6.

⁴⁴ Lukes, a.g.e, 1985, s. 6.

Kolektif temsil, kolektif bilincin durumlarıdır (states) ve tanımı ve tabiatı itibariyle bireysel bilinçten farklıdır. Toplumdan bağımsız bireysel bilinç yoktur. Bireysel bilinç de toplumun ürünüdür. Birey sosyal bir kategoridir. Durkheim bu yolla epistemolojisiindeki özne (açıklayan) nesne (açıklanan) denklemindeki özneyi sosyolojize eder. Özne sosyaldır. Bu epistemolojiden sosyal epistemolojiye geçişin ilk adımıdır. Toplumu incelemek “sosyal”ın “sosyal”i incelemesidir.⁴⁵

Kolektif temsil kavramının kullanımında iki farklı belirsizlik vardır. Birincisi temsil kavramı, hem düşünme, kavrama ve algılama modu hem de düşünülen, kavranan ve algılananı karşılamaktadır. İkinci belirsizlik; temsiller hem modu ve formunu belirleyecek şekilde kökeninde (origin) hem de kendisine referansta kolektiftirler. Bu yolla Durkheim kolektif temsillerin hem toplum tarafından üretildiğini hem de topluma referansla bir anlamda da toplumla ilgili olduğunu ifade etmek istemektedir.⁴⁶

1.3.1.3. Normal ve Patolojik:

Durkheim’ın epistemolojisinde bu bölümde inceleyeceğimiz son kavram normal ve patolojik düallite (ikili) sidir. Durkheim’ın epistemolojisini ortaya koyabilmek için bir anlamda bilginin geçerliliği ile ilgili olarak normal ve patolojik düalitesi önem arz etmektedir. Durkheim bu düallite ile ulaştığı yargılara bilimsel bir temel oluşturmaya çalışmaktadır. Bu temel oluşturma sürecinde çeşitli sosyal fenomenlerdeki sağlıklı ve hastalıklı durumu ayırt etmemizi sağlayacak olguların kendisinde bulunan objektif kriterleri bulmaya çalışmaktadır. La Capra’ya göre Durkheim’ın epistemolojisindeki normal ve patolojik ayrımı geçerlilik problemi ile ilgili eleştirel bir araç sağlamaktadır.⁴⁷

Durkheim, oldukça yaygın olan ve toplumun bütün bireylerinde hemen hemen aynı biçimlerde ortaya çıkan olguları normal, geriye kalan olguları da marazi veya patolojik olarak değerlendirmektedir.⁴⁸ Durkheim’a göre “bir olgu ancak belirli bir türle ilişkisi bağlamında patolojik olarak görülebilir. Sağlıklı olmanın veya hasta olmanın koşulları kendiliğinden ve mutlak biçimde ‘*in abstracto*’ tanımlanamaz (...) buna göre bir kurumu,

⁴⁵ Bu konuyu açıklığa kavuşturduğu için hocam Prof. Dr. Hüsamettin Arslana müteşekkirim.

⁴⁶ Lukes, a.g.e, 1985, s. 7.

⁴⁷ Dominick LaCapra, *Emile Durkheim: Sociologist and Philosopher*, Critical Studies in the Humanities, Victor E. Taylor (ed), The Davies Group Publishers, Aurora, Colorado, 2001, s. 253.

⁴⁸ Durkheim (Saraçoğlu), a.g.e, 2007, s. 137.

bir pratiği veya bir ahlaki kuralı bütün toplumları bağlayacak biçimde sanki bunlar kendi özlerinde bu özelliği taşıyorlarmış gibi iyi veya kötü olarak nitelemekten tamamen vazgeçilmelidir.⁴⁹

Durkheim, biri teoriye diğeri pratiğe uygulanan iki kriter belirlemiştir. Teoriye göre bir toplumsal olgunun genellik derecesi onun normal ve anormal olduğuna karar verir. Patolojik olan ortalamadan bir sapmadır, bu sağlıklılık durumundan her sapma hastalıklı bir fenomendir. Bu kriterle ilgili bir problem, tahmin edilmemiş ve edilemeyen değişimlere maruz kalan var olan toplumlara uygulanamamasıdır. Durkheim'ın kendisi bu kriterin stabil olmayan, evrimin geğiş sürecinde olan ve bu süreci tamamlayamamış toplumlara uygulanamayacağını bizzat söyler.⁵⁰ Durkheim yaşlı insanların biyolojik anlamda sağlıklı olup olmamalarından hareketle "Bir toplumsal olgunun normal olup olmadığı aynı evrim safhası içindeki toplumlar içinde nasıl bir biçim aldığını gözlemleyerek o toplumun gelişiminin hangi evresinde olduğu dikkate alınarak karar verilebilir"⁵¹ der.

Pratikte hem günümüz toplumuna hem geçmiş toplumlara farklı bir kriter uygular. Sosyal bir fenomen, sosyal tip dikkate alındığında kolektif hayatın genel şartlarına bağlanıyorsa normaldir. Bu belirsiz kuralı modern endüstriyel toplumda inorganik dayanışma, planlama ve organizasyon ile normatif düzen ve sosyal adalet normal iken ekonomik anarşi, anomi, sömürü ve intihar oranlarının yükselmesinin anormal olduğunu göstermek için uygulamaya çalışmıştır.⁵²

Durkheim'ın bu konudaki zayıf noktası bütün toplumların ideal bir şekilde entegre olmuş normal ve bu normalden sapmış patolojik olmak üzere ikiye ayırarak yine belirsiz bir tanımlamaya girişmesidir. Bazı toplumları içlerindeki gerilim ve çatışmaları göz ardı ederek idealize etmek zorunda kalmıştır. Kendi içinde yaşadığı toplumun gerçekliklerine aşına olmasına rağmen bunları sadece gelecekteki ideal normalden bir sapma olarak (patolojik anlamda değil daha çok geri kalmış anlamında) görmeyi tercih ediyor.⁵³

⁴⁹ Durkheim (Saraçoğlu), a.g.e, 2007, s. 138.

⁵⁰ Lukes, a.g.e, ss. 7-8.

⁵¹ Durkheim (Saraçoğlu), a.g.e, 2007, s. 139.

⁵² Lukes, a.g.e, ss. 7-11.

⁵³ Lukes, a.g.e, ss. 7-11.

1.4. Durkheim'in Sosyal Epistemolojisiyle İlgili Bir Değerlendirme:

Durkheim'in daha önceki çalışmalarında yapmaya çalıştığı fakat *Dinsel Yaşam*'da açık bir şekilde ortaya koyduğu epistemolojisini, toplumsal pratiklere dayandırdığı karşılıklı anlaşılabilirlik (mutual intelligibility) teorisi ile açıklamaktadır. Bu karşılıklı anlaşılabilirliği toplumsal ortak pratiklere dayandırmak Durkheim'in sosyolojisine benzersiz (unique) bir epistemolojik temel sağlamaktadır.⁵⁴ Rawls'ın belirttiğine göre Durkheim, *İş Bölümü*'nde ileri toplumların işbölümünde toplumsal dayanışmanın temeli olarak pratiklerin, ortak inançların yerini aldığını belirtmektedir.⁵⁵ *Dinsel Yaşam*'da işlenen argümanlar önceki çalışmalarının mantıksal uzantısı görünümündedir. Durkheim *Dinsel Yaşam*'da daha önceki argümanlarına bireysel fikir ve inançlardan ziyade sosyal pratikleri merkeze alan güçlü ve kendine has (unique) bir temel oluşturmak amacındadır.⁵⁶

Rawls'un yorumuna göre *Dinsel Yaşam*; zaman, mekân, sınıflandırma, kuvvet, nedensellik ve bütünsellikten oluşan ve epistemolojik geçerlilik için vazgeçilmez olan zihnin altı temel kategorisinin empirik kaynağını açıklamaya çalışır. Rawls'un hatırlattığı üzere Durkheim sadece bu altı kategoriden bahsetmiştir, fakat bazı yorumcular “v.b.” ifadesi ile diğer kategorileri de dâhil ederek ve Durkheim'in listesinin seçiciliğini (exclusivity) anlamayarak yanlış yorumlamışlardır.⁵⁷ Rawls'a göre bu yanlış anlamamanın birinci sebebi konuyu anlatırken kendisinden önceki filozofların kategorilerini sıralarken hepsini saymayıp v.b. devam etmiş olması ikinci sebebi ise Durkheim'in *Dinsel Yaşam*'ın giriş (introduction) bölümünde epistemolojisinden diğer konulara göre daha az bahsederek bir orantısızlığa sebep olmasıdır. Oysa metnin orta bölümlerinde epistemolojisini metnin içindeki ağırlığını gösterecek şekilde detaylandırmıştır. Fakat metnin giriş ve sonuç bölümlerini dikkate alan yorumcular epistemolojisinin Durkheim'in metni içinde ne kadar önem arz ettiğini gözden kaçırmışlardır. Her ne kadar Rawls Durkheim'i metnin giriş bölümünde kavramlarını detaylandırmakta başarısız olarak eleştirse de tam olarak dikkat çekememiştir. Bu yanlış anlaşılmaya Lukes'un ifadesiyle Durkheim'in üslubu ve tartışmacı karakteri de etkide bulunmuştur. Durkheim

⁵⁴ Rawls, a.g.e, 2004, s. 1.

⁵⁵ Rawls, a.g.e, 2004, s. 4.

⁵⁶ Rawls, a.g.e, 2004, s. 5.

⁵⁷ Rawls, a.g.e, 2004, s. 2

da durumun farkındadır. Öyle ki *Metot*'tan sonra olduğu gibi *Dinsel Yaşam*'dan sonra da tartışmalara cevap vermek ve yanlış anlaşılmalara izale maksadıyla yeni metinler kaleme almak zorunda kalmıştır. Her ne şekilde olursa olsun bir şekilde Durkheim'ın epistemolojisi basit anlamıyla sadece yanlış anlaşılmamış, bu yanlış anlaşılmadan dolayı uzunca bir süre göz ardı edilmiştir.

Durkheim'ın sosyal epistemolojisi kendi çağında felsefenin uğraşmak zorunda olduğu epistemolojik çıkmaza ampirik, aslında Rawls'un ifadesi ile sosyoampirik bir çözüm sunmaktadır. Hume ve Kant'ın yanında kendi zamanında ki pragmatistlerinde bir şekilde çözmeye çalıştığı ve fakat Durkheim'ın üçünü de reddederek alternatif olarak sunduğu çözümü anlamak sosyal epistemolojisinin temelini anlamamızda hayati öneme sahiptir. Hatta Durkheim'ın sosyal epistemolojisinin bizatihi kendisi olduğunu söylememiz çok yanlış olmayacaktır.

Durkheim'ın sosyal epistemolojisini ortaya koyduğu on dokuzuncu yüzyılın sonu yirminci yüzyılın başında epistemolojik geçerlilik (validity) önemli bir tartışma konusu olmuş. Aslında epistemoloji Yunan felsefesinden itibaren düşünce ve gerçeklik arasındaki ayrım hep uğraşmak zorunda kalmıştır. Düşünce genel ve sürekli aynı kalarak var olan kavramlardan oluşurken gerçeklik ise bir akış ve sürekli değişimle ifadesini bulmaktadır. Ve bu yönleri ile birinin diğerini tanımlama çabasında bir uyumsuzluk söz konusu olmaktadır. On altıncı ve on yedinci yüzyıllarda gelişmekte olan bilimsel bilgi anlayışı kendi kavramlarının esası için ampirik bir temel arayışındadır. John Locke, temel kavramlar (simple ideas) olarak adlandırdığı kavramların incelenmesi ile bu temeli kurmayı başarmış görünmektedir.

John Locke'un ortaya koyduğu çözüm uzun ömürlü olmaz. Çünkü David Hume, nedensellik (causality) gibi temel kavramların insan zihninde her hangi bir dayanağının olmadığını ikna edici kanıtlarla ispat edince bu temel arayışı yeniden bir çözümsüzlüğe düşmüş olur. David Hume'un iddiası ampirik olarak geçerli bir bilginin mümkün olmadığı anlamına gelmektedir. Fakat Kant, (zihnin) anlamanın kategorileri (the categories of understanding) olarak adlandırdığı kavramların insan zihninde a priori var olduğunu söyleyerek Hume'un ortaya koyduğu soruna bir çözüm yolu bulur ve uzunca bir süre filozoflar tarafından bu çözüm kabul görür. Kant'ın ortaya koyduğu çözümden sonra epistemoloji, düşünce ile gerçeklik arasında insanın anlama yetisinin sebep olduğu

daha derin bir ayırımla uğraşmak zorunda kalmıştır. Çünkü tabii gerçeklik olduğu gibi değil, Kant tarafından a priori olarak kabul edilen zihnin kategorileri yoluyla anlaşılmaktadır. Bu durumda insan algısı ve düşüncesi gerçeğe, gerçeğin kendi aslında olmayan bir bilgi eklemiş olmaktadır. Sonuç olarak bilimsel bilginin gerekli gördüğü ampirik geçerlilik ilişkisinin çözümü insan bilgisi için hala imkansız görünmektedir.

Her ne kadar mesele ile ilgili çözüm arayışı anlamındaki geleneksel tutum değişmiş olsa da iki görüş ağırlık kazanmıştır diyebiliriz. Bunlardan Neo-Kantçılar gerçekliğin insan bilgisi için ulaşılamaz olduğunu söylerken pragmatistler ise sosyal mutabakatın veya toplum tarafından kabul edilen ortak tanımların geçerliliğin sınırlarını belirlediğini kabul eder. Her iki görüş için de birey, temel öneme sahiptir. Durkheim'a göre geleneksel felsefenin bireyselci (individualist) yaklaşımı yerine sosyal pratiklerle iç içe geçmiş bir yaklaşımı ikame etmek epistemolojik probleme tek muhtemel çözüm yoludur. Durkheim için epistemolojiye (epistemeolojinin sorunlarını çözmek için) sosyolojik bir yaklaşım gereklidir. Çünkü ona göre bilgi şahıslar arasındaki ilişki ile başlar, bireyle başlamaz. Bireyin algısı toplumdan önce yahut toplumun dışında var olmaz. Bu yüzden bireyle başlamak, toplumun bireyi tecessüm ettiren sürecin "sonucuna" (bireye) toplumdan bağımsız bir varlıkmiş gibi başlamak anlamına gelecektir.⁵⁸ Açıkçası bu durum, bireyin zihinsel yapısını gözlemlemek olanaksız olduğundan ampirik anlamda bilimsel bilginin imkansızlığına sebep olacaktır. Fakat bütün kariyeri boyunca bilimin inatçı bir savunucusu olan Durkheim, ortaya koyduğu çalışmaların geçerliliğini desteklemek adına bu epistemolojik soruna farklı bir yaklaşım geliştirmek zorunda kalacaktır.

Durkheim, birçok sosyal problemin, bilimsel olmayan çözüm yolları sebebiyle çözülemediğine inanmaktadır. Durkheim, görevini sosyal ilişkilere özellikle makul (rational), istikrarlı ve adil bir sosyal hayatı mümkün kılan uygun ahlaki (moral) ilişkilere geçerli ampirik bir temel kurmak olarak görmektedir. Bunun için Durkheim çalışmalarını, sosyal ve moral ilişkileri ampirik çalışmanın konusu yapabilecek bir epistemolojiye dayandırmak zorundadır.⁵⁹ Durkheim kendi epistemolojik görüşünü kendi zamanında William James sebebiyle Fransa' da moda olan sosyal görünümlü pragmatizme sapsmadan ampirizm ve kendisinin a priorizm olarak adlandırdığı Kant'ın epistemolojik geçerlilik tartışması konteksti üzerine bina etmiştir. Bununla birlikte Durkheim, gerçekliği pratik

⁵⁸ Rawls, a.g.e, 2004, s. 11.

⁵⁹ Rawls, a.g.e, 2004, s. 9.

başarıya yahut tatmin edici yanılsamaya (satisfying illusion) eşitleyen pragmatistlerin mantıksal faydacılığına (logical utilitarianism) karşıdır. O basit bir şekilde gerçeklik ve ya geçerliliği sosyal mutabakata da eşitlemez. Durkheim, gerçeğin öznedışı (impersonal) ve zorlayıcı tabiatını rasyonel ikna ile kendisini dayattığını düşünüyor. “Ahlaki idealin davranış için bir norm olması gibi gerçeklik de düşünce için bir normdur” diyen Durkheim, mutluluk ve gerçeklik arasındaki ilişkiyi de reddetmektedir.⁶⁰

Durkheim, Kant’ı kategorilerin kaynağını göstermediğini söyleyerek eleştirir. Durkheim’in epistemolojisinde insan düşüncesinin temel kategorilerinin kaynağı Hume’un belirttiği gibi bireysel algı veya Kant’ın ortaya koyduğu çözümde olduğu gibi bireysel zihnin aşkın ve içsel yönü değildir. Durkheim kategorilerin kaynağının bir araya toplanmış bir grubun oluşturduğu ortak duygu yahut diğer bir ifade ile kolektif coşkunluk (collektive effervescence) olduğunu söyler. Yukarıdaki kavramlar listesinde bahsetmediğimiz kolektif coşkunluk (collective effervescence) kavramına Durkheim’in epistemolojisindeki önemine binaen kısa da olsa değinmek yararlı olacaktır. Bu coşkunluk durumu yılın belirli bir zamanında belirli bir mekânda gerçekleştirilen dini ritüellerde icra edilen pratikler yoluyla ortaya çıkmaktadır. Bu pratikler yoluyla ortaya çıkan bu coşkunluk bir anlamda klanı oluşturan bireylerin bireysel olan duygularını toplumsal olan ile akort ederek onlarda bir grup olma bilincinin uyandırıyor. Durkheim ilk defa duyguları ampirik bir çalışmaya dahil ediyor fakat bu bireysel duyguları aşip toplumsala ulaşan kolektif coşkunluk yoluyla olabilmektedir. Bu şekilde de iletişimi mümkün kılan ortak bir anlaşabilirlik zemini oluşturuyor. Ayrıca “Ulam (kategori) toplumun eseridir; bize yapılmış olarak verilir; görgül gözlemlerimizin gelip içine girdiği, bize onları düşünme olanağını veren bir çerçevedir. Bu çerçeve sayesinde gözlemlerimiz üzerine başkalarıyla anlaşabileceğimiz biçimde görebiliriz.”⁶¹ diyerek genel kategorileri mümkün kılan ve geleneksel epistemolojik temelden farklı olan sosyoampirik bir temel sağlanmış ve bu temelin gerçekleştireceği fonksiyon belirlenmiş olur. Durkheim’in epistemolojisi, ampirik kaynağını göstermesi yönüyle var olan epistemolojilerden bir ayrılmayı gösterir. Bununla birlikte La Capra ya göre Durkheim’in sosyal metafizik

⁶⁰ LaCapra, a.g.e, 2001,s. 252.

⁶¹ D. Emile Durkheim, *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse (Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri)*, 1.B, Özer Ozankaya, Cem Yayınevi, İstanbul,2010, s. 504.

postulaları onun çabalarını riske atmış olsa da Durkheim'in epistemolojisi ampirizm ile a priorizm arasındaki zıtlığı aşma yahut uzlaştırma amacındadır.⁶²

1.4.1. Durkheim'in Sosyal Epistemolojisi Üzerine Schmaus ve Rawls Tartışması:

Yukarıda da ifade edildiği üzere Durkheim'in epistemolojisi çoğu yorumcu tarafından genellikle göz ardı edilmiş ve hatta bazı yorumcuları Durkheim'in, epistemolojiyi büsbütün ihmal ettiğine dair kanaat belirtmiştir. Durkheim'in bir epistemolojisi olduğunu "Durkheim's Epistemology: The Neglected Argument"⁶³ adlı makalesi ile savunan Rawls ve bu iddiaya "Rawls, Durkheim, and Causality: A Critical Discussion"⁶⁴ adlı makaleyi yazarak itiraz eden Schmaus arasındaki tartışma bu değerlendirme açısından yön gösterici olacaktır.

Tartışmaya yol açan temel ihtilaf Durkheim'in sosyal epistemolojisinden ve hatta bir epistemolojisinden söz etmek mümkün müdür? Burada Rawls, Durkheim'in Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri(1912) adlı eserinin sosyal inşacılar (social constructivist) okumalarına karşı çıkmaktadır.⁶⁵ Rawls'a göre çoğu Durkheim yorumcusu onun epistemolojisini göz ardı etmiş onun yerine bilgi sosyolojisine odaklanmıştır. Rawls ise bu yorumcuların tersine zaman, mekan, sınıflandırma, kuvvet (force), nedensellik ve bütünsellikten oluşan altı temel kategorinin gerekçelendirmesinin (justification) ve ampirik geçerliliğini dikkate alan epistemolojisinin aynı metinden hareketle bulunabileceğini iddia eder. Rawls, Durkheim'in kategorilerin geçerli olduğunu, onların sosyal (dini) pratiklerin icrası sürecinde doğrudan sosyal ve moral kuvvetler tarafından kavrandığını söyleyerek gösterdiğini kabul etmiş görünüyor.⁶⁶ Schmaus buna karşılık

⁶² LaCapra, a.g.e, 2001, s. 258.

⁶³ Anne Warfield Rawls, "Durkheim's Epistemology: The Neglected Argument," *American Journal of Sociology*, Vol. 102, No. 2, The University of Chicago Press, 1996, <http://www.jstor.org/stable/2782631> (06.05.2015),ss. 430-82.

⁶⁴ Warren Schmaus, "Rawls, Durkheim and Causality: A Critical Discussion," *American Journal of Sociology*, Vol. 104, nNo. 3, The University of Chicago Press, 1998, <http://www.jstor.org/stable/10.1086/210091> (05.05.2015), ss.872-901.

⁶⁵ Schmaus, a.g.m, 1998, s.872.

⁶⁶ Rawls, a.g.m, 1996, s.438.

Rawls'un kategorilerin gerekçelendirme stratejisini abarttığını Durkheim'ın dahi kategorileri bu şekilde gerekçelendirmesinin açık olmadığını ileri sürer.⁶⁷

Schmaus'un naklinden anlaşıldığı kadarıyla Rawls'a göre Durkheim, belirli sosyal formların spesifik kavramsal sistemler oluşturduğunu göstermeye çalışmamıştır. O daha çok belirli tür toplumsal pratikler ile spesifik zihin kategorileri arasında doğrudan bir ilişki olduğunu iddia eder.⁶⁸ Schmaus'un değerlendirmesine göre Rawls, kendi yorumunu desteklemek için nedensellik ve sınıflandırma kategorilerini detaylı bir analize tabi tutar. Nedenselliğin taklit ritüellerinden sınıflandırmanın ise totemik ritüellerden kaynaklandığını söyler. Rawls'un okumasına göre nedensellik kategorisi en temel kategoridir. Nedensellik kategorisi ahlaki ve sosyal kuvvetlerin deneyiminden kaynaklanırken sınıflandırma kategorisi ise ahlaki kuvvetlerin kutsal ve dünyevi (sacred and profane) ile alakalı daha spesifik deneyimlerinden kaynaklanır. Böylece sınıflandırma kategorisi nedensellik kategorisine bağlanır.⁶⁹

Nedensellik kategorisi daha temel görüldüğünden tartışmanın merkezine nedensellik kategorisini aldığını söyleyen Schmaus'a göre Rawls, Durkheim'ın nedensellik kategorisini ahlaki kuvvetlerin deneyiminde temellendirmesi, onu Hume'un bu tür kuvvetleri ve sebepleri değil sadece etkilerini kavrarız itirazına açık hale getirdiğinin farkında değildir. Rawls'un söylemeye çalıştığının tersine Schmaus'a göre Durkheim, David Hume'un nedensellik kavramının kaynağı konusuna çok da hakim değildir. Schmaus'a göre Durkheim, Hume'un iddialarının, onları sadece kısmi olarak içeren felsefe metinlerindeki dolaylı bilgisine sahiptir.⁷⁰ Rawls on dokuzuncu yüzyıl Alman Üniversite müfredatını genelleyerek Fransız üniversite müfredatı hakkında spekülative bir sonuca ulaşıyor dolayısıyla Durkheim'ın Hume hakkındaki bilgisine.⁷¹ Fakat Durkheim çalışmalarında hiçbir zaman Hume'a açık atıfta bulunmamıştır. Ayrıca Ecole Normale Supérieure kütüphanesinde Durkheim'ın, Hume'un kitaplarını ödünç aldığını gösteren her hangi bir kayıt da bulunmamaktadır.⁷² Bu bilgiler Durkheim'ın Hume'a ait kaynaklara doğrudan ulaşamadığını ve tam olarak Hume'a vakıf olmadığını

⁶⁷ Schmaus, a.g.m, 1998, s. 872.

⁶⁸ Rawls, a.g.m, 1996,s.441

⁶⁹ Schmaus, a.g.m, 1998, s.873.

⁷⁰ Schmaus, a.g.m, 1998, s.873

⁷¹ Rawls, a.g.m, 1996, ss. 442-43

⁷² Schmaus, a.g.m, 1998, s. 878

göstermektedir. Bu yüzden Durkheim, Hume'un etki ve sebepleri iç gözlem yoluyla dış gözlemden daha iyi anlayamayacağımız iddiasını tam olarak kavramamış olabilir.⁷³

Rawls'a göre sınıflandırma kategorisi nedensellik kategorisine bağlıdır. Sınıflandırma kategorisi bazı farklı sınıflandırmalar üzerine bina edilmiş yahut onlardan soyutlanarak ulaşılmış bir kolektif temsil (collective representation) değildir. Bu daha çok totemik ritüeller süresince deneyimlenen kutsal ve dünyevi ayırımı ile alakalı ahlaki kuvvet (zorlayıcı) duyguları tarafından üretilir.⁷⁴ Sınıflandırma kategorisi, nedensellik kategorisine bağlı olması sebebiyle Schmaus'un itirazı da ahlaki kuvvetleri değil onların etkilerini kavrarız anlamında aynı olacaktır. Ayrıca aynı ahlaki kuvvetin nasıl olur da bazen bir kategoriye bazen diğerine sebep olduğunu sorarak bu konudaki eleştirisini sürdürmüştür.⁷⁵

Son olarak Schmaus'a göre Rawls, epistemolojinin kavramların kaynağını araştırmaktan çok inançların gerekçelendirilmeleri (justification) ile ilgili olduğunu fark etmemiş görünüyor. Schmaus'a göre Hume'un nedensellik kavramının kaynağını (origin) araştırması semantik bir araştırmadır. Bir inancın gerekçelendirilmesi onun deneysel olgularla olan mantıksal uyumu (logical agreement) ile ilgilidir. Bir inanç bir deneyden çıkarsanmadan deney tarafından desteklenebilir. Her ne kadar Durkheim, epistemolojiyi semantikten ayırabilmiş değilse de kaynakla ilgili sorular ile gerekçelendirmeyle ilgili sorular arasındaki ayırımın farkındadır. Durkheim nedensellik kategorisinin epistemolojik gerekçelendirilmesini değil de kaynağını açıklamaya çalışmaktadır. Kaldı ki bu konudaki açıklamalarında da problemler söz konusudur.⁷⁶

Rawls bu eleştirilere karşılık "Durkheim's Challenge To Philosophy: Human Reason Explained As A Product Of Enacted Social Practice"⁷⁷ adlı makaleyi kaleme almıştır. Rawls'un en temel tepkisi Schmaus'un ihmal sebebiyle hem kendisinin hem de Durkheim'in epistemolojik argümanlarını içeren temel yaklaşımını görmezden geldiği şeklinde olmuştur. Bunun Durkheim'in orijinal metni yayınladığı 1912 yılında tecrübe ettiği durumun bir benzeri olduğunu iddia eder. Durkheim klasik anlamda sosyal olarak

⁷³ Schmaus, a.g.m, 1998, s. 873.

⁷⁴ Rawls, a.g.m, 1996, ss.453-7

⁷⁵ Schmaus, a.g.e, 1998, s.881.

⁷⁶ Schmaus, a.g.m, 1998, s.873.

⁷⁷ Anne Warfield Rawls, "Durkheim's Challenge To Philosophy: Human Reason Explained As A Product Of Enacted Social Practice," *American Journal of Sociology*, Vol.104, No.3 The University of Chicago Press, 1998, <http://www.jstor.org/stable/10.1086/210091> (05.05.2015), ss.887-901

temellendirilmiş epistemolojisini gösteren bir çalışma ortaya koymasına karşın kendisini değerlendirenler ısrarla bu yaklaşımı reddetmişlerdir. Rawls'a göre Schmaus, bu kabul üzerine Durkheim'in herhangi bir epistemolojik argümanı ileri sürmediğini iddia eder.⁷⁸ Kaldı ki epistemolojiye sosyoloji içinde bir temel oluşturma çabası sadece Durkheim'da değil diğer sosyal teorisyenlerde de olan bir durumdur. Fakat bu, felsefi kabuller lehine göz ardı edildiğinden Rawls'a göre bugün postmodern, postyapısalcı ve bilgi sosyolojinin argümanlarına dönmek zorunda kalınmıştır.⁷⁹

Schmaus'a göre, Hume, Durkheim'in anladığının tersine nedensellik konusunda bir kaynak araştırmasına değil bir semantik araştırmasına girmiştir. Rawls'un buna cevabı semantik araştırma gramer, dil oyunları ve dilin sağladığı şartlara göre kelimenin anlamını araştırmak iken Hume, burada kelimeyi karşılayan zihinsel etkilenimi oluşturan sebebi araştırmaktadır.⁸⁰

Schmaus, Rawls'un nedenselliğin kaynağı olarak göstermeye çalıştığı ahlaki kuvvetlerin (moral forces) Hume'un biz bu kuvvetleri değil etkisini kavrayabiliriz itirazı sebebiyle eleştiriye açık hale geldiğini ileri sürmüştür. Ayrıca iç gözlemin dış gözlemden daha iyi bir sonuç sunmadığını savunmuştur ki bununla Rawls'un temel kategori olarak gördüğü nedenselliğin ve ona bağlı olarak değerlendirdiği sınıflandırma kategorisinin dayanak noktasını elinden aldığını düşünmüştür. Rawls bu eleştiride dört farklı sorun görmektedir. Birincisi, ona göre Schmaus, Hume'un iç gözleme karşı özel bir argümanı olduğunu düşünmektedir. Oysa Hume'un⁸¹ göstermeye çalıştığı iç gözlemin nedenselliğin kaynağını araştırmamızı engelleyen özel bir yanı olduğu değil, aksine özel hiçbir yanı olmayıp dış gözlem ile benzer problemleri taşıdığıdır.⁸² İkincisi Schmaus' a göre Durkheim'in nedenselliği zihnin iç çalışmasının bir yansımasıdır. Fakat Durkheim iç gözlemden yola çıkarak bir çıkarımda bulunmamıştır. Durkheim' a göre ritüellerin gerçek amacı ahlaki kuvvetlerin sebep olduğu duyguları açığa çıkarmak ve bu duygular ahlaki kuvvetlerin doğrudan deneyimlenmesi anlamına gelmektedir. Zorunlu bağlantı ilişkisi belirli sosyal durumlarda doğrudan kavranabilir ve bu yolla dışsal bir ilişki zihinde ampirik olarak geçerli bir izlenim şeklinde var olur. Üçüncü olarak Schmaus, Hume' un

⁷⁸ Rawls, a.g.m, 1998, s.887.

⁷⁹ Rawls, a.g.m, 1998, s. 887

⁸⁰ Rawls, a.g.m, 1998, s. 891.

⁸¹ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Oxford University Press, New York, (1739) 1975, s.78.

⁸² Rawls, a.g.m, 1998, 893.

biz sadece sonuçları kavrarız sebepleri değil argümanından hareketle Durkheim'ın savunduğu sebeplerin içsel izlenimlerini değil sonuçların izlenimlerini kavrayabileceğimizi iddia eder. Burada Hume sebep olarak kabul ettiğimiz nesne ve olayların değil de sonuç olarak kabul ettiklerimizin kavranabileceğini söylüyor değil. Burada sebep olarak kabul ettiğimiz bir olay ve nesne ile sonuç olarak kabul ettiğimiz olay ve nesne zihinde ayrı ayrı kavranabilir. Dördüncü olarak Schmaus, bazı dışsal olayların (sosyal pratikler) bazı içsel (ahlaki kuvvetlerin izlenimi) olaylara sebep olmasını problemli görüyor. Oysa izlenimlere sebep olan nesnelere beynimizde değil diye Hume bu iç gözleme yardımcı olan izlenimlerin gerçek olmadığını söylüyor değildir.⁸³

Son olarak Schmaus, Durkheim'ı Hume' a yeterince vakıf olamamakla eleştirmiş ve bu vukufiyet eksikliğinin onu yanlış anlamaya sürüklediğini iddia etmiştir. Rawls'un buna cevabı Schmaus bununla iki şey kastediyor olabilir diyerek cevap vermeye çalışmaktadır. Birincisi Durkheim'ın ihmal ve cehaletini (ignorant) ikincisi ise Durkheim'ın bilgi edindiği Fransız felsefesinde Hume' un sahip olduğu garip spiritüalist ündür. Rawls birincisine Hume'un *Treatise*'inin Durkheim'ın metinlerinde⁸⁴ birkaç yerde geçtiğini söyleyerek cevap vermeye çalışıyor.⁸⁵ İkincisi için ise Hume'dan alıntı yapan, ona karşı çıkan, onu destekleyen, yanlıklarını göstermeye çalışan bütün bir Fransız Felsefesinin Hume'a vakıf olmadığını söylemek açıkça problemlidir.⁸⁶

⁸³ Rawls, a.g.m, 1998, ss.893-4

⁸⁴ Emile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*. Free Press, Chicago, (1912) 1915,s.22,s.492.

⁸⁵ Rawls, a.g.m, 1998, s. 895.

⁸⁶ Rawls, a.g.m, 1998, s. 895-6.

İKİNCİ BÖLÜM

2. TOPLUM, DİN VE BİLGİ

Bu bölümde toplum, din ve bilgi kavramlarının Durkheim'ın sosyoloji anlayışındaki karşılığı incelenecektir. Her ne kadar Durkheim'ın sosyolojisinde bu üç kavram birlikte ortaya çıkmamışsa da Durkheim'ın çalışmalarının ilerleyen dönemlerinde birbiri içine geçişmiş olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bilim ve felsefenin dinden ortaya çıktığını savunan Durkheim bilginin en az iki şahıs arasındaki ilişkiden ortaya çıktığını söyleyerek bir anlamda toplum olmadan bilginin de var olamayacağını iddia etmektedir. Bu kavramların anlaşılmasında iç içe geçmişlikten dolayı bazı zorluklarla karşılaşılabilir veya farklı çalışma konuları açısından sıralamada farklılık olsa da toplum, din ve bilgi şeklinde bir sıra ile incelemek bizim çalışmamız açısından uygun görünmektedir.

2.1. Toplum :

“Toplum bireyden, bütün parçadan, karmaşık yalınkattan çıkarılamayacağı gibi ikinciler de birincilerden çıkarılamazlar. Toplum kendine özgü bir gerçekliktir.”^{1*} diyen Durkheim'ın toplum tanımına onun toplum üzerine söylediklerini bir araya getirerek ulaşılabilir çünkü gerçekte Durkheim, metinleri dikkate alındığında tek anlamda bir toplum tanımı yapmamış birkaç farklı anlamı karşılar görünmektedir. Onun topluma dair anlayışını *İşbölümü*'nden başlayarak yayınlamış olduğu temel metinlerinden hareketle ortaya koymak mümkün görünmektedir.

Durkheim'a göre insanda iki ayrı varlık vardır: “Biri temelinde bedeninin bulunduğu ve bundan dolayı da hareket alanı tam anlamıyla sınırlı olan bireysel varlık; öteki ise bizde, gözlem yoluyla tanıyabileceğimiz entelektüel ve ahlaki düzlemdeki en yüksek gerçekliği yani toplumu temsil eden bir toplumsal varlık.”²Durkheim en başından itibaren

¹D. Emile Durkheim, , *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse(1912) (Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri)*, I.B, Özer Ozankaya, Cem Yayınevi, İstanbul,2010s.39.

*Yine de bu indirgenemezlik saltık anlamda anlaşılmalıdır. Ne görgül tasarımlarda ussal tasarımları anlatan hiçbir şey bulunmadığını, ne de bireyde toplumsal yaşamın belirtisi sayılabilecek hiçbir şey bulunmadığını söylemek istemiyoruz. Eğer deneyimde ussal olan hiçbir şey bulunmasaydı, ona us uygulanamazdı; bunun gibi eğer bireyin ruhsal yapısı toplumsal yaşama tümünden kapalı olsaydı toplum olanaksız olurdu...” şeklinde ilgili dipnotta açıklama gereği duymuştur Durkheim.

² Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life(1912)*, Karen E. Fields, The Free Press, New York, 1995, s.15.

toplumu değil sosyal olanı inceleme konusu yaptığını söylemek yanıltıcı bir ifade olmayacaktır. Sosyal olanlar bir araya getirildiğinde topluma ulaşılacağı gibi bir izlenim oluşmaktadır. Bu yüzden şeyler gibi ele alınmasını istediği toplumsal olgunun tanımı önem arz etmektedir. “Birey üzerinde bir dış baskı icra etmeye muktedir olan ya da ayrıca bireysel tezahürlerinden bağımsız, kendine özgü bir varlığı olup belirli bir toplum çerçevesinde genellik taşıyan her yapma tarzı toplumsal olgudur.”³ Durkheim bir anlamda metodunu uyguladığı intihar adlı çalışmasında o güne kadar bireysel bir olgu olarak değerlendirilen intiharın toplumsal nedenlere bağlı olduğunu göstermeye çalışmıştır.

“Fenomenleri şeyler olarak ele almak, onları bilimin hareket noktasını meydana getiren veri niteliğinde ele almaktır.”⁴ diyerek çalışmalarını bilimsel bir temele oturtmaya çalışan Durkheim, şey’i “verili olan, kendisini gözleme sunan, ya da dahası gözleme kendisini empoze eden her şeydir”⁵ diye tanımlamaktadır. Toplumsal olguları şeyleştirerek bilimsel yani sosyolojik çalışmanın konusu haline getiren Durkheim, toplumsal karakterli kavramlardan yola çıkarak tabiatı inceleme konusunda toplumun bilimin inceleme konusu olan doğanın bir parçası olduğu iddiasını sürdürmekte fakat bir anlamda tersine çevirmek zorunda kalmaktadır.

“(…) toplum, özel bir gerçeklik olmakla birlikte devlet içinde devlet değildir... toplum, doğanın bir parçasıdır, onun en yüksek biçimde belirişidir. Toplumsal alan da doğal bir alan olup başka doğal alanlardan yalnızca daha karmaşık oluşu dolayısıyla ayrılır. Doğanın, en temel özellikleri açısından yere göre köklü farklar göstermesi olanaksızdır. Varlıklar arasındaki temel ilişkiler içinde yer aldıkları alana göre köklü benzersizlikler gösteremezler. Bu ilişkiler,... toplumsal dünyada daha belirgin olarak ortaya çıkmakla birlikte, daha örtülü biçimler altında da olsa başka yerlerde de bulunamamaları olanaksızdır. Toplum onları daha belirgin kılmaktadır, ama onların tekeline sahip değildir. İşte bundan dolayıdır ki toplumsal nitelikteki şeyler örnek alınarak geliştirilen kavramlar, başka nitelikteki şeyleri düşünmede işimize yarayabilirler.”⁶

Burada Durkheim, Comte’un sosyolojiyi bilimler hiyerarşisinin tepesine koyması gibi toplumu, bireycilerin tersine doğal varlıklar hiyerarşisinin en tepesine koyarak bir anlamda toplum bilgisinin diğer bilgi alanlarına da nüfuz edebileceğini söylemektedir.

³ D. Emile Durkheim, , *Sosyolojik Metodun Kuralları*, 2.B, Enver AYTEKİN, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1994, s.49.....

⁴ Durkheim, a.g.e, 1895, (Aytekin, 1994), s. 66.

⁵ Durkheim, a.g.e, 1895, (Aytekin, 1994), s.66.

⁶ Durkheim, a.g.e, 1912, (Ozankaya, 2010), ss.41-3).

Durkheim'a göre sosyal yaşamın embriyolojiden mülhem görünen iki kaynağı var; ortak bilinç ve iş bölümü. Ortak bilinç ile birey kendi bireyliğinden çıkıp toplumsallaşıyor. İş bölümünde ise farklılaşan işler ile toplumda birbirinden farklı işlevler yerine getirerek topluma bağımlı hale gelir.⁷ Fakat bu ifade kendi içinde bir tutarsızlık barındırmakta; birincisi olursa ikincisi, ikincisi olursa birincisi mümkün görünmemektedir. Aynı anda var olması çelişik görünen bu iki kaynak arasındaki zamansal ya da mantıksal bir öncelik olup olmadığı çok belirgin olmamakla birlikte Durkheim *İşbölümü*'nde tanımlamış olduğu mekanik dayanışmayı (bilinçlerdeki benzerlik) zamansal olarak organik dayanışmanın (toplumsal iş bölümü) önüne koyarak önceliği bilinçlerdeki benzerliğe vermiş görünmektedir. Fakat *İşbölümü*'ndeki "Toplum iş bölümünün belirleyici nedeni değil, yalnızca onun gerçekleşme aracı, bölünen işin örgütlenmesi için zorunlu olan gereçtir. Hatta toplum bu olayın nedeninden çok sonucudur." (...) yani "(...) toplumlar işin bölünebilmesi için oluşurlar, yoksa iş toplumsal nedenler yüzünden bölünmez."⁸ İfadesi ile işbölümüne öncelik verdiği şeklinde anlaşılmaktadır. Bu sorun iki şekilde aşılabilir görünmekte: birincisi eğer Durkheim embriyolojiden hareketle bu kaynakları belirlediyse yine embriyolojiden hareketle oluşacak olan embriyoda belirli bir zamana kadar eş hücreler oluşur ve dönüşüm süresi başlayınca da farklı işlevleri yerine getirecek olan organları oluşturmak üzere hücreler farklılaşır. Burada aynı organizmayı oluşturduğu bilgisi ile farklı işlevleri yerine getirdiği bilgisi hücrede vardır. İkinci çözüm yolu ise iş bölümünü oluşturan her bir işbölümü biriminin de kendi içinde ortak bilince sahip birer alt toplum olduğu kabul edilirse mümkün görünmektedir.

Metod'unda belirttiği "Bir pratiğin ya da bir kurumun itibari karakteri hakkında hiçbir zaman peşin tahmin yürütülmemelidir"⁹ kuralını *Metod*'tan önce *İşbölümü*'nde uygulayan Durkheim o güne kadar kabul edilmiş bir düşünceyi tersine çevirerek "bireyler olmadan toplum olmamakla birlikte, bireylerin her biri de toplumun yapıcısı olmaktan çok daha büyük ölçüde onun ürünüdür"¹⁰ der ve bunu da "Parçaların biçimini belirleyen bütünün biçimidir"¹¹ ilkesine dayandırır. Ona göre "Toplum, üzerine dayandığı temelleri

⁷ D. Emile Durkheim, *De la Division du Travail*(1893)*Toplumsal İşbölümü*, 1. B, Özer Ozankaya, Cem Yayınevi, İstanbul, 2006, s.267.

⁸ Durkheim, a.g.e, 1893 (Ozankaya, 2006), s. 274.

⁹ Durkheim, a.g.e, 1895 (Aytekin, 1994), s. 67.

¹⁰ Durkheim, a.g.e, 1893, (Ozankaya, 2006). s. 402.

¹¹ Durkheim, a.g.e, 1893, (Ozankaya, 2006), s. 401.

bilinçlerde hazır yapılmış bulmaz; onları kendisi bizzat yapar.”¹² Çünkü “toplum her şeyi öyle gelişigüzel doğal akışına bırakamaz; onların akışını kendi gereksinimlerine göre düzenlemek üzere işe karışır.”¹³

Sosyoloji söz konusu olduğunda hiçbir bireyci yaklaşımı kabul etmeyen ve literatürüne hiçbir şekilde almayan Durkheim; toplumu, kendisini bireye dayatan bireyin dışında fakat etkisini bireyin zihninde gösteren bir güç olarak, daha ileri giderek ‘tanrı’yi nihai gerçeklik olmaktan çıkararak “tanrılar, toplumun simgesel bir anlatımından başka bir şey değildirlir”¹⁴ ifadesi ile ‘toplumu’ nihai gerçeklik olarak ‘tanrı’nın yerine ikame eder. Durkheim toplumun kendisini bireylere dayatmasını da şu şekilde tasvir etmektedir:

“ Genellikle bir toplumun yalnızca bireylerin zihinlerini etkileyerek onlarda tanrı duygusunu uyandırmak için gerekli her şeye sahip olduğunda kuşku yoktur; çünkü bir tanrı kendisine inananlar için ne ise toplum da üyeleri için odur.(...) inanan insan belli biçimlerde davranmak zorunluluğunda olduğuna inanır; bunu ilişkide bulunduğu kutsal ilkenin niteliği dolayısıyla kendisine düşen bir yükümlülük sayar. Ama toplum da bizde sürekli bir bağımlılık duygusu uyandırıp sürdürür. Kendisine özgü ve biz bireylerinkinden farklı bir doğası olduğundan izlediği amaçlar da kendisine özgü amaçlardır: ama bu amaçlara ancak bizler aracılığıyla ulaşabileceği için bizim yardımımızı buyruk verir gibi ister. Çıkarlarımızı unutarak onun hizmetçileri olmamızı ister; bizi, toplumsal yaşamın varlığı için zorunlu olan her türlü sıkıntılara, yoksunluklara ve özverilere katlanmaya zorlar.

Toplum bizden bu ödün ve özverileri yalnız maddi bir zorlama yoluyla elde ediyor olsaydı, bizde yalnız zorunlu olarak uyulması gerekli bir fiziksel güç düşüncesi uyandırabilirdi; dinlerin tapındığı tinsel güç düşüncesini doğuramazdı. Oysa gerçekte bilinçler üzerinde kurduğu egemenlik, sahibi olduğu fiziksel üstünlük ayrıcalığından çok daha fazla donanmış olduğu tinsel yetke(otorite) gücünden kaynaklanmaktadır. Toplumun buyruklarına saygı gösterişimiz yalnızca bizim dirençlerimizi kıracak silahlarla donanmış olmasından dolayı değildir; her şeyden önce gerçek bir saygıya konu olmasından dolayıdır.”¹⁵

Durkheim saygıyı “içsel ve tümenden tinsel nitelikteki baskıyı duyduğumuzda bizde uyanan heyecan”¹⁶olarak tanımlamaktadır. Bu noktada dinsel pratikler devreye girmekte ve ona göre “(...) dinsel davranışları asıl haklı gösteren şeyler onların güttüğü görünürdeki amaçlarda değil, bilinçler üzerine yaptıkları gözle görülmeyen etkide (buna saygı demek doğru görünmektedir), düşünce düzeyimizi etkilemiş biçiminde yer

¹² Durkheim, a.g.e, 1893, (Ozankaya, 2006), s. 402.

¹³ Durkheim, a.g.e, 1912, (Ozankaya, 2010), s. 503

¹⁴ Durkheim, a.g.e, 1912, (Ozankaya, 2010), s. 474.

¹⁵ Durkheim, a.g.e, 1912, (Ozankaya, 2010), s. 291.

¹⁶ Durkheim, a.g.e, 1912, (Ozankaya, 2010), s. 292.

almaktadırlar.”¹⁷ İfadesi ile dinin, toplumun oluşumunda olmasa dahi ortak bilincin edinilmesinde ve sürdürülmesindeki yerini göstermektedir.

Aron, Durkheim’ın toplum tasavvurunu bir çok çalışmasında beyan etmiş olduğu fikirleri içeren Sosyoloji ve Felsefe (*Sociologie et Philosophie*) adlı eserinden alıntıyla eleştirmektedir.

“Uzun zaman önce Rousseau’nun gösterdiği gibi, toplumdaki gelen her şeyi insandan alırsak geriye hemen hemen hayvandan ayırt edilemeyen, duygularına indirgenmiş bir yaratık kalır. Son derece önemli toplumsal şey olan dil olmadan genel ya da soyut düşünceler hemen hemen olanaksızdır ve sonuç olarak bütün üst zihinsel işlevler biter. Kendi başına bırakılan birey fizik güçlerin egemenliği altına girer. Eğer budan kaçabildi, kurtulabildi ve bir kişilik kazandı ise, bunun nedeni kendine özgü, yoğun, bütün bireysel güçlerin bir araya gelmesinden doğan, ama akılcı, ahlaki ve bu nedenle doğanın akılcı ve ahlaki olmayan güçlerini etkisiz hale getirebilecek bir güce sığınmasıdır. Bu güç, ortak güçtür. Kuramcılar insanın özgür olmaya hakkı olduğunu gösterebilirler ama bu ispatlamanın değeri ne olursa olsun kesin olan şey, bu özgürlüğün toplum içinde ve toplumla gerçek hale geldiğidir.”¹⁸

Durkheim, özetle toplum olmadan insanın bir hayvandan farksız olacağını iddia etmektedir. Durkheim’a göre insan, *animal social*’dir, doğa durumunda birey yoktur. Aron’un buna karşılığı, “Hayvanların grup halinde yaşaması bir dil ve aklın üstün biçimlerini yaratmaları için yeterli değildir (...) dil, anlama, iletişim kuşkusuz birden çok insan gerektirir ve bu anlamda bir toplum vardı, ama insan toplumunda olan türden dil, anlama ve iletişimin olması için birden çok hayvanın birlikte olması yeterli değildir” şeklindedir. Bu eleştiriyi tamamlaması açısından “insani bütün olgular toplumsal bir yan ortaya koyar, ama bundan bu insani olguların esas olarak toplumsal olduğu sonucu çıkmaz.”¹⁹ açıklaması yararlı olacaktır. Bununla birlikte Aron, Durkheim’ın *animal social*’ine karşı bir argüman geliştirebilmiş değildir. Çünkü toplumun birey üzerindeki baskısı reddedilemez bir gerçektir. Durkheim’ın çabası epistemolojinin geleneksel olarak özneyi birey olarak almasına karşı özneyi toplum olarak tespit etmektir. Bu durum da bireyin bütün yapıp etmelerini topluma bağımlı hale getirmektedir. Burada monistlerin yaklaşımından hareketle bireysel ve toplumsal olanı aynı varlığın iki farklı yanı olarak almak mümkün müdür diye sorulabilir.

¹⁷ Durkheim, a.g.e, 1912, (Ozankaya, 2010), s. 493.

¹⁸ Aron, a.g.e, 2010, s. 281.(sociologie et philosophie).

¹⁹ Aron, a.g.e, 2010, s. 281.

Aron son olarak Durkheim'in bazı çalışmalarında dile getirdiği ve neredeyse son büyük çalışması olan *Dinsel Yaşam*'ı ispatına adanmış Durkheim ile özdeşleşen iddiasını Sosyoloji ve Felsefe adlı kitabından hareketle ele almaktadır. Durkheim'a göre tanrı ve toplum aynı rolü oynamakta ve tanrı toplumun biçim değiştirmesi ve simgesel olarak düşünülmesidir. Aron'a göre Durkheim'in "toplum sözcüğünün tanımlandığını ve toplum ile tanrısallığın sınırlanabilir, gözlemlenebilir iki şey gibi kıyaslanabileceğini, karşı karşıya getirilebileceğini varsayması"²⁰ bir yanıltmacadır. Ona göre bir toplum yoktur. İnsan grupları vardır. Her ne kadar *Dinsel Yaşam*'da Durkheim, aralarında bir çeşit akrabalık bağı bulunan ve kendilerine ait totemleri bulunan klan olarak açıklamaya çalışmış ise de Aron'a göre Tanrı ile eşdeğer olan toplumun aile, toplumsal sınıf, ulus ve insanlık gruplarından hangisi olduğu Durkheim tarafından belirtilmemiştir. *Dinsel Yaşam*'a göre eksik kalsa da buradan hareketle Aron, toplumdan ne anlaşıldığı belirtilmediği takdirde "Durkheim'in anlayışı, niyetlerinin tersine çağımızın sahte dinlerine, ulusal bir topluluğa kendi üyelerinin tapınmasına kadar gidebilir"²¹ şeklinde eleştirmektedir.

2.2. Din:

Din konusu Durkheim'in sosyolojisi için muhtemelen toplum ve bilgi kavramlarını birbirine bağlayan bir unsur olduğundan merkezi bir öneme sahiptir. Durkheim, tedricen etkisini kaybederek tamamen ortadan kalkacağına inanan muasırlarının aksine dinin toplumun vazgeçilmez bir parçası olduğunda ısrarcıdır. Durkheim'a göre dine sahip olmayan hiçbir topluma rastlanmamıştır. Özetle söylenecek olursa Durkheim'a göre din, toplumun kendisini sürdürme isteğinin bir tezahürüdür. Durkheim dini uzunca bir süre²²

²⁰ Aron, a.g.e, 2010, s. 221-86.

²¹ Aron, a.g.e, 2010, s. 283

²² Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri ile birlikte Durkheim'in görüşlerinde bir kırılma yaşandığı bazılarına göre idealizme doğru bir kayma olduğu görüşü genel kabul görmektedir. Durkheim, Simone Deplogie'nin, fikirlerinin Alman kaynaklı olduğu iddiasına karşılık 1907 yılında yazmış olduğu mektuptan anlaşıldığına göre 1895 yılında, din olgusunun sosyolojik çalışmalarında merkezi bir rol alması gerektiğini keşfettiğini belirtmiştir. Hatta bu tarihten önceki çalışmalarının bu yaklaşımı çerçevesinde yeni baştan ele alınması gerektiğini ifade etmektedir. İddiaya cevap olarak da Wilhelm Wundt'un fikirlerinin değil de William Rebertson Smith ve İngiliz din tarihçilerinin çalışmalarının etkili olduğunu ifade etmektedir. Oysa dinsel yaşamın ilk biçimlerini 1912 yılında yayınlamıştır. Aradan on yedi yıl geçmiştir. Bir kırılma denecekse bu Dinsel Yaşamdan çok daha önce gerçekleşmiş ve çalışmalarının çoğu bu kırılmadan sonraki dönemde gerçekleşmiştir. Fakat dinsel yaşam Durkheim'in en detaylı bir şekilde tasarladığı çalışmadır ve bundan olsa gerek önceki çalışmalarına nazaran daha fazla disiplini ilgilendiren bir metin olmuştur. Bu anlamda

inceleme konusu yapmış olmasına rağmen bunun zirvesi 1912 yılında yayınlamış olduğu *Dinsel Yaşam'ın İlk Biçimleri*'dir.

Durkheim kendi kapsamlı din anlayışını tebellür ettirebilmek için öncelikle var olan ve bir dereceye kadar geçerliliklerini kabul ettiren animizm ve natüralizmi ilk örnek olarak temel alan din anlayışlarının ve açıklamalarının yetersizliğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Dinin insani ve toplumsal en temel tanımını yapabilmek için de benzer bir yol takip etmektedir. Temel tanıma ulaşabilmek için tanımına dahil edeceği ve tanımın dışında tutacağı kavramları açıklamaya çalışmaktadır. İlk olarak bir şeyin dinsel olduğunu anlatmak için başvurulan kavramlardan doğüstü kavramını ele almaktadır. Bununla kavrama yeteneğimizin sınırlarını aşan her şey anlatılmak istenmektedir. Spencer, Max Müller ve Leibnitz'in konu hakkındaki görüşlerini dikkate alan Durkheim'in özet ifadesi ile “ doğüstü; gizler, bilinmeyenler, anlaşılamayanlar dünyasıdır. Bu yüzden din, bilimin ve daha genel olarak duru düşüncenin açıklayamadığı her şey üzerine yapılan bir tür tasarlama olmaktadır.”²³ Bir anlamda günlük rutinin dışında kalan olayları açıklamaktadır. Durkheim' a göre doğüstünün var olabilmesi için öncelikle doğal düşüncesinin bilinmesi gerekmektedir. Ve bu düşünce de çok eski bir düşünce değil, bilimsel bilginin dayandığı ön gerçektir.²⁴ Bu yolla gizem düşüncesinin ilkel bir kökene dayanmadığını göstermiş olmaktadır. Durkheim'in özeti ile ifade edecek olursak: “ bu düşünce insanın içinde kendiliğinden doğmuş değildir; bunu da karşıtı olan düşünceyi de, insan kendi elleriyle üretmiştir. Bundan dolayıdır ki ileri dinlerin ancak pek azında bir parça yer tutabilmektedir. Öyleyse, tanımın içinden tanımlanması gerekli olguların büyük bölümünü dışlamadıkça gizem, dinsel olayların tanıtıcı özelliği olarak gösterilemez.”²⁵

Dini tanımlarken başvurulan ve Durkheim'in incelediği ikinci kavram tanrısallıktır. Durkheim' a göre tanrısallık eğer dini tanımlamak için başvurulan bir kavram olursa Budizm gibi bazı dinler bu tanımın dışında kalacaktır. Bu konudaki iddiasını *The*

Durkheim'in metinlerinin karakteristik bir özelliği olarak kabul edilebilecek şekilde Dinsel Yaşamın İlkel Biçimleri, bilgi sosyolojisi için olduğu kadar belki de ondan daha fazla bir din sosyolojisi ve antropoloji çalışması olarak değerlendirilmiş ve felsefi bir probleme ampirik bir temel arayışı ile bir felsefe metni olarak da değerlendirilebilir. (Donald A. Nielsen, *Three Faces of God: Society, Religion, and the Categories of Totality in the Philosophy of Emile Durkheim*, State University of New York Press, Albany, 199, ss.11-2.)

²³ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 51.

²⁴ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 53.

²⁵ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 56.

Religions of India'nın yazarı Barth'ın "Budizmin insanın bağımlısı olduğu bir tanrıya hiç yer vermediğini; öğretisinin kesinlikle tanrıtanımaz olduğunu"²⁶beyan eden ifadesine ve aksini iddia eden birkaç çalışma olsa da buna benzer Budizm üzerine yapılmış çeşitli çalışmalara dayandırmaktadır. Bu konuda Budizm de tek başına değildir. Sonuç olarak Durkheim' a göre din, yalnızca tanrısallık düşüncesine dayanarak da tanımlanamaz.

Durkheim, dinin ne olmadığını söylediği bu andan itibaren kendi din tanımını ortaya koymaya başlamaktadır. Dinin bölünmez bir bütünlük oluşturmadığını aksine bazı parçalardan oluştuğunu söyleyen Durkheim' a göre din, efsane ve dogmalarla birlikte ayin ve törenlerden kurulu az ya da çok karmaşık bir sistemdir.²⁷ Dinsel olguları, düşünce ve eylem ayırımını sürdüren inançlar ve dinsel törenler olarak iki temel bölüme ayırır. İnançlar bir takım düşünüş durumları ve tasarımlardan oluşurken dinsel törenler ise belli eylem biçimleridir.²⁸ Ayrıca Durkheim' a göre "dinsel tören ancak inanç tanımlandıktan sonra tanımlanabilir."²⁹

Durkheim, reddettiği tanımlayıcı kavramlara, düşünce tarihinde o güne kadar ifade edilmemiş bir düalite ikame ederek karşılık vermektedir. "dinsel olgunun tanıtıcı özelliği, bilinen ve bilinebilir olan evrenin her şeyi kapsayan ama birbirini dışlayan iki türe bölünmüş olduğunu varsaymasıdır."³⁰ İnsanların tasarladığı gerçek ya da düşünsel şeylerin birbirine karşıt iki sınıfa ayrıldığını³¹ varsayan bu düalite kutsal ve kutsal olmayandır (sacred and profane).³² Kutsal şeyler, yasaklarla korunarak tecrit edilen şeylerdir; kutsal olmayanlar ise bu yasakların muhatabı olan ve kutsal olanlardan ayrılan ve uzakta tutulması gereken şeylerdir.³³ "(...)inançlar, masallar, inaklar (dogma), söylenceler; kutsal şeylerin niteliğini, onlarda bulunduğu inanılan erdemleri ve erkleri, tarihçelerini birbirileri ile ve kutsal olmayan şeylerle ilişkilerini anlatan tasarımlar ya da tasarım dizgeleridir."³⁴ "Dinsel törenler de insanın kutsal şeyler karşısında nasıl davranması gerektiğini belirleyen davranış kurallarıdır."³⁵ "Kutsal şey, kutsal olmayan

²⁶ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 58.

²⁷ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 64.

²⁸ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya 2010), s. 64.

²⁹ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 65.

³⁰ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 69.

³¹ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 65.

³² Sacred-profane burada bu düalite için bir teklif olarak Türkçede ulvi ve süfli yahut ilahi ve dünyevi kelimelerinin uygun geldiği düşüncesindeyim

³³ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 69.

³⁴ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 65.

³⁵ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 69

insanın cezalandırılmadan hiç el süremeyeceği ve sürmemesi gereken şeyin ta kendisidir.”³⁶ İnsan akli kutsal ve kutsal olmayanı, her zaman ve her yerde, aralarında ortaklaşa hiçbir şey bulunmayan iki ayrı dünya gibi, ayrı türler olarak algılamıştır. Birinde etkide bulunan güçlere ötekinde birkaç derece fazlasıyla rastlanamaz; onların niteliği başkadır.³⁷ Fakat aynı zamanda aralarındaki bu mesafenin sadece bazı sıkı takip edilen dini ritüellerle kaldırılmasının mümkün olduğunu söylemektedir.³⁸ Durkheim’ a göre “Bu karşıtlık her dinde değişik biçimlerde algılanır. Kimi dinlerde bu iki tür olguyu ayırmak için onları fiziksel evrenin ayrı bölgelerine yerleştirmek yeterli sayılmıştır; başka dinlerde ise bu güçlerden bir bölümü düşünsel ve aşkın bir çevreye atılmış, maddi dünya ise tümüyle ötekilere bırakılmıştır. Ama karşıtlığın biçimleri değişken olmakla birlikte karşıtlık olgusu evrenseldir.”³⁹

Bütün insanlık tarihinde Kilisesi (tapınak değil cemaat anlamındadır) olmayan hiçbir din yoktur diyen Durkheim’ın tanımlayıcı unsurlarından sonuncusu da Kilisedir. “Bir toplumun üyelerinin, kutsal dünyayı ve bu dünya ile kutsal olmayan dünya arasındaki ilişkileri aynı biçimde tasarladıkları ve bu ortaklaşa tasarımı aynı uygulamalarla anlatıma kavuşturdukları için aralarında birlik oluşturmasına Kilise denir.”⁴⁰ Durkheim’ın ifadesi ile “ Tam anlamıyla dinsel inançlar her zaman belli bir topluluğu kapsar; bu topluluk o inançları benimsediğini bildirir ve onlarla birlikte giden törenleri uygular”⁴¹ Bu durumda Durkheim’ın literatüründen hareketle söyleyecek olursak bu topluluk sadece dinden kaynaklanan ortak inançları paylaşmaz aynı zamanda belirlenmiş yer ve zamanlardaki yine belirlenmiş törenleri uygularken ortaya çıkan ortak duyguyu da paylaşır. Ve bu şekilde toplum dinin yanında sosyal varlığının devamlılığını da sağlamış olmaktadır.

Nihayetinde Durkheim’ın ulaştığı din tanımı şöyledir: “ Bir din, kutsal, yani ayrı ve yasak sayılan şeylere ilişkin olan ve kendisine katılan herkesi Kilise (tapınak) denilen bir manevi topluluk durumunda birleştiren tutarlı inanç ve eylemler dizgesidir.”⁴² Durkheim asgari müştereklerden hareketle temel bir din tanımına ulaşmak istemiştir. Bundaki

³⁶ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 69

³⁷ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 67

³⁸ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 69

³⁹ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 67

⁴⁰ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 73

⁴¹ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 72

⁴² Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 76

öncelikli sebep bir anlamda kendi metodolojisindeki temel kurallara sadık kalarak hâlihazırda bir toplum içinde yaşıyor olmaktan kaynaklanan ve bakışımızı bulandıran ön yargılardan (idollerden) bakışımızı arındırmaktır. Ayrıca, “Tarih ve budunbilimin bize tanıttığı en kaba dinler bile, ilkel insanın düşünüş biçimi üzerinde kimi kez benimsenen görüşle kolayca bağdaşmayacak ölçüde karmaşıktırlar.”⁴³ İfadenin devamından açıkça görüleceği üzere Durkheim, ilerlemeci bakış açısını temel almaktadır. “bu dinlerde yalnız çok yüklü bir inançlar ve törenler dizgesi değil, öylesine çok ve değişik ilkeler topluluğu, öylesine büyük bir temel kavramlar zenginliği vardır ki buna bakarak oldukça uzun bir evrimin geçkin bir ürünü olduklarından kuşku duyulamaz.”⁴⁴ Birinciden bağımsız olmayan ikinci sebep ise çalışma konusunun kendisi ile ilgili olması sebebiyle eskilerin ifadesi ile *efradını cami ağyarını mani* bir tanıma ulaşmak yani tanımın; bizatihi açık, kapsayıcı ve tanımlayıcı olmasıdır. Burada amaçlanan din olarak adlandırılabilir olguların tamamını içeren ve din ile karıştırılabilecek büyü gibi olguların da dışarıda bırakılmasını temin edebilen bir tanıma ulaşabilmektir. Çünkü Durkheim’a göre ”bütün dinler birbirleriyle karşılaştırılabildiğine göre, hepsi de aynı türün değişik örnekleri olduğuna göre, hepsinde ortaklaşa olan birtakım temel önemde öğelerin bulunması zorunludur.”⁴⁵Yine Durkheim’ın ifadesi ile söylenecek olursa “dinsel yaşamın gerçekten ilk biçimini bulmak için çözümlenmeyi ve gözlemlenmesi olanaklı dinlerin ortak ve temel öğelerine dek götürmek ve bunlar arasında ötekilere kaynaklık etmiş bir ögenin bulunup bulunmadığını araştırmak gerektiği sonucuna ulaşılmıştır.”⁴⁶

Durkheim’ a göre din dâhil hiçbir toplumsal olgunun kronolojik olarak bir ilk başlangıç noktasının ve bu başlangıç noktasındaki en basit halinin tespit edilmesi mümkün değildir. Durkheim da bu anlamıyla bir ilk din tasavvuruna ulaşmaya çalışmamaktadır Bununla birlikte Descartes’ın bir ilkesi olan “bilimsel gerçekler zincirinde ilk halkanın başat yeri olduğu”⁴⁷ görüşünden hareketle yapılacak araştırma için bu ilk halkanın tespitinin önemli olduğunu düşünmektedir. Biyolojiden verdiği tek hücreli canlıların varlığı bulduktan sonra biyolojik evrimin tamamen farklı bir şekilde algılanması örneği ile bunu açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre “bu temel anlayışın

⁴³ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 81

⁴⁴ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 81

⁴⁵ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 26

⁴⁶ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 81

⁴⁷ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 25

değişik işlemlerle elde edilmesi gerekse bile, onun bilimce yapılacak bütün öbür önermeler dizisi üzerinde büyük bir etkide bulunması kaçınılmazdır.”⁴⁸ Toplumsal olguları şeyler olarak incelenmesini öneren Durkheim, “Bulmamız gereken şey, yalnız tarihsel ve budunbilimsel gözlemin bizi ulaştırabileceği somut bir gerçekliktir”⁴⁹ Bu da Durkheim’in kendi metodolojisi bağlamında; ortak ve temel unsurlar temelinde ele alınacak bir gerçekliktir.

Durkheim, incelemiş olduğu araştırmacılardan hareketle bütün dinlerin temelinde adeta iki farklı din bulunduğu sonucuna ulaşmıştır. Biri temel olarak yeryüzü ve gökyüzündeki doğal olgulara dayanan natüralizm (doğacılık) diğeri ise insan gibi bilinçli olan ama kendilerinde bulunduğu varsayılan güçler ve insan tarafından doğrudan görülemeyen ruh ve peri gibi tinsel varlıklara dayanan animizmdir (canlılık).⁵⁰ Kendi içinde sistemli bir bütün olan bu din görünümlü iki olgu’yu dinin temeli kabul eden araştırmacılar kendi birikim ve belki de eğilimleri doğrultusunda dinin hangisi ile başladığı konusunda iki karşıt yaklaşım geliştirmişlerdir. Birincisi animizmin önce ortaya çıkıp natüralizmin ona bağlı olarak oluştuğunu savunurken diğeri de tersine natüralizmin önce oluşup animizmin ondan doğup gelişerek din olgusunun temeli olduğunu kabul etmişlerdir.

Durkheim kendisinin ortaya koyacağı yaklaşımdan önce animizm ve natüralizm yaklaşımlarını değerlendirmekte ve bu yaklaşımları neden dinin temeli olarak almadığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Buna göre animizmin dinsel yaşamın ilk biçimi olabilmesi için karşılaması gerektiğini düşündüğü şartlar bu anlamda iyi bir kılavuz olacaktır. Bu şartların birincisi: “ Bu varsayımda ruh düşüncesi dinin en temel kavramı olduğundan, öğelerinden hiçbirini daha önce var olan bir dinden almaksızın bu düşünceyi nasıl oluşturmuş bulunduğunu göstermek gerekir.”⁵¹ Bu şart a priori kavramının kendi tanımından mülhem düşünce-pratik ayrımında düşünceyi temsilen dinin inanç kısmının nasıl oluştuğunu sorgulamak istemektedir. Bu soruya bilimlerden hareketle verdiği “Başlıca bulgusu incelediği konuyu ortadan kaldırmak olan bir bilim olur mu?”⁵² şeklinde bir soruyla karşılık vermekte ve bu soruya olumlu yanıt verme çabasının bu çabanın

⁴⁸ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 25

⁴⁹ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 25

⁵⁰ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), ss. 81-2.

⁵¹ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 83.

⁵² Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 107.

dayandığı araştırma nesnesi olan ruh'u ortadan kaldırdığına işaret etmektedir. İkinci şart: "...ruhların bir tapınmaya nasıl konu olduğunu ve periler ve cinlere nasıl dönüştüğünü göstermek gerekir."⁵³ Birinci şarta bağlı olan bu şart pratiği temsilen dinin ritüel ve tören kısmının nasıl oluştuğunu ortaya koymayı amaçlamaktadır. Buna cevaben şunu söylemek yanlış olmayacaktır: inanç olmadan inanca dayalı olan törenler olmaz. "Son olarak da, hiçbir din yalnızca bu peri ve cinlere tapınmadan kurulu olmadığı için, doğaya tapınmanın bundan nasıl çıktığını açıklamak gerekir."⁵⁴ İlk iki şartın araştırılmasını Durkheim'ın kendi ortaya koyduğu tanıma uygun bir tutum olarak değerlendirilebilir ki Durkheim'ın dikkat çektiği üzere din inanç ve ritüellerden oluşmaktaydı. Üçüncü ve son şart ise din tarihçisi ve antropologların hemfikir olduğu şemayı tamamlamaktadır bununla da Durkheim kendisinden öncekilerin yaklaşımlarını dikkate alarak onların geçersizliğini ortaya koymayı amaçlamıştır.

Bu üç şartı natüralizm konusuna da uygulamak mümkün görünmektedir. Fakat burada natüralizm birinci soruya animizmden farklı bir cevap vermektedir. Durkheim natüralizmin tutumunu tanımlarken Max Müller'den hareketle natüralizmin "*Nihil est in intellectu quod non ante fuerit in sensu*" (us ve kavrayışta hiçbir şey yoktur ki daha önce duyular içinde bulunmuş olmasın) sözünü dine uygulamakta ve önceden duyularda bulunmayan hiçbir şeyin dinsel inançta bulunamayacağını öne sürmektedir."⁵⁵ Bu görüşe göre din, animizmde olduğu gibi belirsiz değil gerçekler üzerine bina edilmiş düşünce ve pratiği karşılayan bir sistemdir. Burada dinin bilimsel bilginin temeline yaklaştığı söylenebilir. Çünkü bu görüşe göre din, doğanın bilinemezliğine açıklamalar getirmeye çalışmaktadır. Fakat doğacılık da dini, yanlış algılanmış tasavvurlar sistemine dönüştürmüştür.⁵⁶ Çünkü Durkheim'a göre "...dinler ne yolda açıklanırsa açıklansınlar olgu ve nesnelere gerçek niteliği konusunda aldanmış oldukları kesindir."⁵⁷ Bu durumda "...eğer din, gerçekten doğa olaylarına birtakım nedenler bulma gereksiniminden doğmuş olsaydı, bu yolda tasarlanan güçler günümüz biliminin aynı olguları açıklamak üzere

⁵³ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 83.

⁵⁴ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 83.

⁵⁵ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 113.

⁵⁶ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 122.

⁵⁷ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 124.

algıladığı güçlerden daha kutsal olamazlardı. Bu ise kutsal varlıklar, dolayısıyla da din olamazdı demektir.”⁵⁸

Durkheim, kendi din tanımından hareketle “en yalınkat nitelikteki toplumsal düzenle bunca sıkı biçimde bağlantılı olan bir din, bilinen dinlerin en ilkeli sayılabilir.”⁵⁹ diyerek totemizmi dinsel yaşamın ilk biçimi olarak önermektedir. Durkheim’a göre “Ne insan ne de doğa, kendiliklerinden kutsal bir niteliğe sahip olmadığına göre onu bir başka kaynaktan alıyor olmaları gereklidir. İnsan ve maddi dünya dışında bir başka gerçekliğin bulunması gereklidir ki bu da bir anlamda natüralizm ve animizmi türevi olarak kabul ettiği toplumdan bağımsız düşünülemeyen totemizmdir.

Durkheim’ın belirttiğine göre totem kelimesi ilk defa 1791 yılında Hintli bir çevirmenin *Voyages and Travels of an Indian Interpreter* adlı eserinde geçmektedir.⁶⁰ 1841 yılında Grey’in bu olgunun aynısının Avusturalya’da olduğunu açıklamasına kadar Amerika’ya has zannediliyordu. Kelimenin kökeni, Algonkin oymağı olan Ojibway’lerde bir oymağa adını veren nesnelere adlandırmak için kullanılmasının benzer durumlara ad olarak genelleştirilmesine dayanır.⁶¹ Ayrıca aynı soy kümesine dayalı iki farklı oymak aynı toteme sahip olamaz. Totemler oymağı temsil eden bir hayvan ya da bitkinin simgesel bir karşılığıdır. Totemizm Avusturalya’da farklı gruplarda farklı kelimeler ile karşılanmaktadır. Grey’in gözlemlediği bölgelerde **Kobong**, Dieriler’de **Murdu**, Narringyeri’lerde **Mgaitye** ve Varamunga’larda ise **Mungai** ya da **Mungaii** olarak karşılanmaktadır.⁶² Kelimenin anlamını genişleterek totemizm dizgesinden ilk bahseden ise Schoolcraft’tır.⁶³ Önceleri sadece halk bilimi içinde bir kavram iken totemizmi genel insanlık tarihi içinde ilk değerlendiren kişi McLennan olmuştur.⁶⁴ McLennan totemizmin “sadece bir din değil ondan çok daha ileri dinsel dizgelerin, birçok inanç ve tapınmalarının bu dinden türemiş olduğunu da göstermeye çalıştı”⁶⁵ ifadesi ile Durkheim nereden etkilendiğini de belirtmiş olmaktadır.

⁵⁸ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 127.

⁵⁹ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 239.

⁶⁰ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), ss. 133-43.

⁶¹ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 151.

⁶² Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 175.

⁶³ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 151.

⁶⁴ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 133.

⁶⁵ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 133.

Durkheim, “tek bir olgu bir yasayı ortaya çıkarabildiği halde belirsiz bir yığın gözlem, karışıklıktan başka şey doğuramaz. Bütün bilimlerde bilgin, ulaştığı olgular arasında seçim yapmayacak olursa onların altında boğulur. Dikkatini en öğretici olanlara teksif edip kalanından geçici olarak vaz geçmelidir”⁶⁶ ifadesi ile metodolojisi hakkında bir açıklama yapmakla birlikte çalışmasını neden Avusturalya ile sınırladığını beyan etmektedir. Bunun bir diğer sebebi olarak da evrimin kaynağına en yakın olarak gördüğü somut gerçekliği karşılayan Avusturalya totemizmi, hakkında en detaylı ve tam belgelerin olduğu totemizm olmasını göstermektedir.

Genel olarak totemizme özel olarak Avusturalya totemizmine has bazı kavramlar Durkheim’in çalışmasında önemli bir yer tutmaktadır. Bu kavramlar Avusturalyalıların kutsal-kutsal olmayan tasarımının yanında üzerinde yaşanan mekânın düzenlenme yolunu da açıklığa kavuşturmaktadır. Bu ilkel oymaklar dini törenlerinde genel olarak **Çuringa** denen gereçler kullanmaktadır.⁶⁷ Kullanım amacı her ne olursa olsun Çuringalar en kutsal nesnelere arasında yer almaktadır. Ayrıca Çuringa kelimesi kutsal anlamına gelmektedir⁶⁸ tabiidir ki bunları kutsal kişiler kullanır. Bu kutsal kişileri toplumun kendisini yeniden üretmesini sağlayan araçlar olarak görebilir miyiz? Çuringalar, **ertnatulunga** (ile mekân tanımlanıyor) denilen yerlerde korunurlar ve Çuringalar’ın kutsallığı korundukları bu yere de bulaşır. Bu yer bir emniyet alanıdır. Bu yere ulaşan yaralı bir hayvan dahi olsa dokunulmaz.⁶⁹ Çuringalar aslında sıradan nesnelere dir. Onları aynı tür şeylerin kutsal olmayanlarından ayıran üzerlerine kazınmış, bağlı olduğu oymağı simgeleyen totemin damgasıdır.⁷⁰ Kutsal olan bu damgadır. Hangi nesnenin üzerine konursa orada bu özelliğini korumaktadır.⁷¹ Aynı zamanda temsil ettikleri hayvan ve bu hayvanı totemi olarak kabul eden oymağın bireyleri de belirli bir kutsallığa sahiptir. “Bir oymağa özgülüenmiş her şey gerçekliklerini bu kökenden alırlar; çünkü her biri totem olan varlığın değişik birer var oluş biçimi olarak algılanırlar.”⁷² Böylece tabiat ve tabiat olayları da oymağın içinde sınıflandırılarak evrenin bütün sınırlarına ulaşan ve bütün bunları oymağın var oluşu ile açıklayan bir kozmos anlayışına ulaşabilirler.

⁶⁶ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 140.

⁶⁷ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 165.

⁶⁸ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 166.

⁶⁹ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 167.

⁷⁰ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 168.

⁷¹ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 171.

⁷² Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 217.

Totemizme özgü bir diğer kavram ise Sioux'larda *vakan*, Iroquois'larda *orenda* ve Melanezyada *mana* olarak adlandırılır. Mana adı ile genelleştirilen bu kavramın karşılığı totemin özünü oluşturan bir güçtür. Durkheim'ın yararlandığı bazı gözlemcilerin anlattığına göre yerliler bu gücü hiç göremediklerinden onu kişileştirememişlerdir. “ Bunların kişileştirilmemişliği, belirtileri doğa bilimlerinde incelenen fiziksel güçlerin kişilik taşımasına tümünden benzetilebilir.”⁷³ Bu kavramın çok büyük olan önemi, yalnız dinsel düşüncelerinin gelişiminde oynadığı rolden dolayı değildir; bilimsel düşüncenin tarihini ilgilendiren laik bir yanı da vardır. Çünkü bu, ‘güç’ kavramının ilk biçimidir.⁷⁴ Gerçekten de Sioux'ların tasarladığı biçimiyle dünyada vakanın (mana) oynadığı rol, bilimin türlü doğa olaylarını açıkladığını söylediği güçlerin rolünün aynısıdır.⁷⁵ “Ongun (totem) bireyi bu güç kaynağı ile ilişkiye getiren araçtır.” Totemin bu güce sahip olması mananın somutlaşmış biçimi olmasından dolayıdır. “Bu güç cisimleşmiş maddelere olduğu kadar söylenen kimi sözlere, yapılan kimi el-kol-yüz hareketlerine de bağlanmış olabilir; sesle, hareketlerle taşınabilir ve kendinde var olan etkileri, hiçbir tanrının, hiçbir perinin yardımını olmadan bu sesler ve hareketler aracılığıyla yapabilir.”⁷⁶ Bu açıklama tanrıların her yere koyan antik Yunanın “her şey tanrı ile doludur”⁷⁷ ilkesini çağrıştırmaktadır.

Manayı insanın gücünü aşan, doğanın olağan işleyişinin dışında kalan her şeyin nedeni olarak gören Codrington'un tersine Durkheim, bu gücü olağan ve olağan dışı bütün olayların nedeni olarak görmekten yanadır.⁷⁸ Bu durumda dinin, doğal ve doğaüstü bütün olayları açıklamaya çalışan bir sistem olarak görmektedir. Bilimlerin dinden çıkmış olduğunu söylemesi de bu tutumuyla bağlantılandırılabilir. Bu tutumu ile antik Yunanın bahsi geçen anlayışına yaklaşmaktadır. Çünkü ona göre “İnsanın ilkel anlayışı bu erki bütün olayların çevresinde beliren tüm etkinliklerin etkileyicisi olarak görür.”⁷⁹ Bu anlamıyla mana kavramıyla karşılanan bu güç, eksikliklerine rağmen kadir-i mutlak bir tanrıyı tanımlamaktadır. Oysa Durkheim, “bu gücün bir dinsel törende büyük ölçüde yoğunlaşması durumunda, bu tören kendi başına tanrılar yaratabilecek bir nitelik

⁷³ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 280.

⁷⁴ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 283.

⁷⁵ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 283.

⁷⁶ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 280.

⁷⁷ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 217.

⁷⁸ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 284.

⁷⁹ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 273.

kazanır.”⁸⁰ ifadesi ile tüm etkinliklerin etkileyicisi olmak yerine etkinliklerin bir sonucu olduğunu söyleyerek tanrı ve bu gücü birbirinden ayırmış ve tanrıyı bir idol konumuna indirmiştir. Bu da tanrı kavramı ile kastedilen anlamın dışında daha farklı bir kavram olmaktadır. Bir yönüyle çok tanrılı dinlerdeki tanrıların tek tanrılı dinlerdeki meleklerin karşılığı olduğu iddiasını hatırlatmaktadır. Bu anlamıyla Durkheim’ın tanrı kavramı, tek tanrılı dinlerin melek kavramını karşıladığını söylemek daha uygun görünmektedir. Mana kavramının önemi toplumun görünmeyen gücünü temsil eden bir kavram olması ve kategorilerin toplumsal kaynağına işaret etmesidir.

Durkheim’a göre bütün dinlerin üzerinde kurulu olduğu ve insan toplumlarının varlıklarını sürdürmelerinin temel kaynağı yine toplumun kendisidir. Dinsel törenlerin önemi ne kadar az olursa olsun bütün toplumu harekete geçiren bir etkisi vardır. Tapınma faaliyeti bizim kendisine bağımlı olduğumuz kadar kendisi de bize bağımlı olan toplum dinsel törenler yoluyla düzenli aralıklarla yeniden yaratılmaktadır.”⁸¹ “ Sıradan bir eğlencenin kutsal olmayan bir koroborinin (dinsel olmayan toplumsal eğlence) ciddi bir amacı yoktur; oysa bütün olarak dinsel törenin her zaman ciddi bir amacı vardır.”⁸² Bu amacı şu şekilde ifade etmektedir. “Törene ilişkin ödevlerimizi bir kez yerine getirince, kutsal olmayan yaşam alanına daha büyük bir yüreklilik ve isteklilikle gireriz; çünkü hem üstün bir güç kaynağı ile ilişki kurmuşuzdur, hem de güçlerimiz kısa bir süre için daha az gerilimli, daha rahat ve daha özgür bir biçimde yaşamaktan dolayı yeni bir canlılık kazanmıştır.”⁸³ Bir başka yerde dile getirdiği “Dinsel törenler bir ölçüde insanın isteklerini dünyaya kabul ettirmesine yönelik araçlardır.”⁸⁴ ifadesi ile dini tören ve ritüelleri niyetlenen sonuçları doğrudan elde edemeseler de pragmatik amaçlara matuf faaliyetler olarak tavsif etmektedir.

Dini tören ve ritüellerin konusu ve dinseliliğin kaynağı totem olarak seçilen bitki ya da hayvan değildir. Bu varlıkla insanda haşyet uyandıracak özel varlıklar değil, aksine sıradan denebilecek ve çoğunlukla oymağın yaşadığı bölgede sayıca en çok bulunan varlıklardır. Dini törenlerde kullanılan temel araçlar olan çuringalarda görüldüğü üzere bir nesnenin kutsallığı üzerine totemin (bir anlamda toplumun) simgesinin kazanmış

⁸⁰ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 280.

⁸¹ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 474.

⁸² Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 522.

⁸³ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 521.

⁸⁴ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 128

olmasındandır. Durkheim'a göre dinselliğin kaynağı bu totem simgeleridir. Bu simgelerin kendilerinden dolayı resmedildiği bitki ve hayvan ise sadece bu dinselliğin bir yansımasıdır. Durkheim'ın incelemelerinden ulaştığı sonuca göre totemler iki farklı şeyi karşılamaktadırlar. Biri, totemin özü ya da tanrısı denilen şeyin (bu çoğunlukla mana'dır) duyularla algılanabilir şeklidir. Diğeri ise oymak denen topluluğun simgesi olmasıdır. Durkheim'ın ifadesi ile “bu bir bayraktır; her oymağı ötekilerden ayırt eden işaret, oymak kişiliğinin gözle görülür damgasıdır; oymağın değişik türden bütün öğeleri, insanlar, hayvanlar ve eşya bu damgayı taşırlar.”⁸⁵Devamında totemin hem tanrının hem de toplumun simgesi olduğunu belirtip bunun tanrı ve toplumun bir ve aynı şey olmasından kaynaklanıp kaynaklamadığını soruyor. Cevabı da yine kendisi. “eğer toplumsal küme ve tanrı iki ayrı gerçeklik olsaydı, bir kümenin damgası nasıl olur da o yarı tanrının da damgası, resmi olabilirdi?”⁸⁶ sorusunu sorarak veriyor. Buradan hareketle oymağın tanrısının oymağın kendisi olduğunu ve fakat bu tanrının duyularla algılanabilen bitki ya da hayvan şeklinde kişileştirilip tasarlandığını söylemektedir. Burada eleştiri mahiyetinde birkaç husus dile getirilebilir. Öncelikle iki ayrı kümenin aynı simgeyi kullanamayacağı gibi zorunluluk yoktur. Kaldı ki kendisinin incelemesinde gösterdiği üzere aralarında her hangi özel bir akrabalık ilişkisi olmayan farklı oymakların nadir de olsa aynı toteme sahip olabilecekleri buna örnek gösterilebilir. İkinci olarak doğacılığı eleştirirken ortaya koyduğu argüman: “doğacılığın kurulmasını sağlayan ana neden, benzetme olarak takılan adların gerçekmiş gibi yorumlanmasıdır.”⁸⁷ Yani geçmişte kaplan ya da aslan olarak adlandırılan bir atanın daha sonra gerçekten de kaplan ya da aslan olduğuna inanılmasıdır. Son olarak bir totemin hem toplumun hem de tanrının simgesi olmasından hareketle toplumun kendisinin tanrı olarak tapınmanın ana unsuru olduğunu söylemek eş anlamlı kelimelerin karşıladıkları varlıkların bir ve aynı olduğunu söylemeye benzer. Yüz kelimesinden hareketle örneklendirilecek olursa; yüzmek fiili, sayısal bir değer olan yüz ve surat anlamındaki yüz kelimelerinin karşıladıkları bu kavramların aynı olması nasıl zorunlu değilse tanrı ve toplumun da bir ve aynı olması zorunlu değildir.

Belirtilmesi gereken bir diğer husus da bahsi geçen ilkel kabileler arasında bireysel totemlerin de görülüyor olmasıdır. Durkheim bundan hareketle ilk olgu olarak bireysel

⁸⁵ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 290.

⁸⁶ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 290.

⁸⁷ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 89.

totemlerin olabileceğini ileri sürenlere karşılık “Eğer bireysel ongunculuk ilk olgu olsaydı, toplumların kendisi ne kadar ilkel iseler onun da o ölçüde gelişkin ve belirgin olması gerekirdi; bunun tersine daha gelişkin halklarda da bireysel ongunculuğun alanının daralması gerekirdi”⁸⁸ diyor. Oysa durumun bunun tersi olduğunu, Avusturalya soy kümelerinin Kuzey Amerika’dakilerden daha geri olmasına rağmen ortak totemin asıl yeri olduğunu⁸⁹ göstererek ispata çalışmaktadır. Bu tutumundan hareketle totemler için dile getirilmeye çalışılan bireysel kökenli açıklamaları reddetmek adına bireye ait ritüel ve tapınmaların toplumsal karşılığını ve kaynağını açıklamayı göz ardı ettiğini belirtmek gerek.

2.3. Bilgi:

Bilgi konusunda Durkheim’ın sosyal epistemolojisinin yanı sıra din ve toplum alt başlıklarında bu kavramlar ile iç içe geçmişlik sebebiyle kısmen de olsa ele alınmıştır. Tabiidir ki bunlar onun bilgi konusundaki yaklaşımını yeteri kadar yansıtmamaktadır. Bu bölümde kısmen de olsa daha geniş bir şekilde genel olarak bilgi ama özellikle bilimsel bilgi konusu incelenmeye çalışılacaktır. Çünkü kamuoyu nezdindeki meşruiyeti dikkate alınırca Durkheimın temel aldığı bilgi bilimsel olandır. İlkel kabileleri inceleme nedeni günümüz toplumlarına ışık tutmak olduğu gibi dini inceleme nedeni olmasa bile sonucu günümüz meşru kozmolojisini sunan bilimsel bilgiyi açıklamaktır.

Durkheim’ın bilgi konusundaki tavrını netleştirmek adına Mary Douglas’ın “Kirlenme hiçbir zaman münferit bir hadise değildir. Sistematik bir fikir düzenlemesi olmaksızın kirlenme de söz konusu olamaz.”⁹⁰ ifadesindeki kirlenme kelimesi yerine **bilgi** kelimesini koyarak elde edeceğimiz yeni ifade yol gösterici bir önerme olacaktır. Yani bilgi hiçbir zaman münferit bir hadise değildir. Sistematik bir fikir düzenlemesi olmaksızın bilgi de söz konusu olamaz. Kaldı ki “gerçekten de düşünmek, düşüncelerimizi düzene koymak, dolayısıyla da onları sınıflandırmak demektir.”⁹¹ diyen Durkheim’ın en belirgin şekilde etkilendiği Saint-Simon, “toplumsal örgütsüzlüğün bilgi bütünlüğünün eksik olduğu bir toplumsal düzenin yansması olduğu ve bu durumun bütün

⁸⁸ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 251.

⁸⁹ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 251.

⁹⁰ Mary Douglas, *Purity and Danger (Saflık ve Tehlike: Kirlilik ve Tabu Kavramlarının Bir Çözümlemesi)*, I.B, Emine Ayhan, Metis Yayınları, İstanbul, 2007, s. 65.

⁹¹ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 116.

önemli toplumsal bunalımların nedeni olduğunu” düşünmektedir.⁹²Durkheim’ın çalışmalarını sistematik bir fikir düzenlemesine dönük olarak değerlendirmek yanıltıcı olmayacaktır.

Durkheim’a göre “insan, nesnel ve/ya da olgular arasında bir takım iç bağlar bulunduğu duygusunu edindiği andan başlayarak bilim ve felsefe olanak içine girmektedir.”⁹³Burada din önemli bir rol oynamaktadır. “... dinsel duyguları ortaya çıkaran şey, toplumun etkisiyle bilinçlerde oluşan avuntu ve bağımlılık izlenimleridir. Bu duygular kendi başlarına hiçbir belli şeyin düşüncesine bağlı değildirler, ama duygu oldukları ve özellikle de yoğun duygu oldukları için son derece bulaşıcıdır.”⁹⁴ Bulaşma bir kez elde edilmiş olan kutsallık özelliğinin yayılmasını sağlayan ikincil önemde bir yol değildir, kutsallık özelliğinin edinilme yolunun kendisidir... kutsallığı gerçek kılan şey özel bir heyecandır, bir nesneye bağlanmışsa bu heyecan kendi yolu üzerinde o nesneye rastlamış olmasından dolayıdır⁹⁵ Bu bulaşıcılık özelliği nedeniyle “(...)zihinde yer alan bütün öteki düşünce durumlarına da yayılırlar.”⁹⁶ Bulaşmayı bilginin iletilmesi olarak değerlendirmek mümkün görünmektedir.

İlkel insanın düşünce şekli ileri toplumların düşünce şekline göre çoğu zaman anlamsız bir ilişkilendirme örneği olarak görülmektedir. İlkel insanın; bir insan topluluğu, bir bitki veya hayvanı aynı sınıfta değerlendirirken aynı türün iki farklı üyesini ikincil derecedeki özellikleri nedeniyle karşıt sınıflarda değerlendirmesinin en temel sebebi dini düşünüş şeklidir. Burada güç kavramı temel öneme sahip bir kavramdır. “(...) güç kavramı dinsel bir kökenden gelmektedir. Önce felsefe sonra da bilimler bu kavramı dinden almışlardır.”⁹⁷ Gizemsel kaynağı sebebiyle nesnel bir değeri olamayacağını ve bu nedenle bu güç düşüncesinin zamanla bilimden silineceğini düşünen Comte’un tersine Durkheim, ifade ederken başvurulan simgeler yetersiz olsa da dinsel güçlerin gerçek güçler olduğunu ve bilimde de varlığını devam ettireceğini düşünmektedir.⁹⁸

“(...) dinsel güçler her türlü etkililiğin kaynağı olarak anlaşıldılar, aynı dinsel temele sahip olan varlıkların özlerinin de aynı olduğu birbirinden ancak ikincil

⁹² Tiryakiyan, a.g.e, 2010, s.247.

⁹³ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 328.

⁹⁴ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 440.

⁹⁵ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 441.

⁹⁶ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 440.

⁹⁷ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 284.

⁹⁸ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 284.

önemde özelliklerle ayrıldıkları düşünüldü...” çünkü “ dinsel güçler son derece bulaşıcı olduğundan aynı temelin en farklı şeylere hayat verdiği durmadan görülmüştür...” bu yüzden insanların hayvanların, bitkilerin ve kayaların aynı onguna ait olduğuna inanılmaktadır. Çünkü “insanlar o hayvanın adını taşımaktadırlar; hayvanlar ongunun damgasını anımsatırlar; bitkiler bu hayvanları beslemeye yararlar; kayalar da törenlerin yapıldığı yerde bulunmaktadırlar.”⁹⁹

Kurulan bu ilişki yoluyla oluşturulan sınıflandırma “duyu organlarının birbirinden ayrı algıladığı şeyleri birbirine bağlamaya yaramıştır.”¹⁰⁰ “(...) duyuların gösterdiği biçimlerdeki gerçeğin hiçbir açıklamaya elvermemek gibi ciddi bir sakıncası vardır.” Durkheim’a göre “açıklamak demek, nesne ya da olguları birbirine bağlamak, aralarında bir takım ilişkiler kurarak onları bize kendi doğalarında yer alan bir iç işleyiş yasasına bağlı olarak duygudaşça titreşimler türünden karşılıklı bağlılıkları içinde göstermek demektir.¹⁰¹ Bulaşma yolu ile oluşturulan bu ilişki sanıldığı gibi us dışı olmaktan uzaktır. “Yalnız dışarıyı gören duyu bu ilişkileri ve iç bağları bize keşfettiremezdi; bu kavramı yalnız zihin yaratabilirdi.”¹⁰² Bu ilişkilerin keşfi “geleceğin bilimsel açıklamalarının yolunu açmıştır.”¹⁰³ “Dinlerin düşünceye yapmış olduğu büyük hizmet, nesne ve olgular arasındaki bu yakınlık bağının ne olabileceği konusunda bir ilk tasarımı kurmuş olmalarıdır.”¹⁰⁴

Dinin tümü yortulardan, törenlerden, tek sözcükle tapınmadan oluşmaz. Din yalnızca uygulamaların yer aldığı bir sistem değildir; aynı zamanda dünyayı açıklamayı amaçlayan bir düşünceler sistemidir.¹⁰⁵ “İnançlar bu yaşamı tasarımlar olarak anlatırlar; dinsel törenler ise onu örgütler ve işleyişini düzenlerler.”¹⁰⁶ “İnanç her şeyden önce eyleme yönelik bir atılımdır; bilim ise ne kadar ileriye götürülürse götürülsün, her zaman için eylemden uzakta kalır.”¹⁰⁷ Bu durumu “dinsel yaşama eylemin egemen oluşu, kaynağında toplumun bulunuşundan dolayıdır.”¹⁰⁸ şeklinde açıklamaktadır. Durkheim burada aynı zamanda bilimin dine nazaran kaynağa daha uzak olduğunu da dile getirmiş olmaktadır. Ona göre “bilim parça parçadır, tam değildir; ancak yavaş yavaş ilerleyebilir

⁹⁹ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 441

¹⁰⁰ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 442.

¹⁰¹ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 327.

¹⁰² Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 327.

¹⁰³ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 442.

¹⁰⁴ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 327.

¹⁰⁵ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 583.

¹⁰⁶ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 562.

¹⁰⁷ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 587.

¹⁰⁸ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 571.

ve hiçbir zaman tam olmaz, yaşam ise bekleyemez. Yaşatmaya hareket ettirmeye hizmet eden kuramlar bu nedenle bilimden önce gitmek, onu vakitsiz biçimde tamamlamak zorundadırlar.”¹⁰⁹İfadesi ile de Durkheim, kendi kuramının yaşatmaya ve hareket ettirmeye hizmet ettiğini vurgulamakta ve bu nedenle bir anlamda bilimden önce hareket ettiğini ima etmektedir. Bu arada bilgi sosyolojisi açısından önemli bir noktaya dikkat çekerek inancın bilimi hareket ettirdiğini kabul eder ve bilimin inanç gibi ampirik olmayan bir duruma dayanarak hareket ettiğini de ifade etmiş olmaktadır.

Bu ilkel toplumlarda dini düşünce ürünlerinin konusu olan doğa, insan ve toplum gibi olgular günümüz bilimlerinin inceleme konuları ile birebir denebilecek şekilde aynıdır. Fakat anlatım tarzının söylencelerle karışık olması ve söylencelerin sembolik anlamları göz ardı edilerek gerçek dışı kabul edilmesi sebebiyle bilimle aralarındaki benzerliği göstermek zor olmaktadır. Oysa ki “(...) bir kümenin söylencesi, o kümenin ortaklaşa inançlarının tümü demektir. Söylence ile anıları yaşatılan gelenekler, o toplumun insanı ve dünyayı nasıl tasarladığını anlatır; söylence bir tarih olduğu gibi aynı zamanda bir ahlak ve bir acunbilimdir.”¹¹⁰ Burada Durkheim kontekse bağlı açıklamalardan bahsediyor gibidir. Bilimsel bir ifadeyi anlamak için de belirli bir formasyondan geçmek gerek. Dini bilgiyi anlamak için o bilginin içinde ifade bulduğu kontekse hakim olmak gerek.

“Bu olguların oldukları gibi görünmeleri için, söylencesel imgelemin onların üzerine germiş olduğu örtüyü kaldırmak yeterlidir. Din, bu gerçekleri bilimin kullandığı dilden nitelikçe farklı olmayan anlaşılabilir bir dile çevirmeye çalışır; her ikisinde de yapılmak istenen şey, nesne ve olguları birbirine bağlamak aralarındaki içsel bağlantıları bulup göstermek onları sınıflandırmak ve dizgeleştirmektir.”¹¹¹

Bununla birlikte dinler tam anlamıyla bilimsel olamazlar çünkü “dinlerde bilimlerdeki mantıksal nedenlerin yerine duygulanımın ve duyguların o karanlık sezgileri geçmektedir.”¹¹² Bu durum da dini, bilgi açısından belirsizleştirmektedir. Bilgiye yaklaşımları açısından din ve bilim arasındaki farkın bir derece farkı olduğunu “(...) bilimsel düşünüş dinsel düşünüşün daha yetkin bir biçiminden başka bir şey değildir.”¹¹³

¹⁰⁹ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 587.

¹¹⁰ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 513.

¹¹¹ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 585.

¹¹² Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 587.

¹¹³ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 585.

ve “Çağdaş bilimin açıklamalarında nesneliliğin daha yüksek ölçüde sağlanmakta olması, bu açıklamaların daha yöntemli olmasından, daha sıkı denetlenen gözlemler üzerine dayanmasından dolayıdır; ama ilkel insanın düşünüşünü doyuran açıklamalardan nitelikçe farklı değildirler”¹¹⁴ ifadeleri ile dile getirmektedir. Dindeki belirsizlik ve bilimdeki bu yetkinlik sebebiyle olsa gerek “Dinden doğmuş olan bilim, bilme ve düşünme işlevlerinin tümünde dinin yerini almak eğilimindedir.”¹¹⁵

Din bilim karşısında bazı noktalarda geriliyor olabilir fakat Durkheim, tamamen ortadan kalkacak olsa bile “(...) dinsel davranışları asıl haklı gösteren şeyler, onların göttüğü görünürdeki amaçlarda değil bilinçler üzerine yaptıkları gözle görülmeyen etkide, düşünce düzeyimizi etkilemiş biçiminde yer almaktadırlar.”¹¹⁶ ifadesi ile dinin varlığını devam ettirecek bir yanına dikkat çekmektedir. Durkheim’ın da belirttiği gibi teoloji konusunda olduğu gibi kozmoloji konusunda da bazı tasarımlara sahip olmayan hiçbir din yoktur. Ona göre “Felsefe ve bilimlerin dinden doğmuş olması dinin başlangıçta bilim ve felsefenin yerini tutmuş olmasından dolayıdır.”¹¹⁷ Dinin felsefe ve bilimlerdeki baki kalacak olan etkisini

“...gereğince göz önünde bulundurulmayan nokta, dinin önceden biçimlenmiş olan insan düşüncesini bir takım öğelerle zenginleştirmekle yetinmeyerek doğrudan doğruya kendisinin insan düşüncesini biçimlendirmeye katkıda bulunmuş olmasıdır. İnsanlar yalnız bilgilerinin özünün önemli bir kısmını dine borçlu olmakla kalmazlar; bu bilgilerin düzenleniş ve işleniş biçimini de ondan almışlardır.”¹¹⁸

sözleri ile dile getirmektedir.

Durkheim bilimsel tasarımı olduğu kadar dinsel tasarımı da ilgilendiren bir uyarıda bulunmayı da ihmal etmiyor.

“Kuşkusuz bizim dış dünya tasarımı da bir anlamda bir takım yanılsamalar toplamından kuruludur; çünkü nesnelere varsaydığımız kokular, tatlar, renkler onlarda ya yokturlar ya da bizim düşündüğümüz biçimde yokturlar. Bununla birlikte koku alma, tat alma, görme duyularımız, zihnimizde tasarlanan şeylerin bir takım nesnel durumlarına karşılık düşmekten geri kalmazlar; bu duyular, kendi tarzlarına göre ya maddi parçacıkların ya da bizim kokulu, tatlı ya da renkli olarak algıladığımız nesnelere kaynağındaki eterin hareketlerinin özelliklerini anlatırlar. Ama ortak tasarımlar, ilgili oldukları şeylere, çoğu kez onlarda hiçbir biçim ve derecede bulunmayan özellikler katarlar. En bayağı bir nesneyi kutsal

¹¹⁴ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 328.

¹¹⁵ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 585.

¹¹⁶ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 493.

¹¹⁷ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 31.

¹¹⁸ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 31

ve çok güçlü bir varlık kılabilirler.”¹¹⁹ “(...) herhangi bir şeyin kazandığı kutsal özellik onun içrek özelliklerinden ileri gelmemiştir; oraya eklenmiştir. Dinsel dünya, deneyerek bildiğimiz doğanın bir yönü değildir; ona eklenmiş bir dünyadır.”¹²⁰

Durkheim’in topluma dair olan düşüncesini bilgiye dair olanından ayırmak pek mümkün görünmemektedir. Kendi ifadesi ile “...bir toplum yalnızca onu kuran bireyler yığınınından, onların üzerinde yaşadıkları topraktan, kullandıkları şeylerden, yaptıkları hareketlerden oluşmaz; her şeyden önce kendi kendisi hakkındaki düşüncesinden oluşur.”¹²¹ Durkheim’in tasarımında toplumun oluşma anı ile bilginin oluşma anı neredeyse eş zamanlı görünmektedir. Sadece aralarında mantıksal bir öncelik söz konusudur. O da bilginin önceliğini gerektirir. “Oymağın damgası olarak ongun kavramı bulunursa artık arkası gelmektedir”¹²²

“(...) bir damga, yalnız bir toplumun kendisine ilişkin duygusunu daha açık kılmanın yararlı bir yolu olmakla kalmaz, kendisi de bu duyguyu oluşturan bir öğedir. Gerçekten de bireysel bilinçler kendi başlarına kalırlarsa birbirlerine karşı kapalıdır; birbirleriyle iletişim kurmaları ancak iç durumlarının anlatıma kavuştuğu işaretler aracılığıyla olanaklıdır. Bireysel bilinçler arasında kurulan ilişkinin bir topluluk oluşumuna varması, yani özel duyguların ortaklaşa bir duyguya dönüşmesi için onları belirten bütün işaretlerin de tek ve biricik bir işarete dönüşmesi gerekir.”¹²³

Yani bireysel düşünce duygu yolu ile ortak bir toteme yönelmesi ortak duygu, ortak bilinç ve nihayetinde ortak bilgiyi meydana getirir ve bu da topluluğun mantıksal ön şartı olmaktadır. Burada belirtilmesi gereken husus dini tören ve ritüellerin konusu totem olarak seçilen bitki ya da hayvan değildir. Kaldı ki bu varlıklar insanda haşyet uyandıracak özel varlıklar değil aksine sıradan denebilecek ve Strehlow’un belirttiğine göre her küme toplanmaya alışmış olduğu yerin çevresinde en bol bulunan hayvan ya da bitkiyi kendisine tanıtıcı işaret olarak almıştır.¹²⁴ Ritüelin asıl olmasa bile törenler sürecinde ortaya çıkan konusu daha çok bu varlıkları temsil eden resim ya da şekillerdir. Dini törenlerde kullanılan temel araçlar olan **çuringalarda** görüldüğü üzere bir nesnenin kutsallığı üzerine totemin simgesinin kazınmış olmasıdır. Durkheim’a göre dinseliliğin

¹¹⁹ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 316.

¹²⁰ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 317.

¹²¹ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 576.

¹²² Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 318.

¹²³ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 319.

¹²⁴ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 324.

kaynağı bu totemlerdir. Bu simgelerin temsil ettiği bitki ve hayvan ise sadece bu dinseliliğin yansımasıdır.

Toplumun kendisi hakkındaki bilgisinin bir başka yönü de ortak bilgi kadar ortak tutumu da gösteren kamuoyudur. Durkheim'a göre bilimin toplumdaki konumunu ortaya koyabilmek için onun kamuoyu tanımına ve bunun bilimle olan münasebetine başvuracağız. "(...) en başta toplumsal nitelikli bir şey olan kamuoyu bir yetke (otorite) kaynağıdır ve her yetkenin kamuoyundan kaynaklandığı bile düşünülebilir."¹²⁵ Bir şey kamuoyunca benimsenen bir durum aldığıında, her bireyin zihninde o konuda oluşan tasarım, onun kökenlerinden, onun ortaya çıktığı koşullardan öyle bir etki gücü alır ki onu kabul etmeyenler bile onu hissederler. Kendisini reddeden düşünceleri bastırma eğilimi gösterir, onları uzakta tutar; tersine kendisini gerçekleştirecek davranış ve eylemlerin yapılmasını buyurur; bunu maddi zorlama ya da o tür bir zorlama korkusu yaratma yoluyla değil yalnızca kendisindeki düşünce gücünün yayılması yoluyla yapar."¹²⁶

"(...) toplumsal yaşamda her şey, hatta bilimin kendisi de kamuoyu üzerine dayalıdır. Kuşkusuz kamuoyu bir inceleme konusu gibi alınarak bilimi yapılabilir; toplumbilim de asıl olarak bundan oluşur (...) bilim kamuoyuna egemen görüldüğü anda bile ona bağımlı olmaktan devam eder; çünkü kamuoyunu etkileyebilmek için gerekli olan gücü yine kamuoyundan alır."¹²⁷ "...denilebilir ki bilim çoğu kez kamuoyunun yaptığı yanlışlarla savaşır ve onları düzeltir. Ama bu görevinde başarılı olması ancak yeterli bir yetkeye sahip olmasına bağlıdır ve bu yetkeyi de ancak kamuoyunun kendisinden alabilir. Bir halk, bilime inanmıyorsa her türlü bilimsel kanıtlamalar düşüncüler üzerinde etkisiz kalır. Bu gün bile bilim kamuoyundaki güçlü bir akıma karşı koymak durumunda kalsa etkisini ve saygınlığını yitirmek tehlikesine düşer."¹²⁸

Bilimsel bilgi toplumun ihtiyaçlarını karşılayan bir bilgi olduğunu topluma ispatladıktan sonra kamuoyu nezdinde geçerli bilgi olma payesini kazanmıştır. Bu yolla toplumun kendi üzerine gerçekleştireceği operasyonlarda meşru bir araç haline gelmiştir. Bilim adamı olmak istemek bu yönüyle topluma hizmet etmek istemek anlamına gelmektedir. Bu paradoksal oyunda Durkheim da rolünü sosyolojiyi araç haline getirerek oynamaktadır.

Durkheim'a müracaatla özetle denilebilir ki bilim dahil "büyük toplumsal kurumların hemen tümü dinden doğmuşlardır. Ama ortak yaşamın başlıca biçimlerinin

¹²⁵ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 293.

¹²⁶ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 293.

¹²⁷ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 596.

¹²⁸ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), ss. 550-600

başlangıçta dinsel yaşamın değişik biçimlerinden ibaret olması için, dinsel yaşamın tümüyle toplu yaşamın en yüksek biçimi; küçülmüş, özetlenmiş bir anlatımı olması gerekir. Toplumdaki her önemli şeyi dinin doğurmuş olması, toplum düşüncesinin dinin ruhunu oluşturmasından dolayıdır.”¹²⁹

Bu bölümü sonuçlandırmak adına dinsel yaşamın giriş bölümünde din toplum ve bilgiye dair özetle şöyle demektedir:

“şu okunan kitabın ulaşacağı genel sonuç, dinin son derece toplumsal bir şey olduğudur. Dinsel tasarımlar, ortaklaşa gerçekleri anlatıma kavuşturan ortak tasarımlardır; tapınma törenleri ancak toplanmış durumdaki grupların içinde ortaya çıkabilen ve bu gruplarda belli kimi zihinsel durumlar uyandırmaya, sürdürmeye ya da yinelemeye yarayan hareket biçimleridir. Eğer kavrama kesimleri dinsel kökenli iseler, bütün dinsel olgular için ortaklaşa olan bir niteliği paylaşmaları gerekir: onların da toplumsal şeyler, ortak düşüncenin ürünleri olmaları gerekir. Bu konulardaki bilgilerimizin bu günkü aşamasında her türlü katı ve başka olasılıkları dışlayıcı önermelerden kaçınmak gerekmektedir, en azından onların içinde toplumsal öğelerin pek bol olduğunu varsaymak yerinde olur.”¹³⁰

¹²⁹ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 573.

¹³⁰ Durkheim, a.g.e, 1912 (Ozankaya, 2010), s. 32.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. KANT VE DURKHEİM'DA KATEGORİLER

Bilgi nasıl mümkündür sorusu sorulduğunda kesin bir cevap vermek mümkün görünmemektedir. Fakat hemen arkasından başka bir soru ortaya çıkmaktadır. Akıl mı yoksa duyular mı bilginin oluşumunda faaldir? Bu soru, cevap olarak akıl diyen rasyonalistler ve duyular diyen ampiristler arasında uzlaşılmalı bir tartışmaya yol açmıştır. Bu çözümsüzlük ortamında Kant da tartışmaya katılmıştır. Duyuları ve akli bilginin iki ana kaynağı olarak gören Kant daha önce düşünülmediğini söylediği a priori-sentetik yargıları kategoriler bağlamında ele alarak bir çözüm bulmaya çalışmıştır. Durkheim, temelde Kant'ın kategorilerin işlevi konusundaki yaklaşımına katılmakta fakat Kant'ı kategorilerin kaynağını göstermemekle eleştirmektedir. Bunun yanında iki düşünür, kategorilerin kaynağı konusunda olduğu gibi anlamı konusunda da ayrılmaktadırlar. Durkheim'ın kategorileri Kant'ın tanımladığı kategorilerden nitelik ve nicelik açısından büyük bir farklılık göstermektedir. Bu yüzden Kategorilerin Durkheim'daki karşılığını ele almadan önce kavramların Kant'daki karşılığını ele almak yararlı olacaktır.

3.1. Kant ve Apriori Kategoriler

Herkes gibi, belki de diğerlerinden daha fazla, çağının adamı olan Kant da çağının problemleriyle ilgilenmiş özellikle dogmatik rasyonalizm ve septik ampirizmin sebep olduğu felsefi meselelere çözüm bulmaya çalışmıştır. Kant rasyonalizmi deneyin katkısını dışladığı ve ampirizmi de aklın (ratio'nun) katkısını göz ardı ettiği için eleştirirken bunların uzlaşması anlamında olmasa da her iki kaynaktan gelen bilgilerin (yetilerin) kullanıldığı yeni bir bilgi anlayışı ortaya koyar. Bunu yapabilmek için Descartes'ı eleştirerek onun tam olarak kavrayamadığını söylediği bilginin mahiyeti üzerine bir araştırmaya girer ve bir sorun olarak metafizikle ilgilenir. Kant'a göre insan zihni kendi doğası tarafından ona verilen bilgisinin bir türünde rahatsız edici sorularla karşılaşır ve onları cevaplayamaz. Çünkü bu sorular insan zihninin kapasitesini aşarlar.”¹

¹ İmmanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 1.B, Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1993, s. 17 (Birinci Yayına önsöz)

“(…) felsefenin ilk ve en önemli görevi yanılığın kaynağını kapayarak metafiziği tüm zararlı etkilerinden sıyırmaktır”² ifadesi ile amacını dile getirir. Saf aklın eleştirisinin girişindeki bir başlıkta “felsefe tüm a priori bilginin olanak, ilkeler ve alanını belirleyecek bir bilim gereksinimindedir.”³ İfadesi ile de felsefeyi bir bilimin güvenilir yoluna sokarak amacını nasıl gerçekleştireceğini göstermeye çalışır. Kant, yapılacak bir şeyler kalmışsa hiçbir şeyi yapılmış saymayın(*nil actum reputans, si quid superesset agendum*) düsturundan hareketle efradını cami ağıyarını mani bir metafizik tanımı yaparak yanılığın kaynağı olarak gördüğü metafiziğin akla bakan sınırlarını belirlemeye ve dolayısıyla bilginin mahiyetini fakat bizdeki yani özne olarak insandaki mahiyetini ortaya koymaya çalışmaktadır.

Kant’a göre bir bilgi ortaya koyabilmek için kavramları duysal yapmakla (yani onlara görüdeki bir nesneyi eklemekle) görüleri anlaşılır yapmak (yani onları kavramların altına sokmak) aynı ölçüde zaruridir. Çünkü “Anlak(zihin) hiçbir şey sezemez ve duyular hiçbir şey düşünemezler. Ancak birleşmelerinden bilgi doğabilir”⁴ ifadesi ile bu her iki yetinin birlikte çalışması sonucu bilginin açığa çıkmakta olduğunu belirtir. Ancak yine de bu yetilerin bilgideki payları birbirine karıştırılmamalıdır. Her iki yetiyi bilgideki payları açısından ayırmak gereklidir. Buradan hareketle Kantın meşhur ‘algısız kavramlar boş, kavramsız algılar ise kördür’ ifadesi bizim için açıklık kazanacaktır.

Kendi zamanındaki bilimsel ilerlemelerden oldukça etkilenen Kant bu ilerlemenin ardında yatan sebepleri belki de yöntem demek daha doğru olacaktır incelemiştir. Kant’a göre akıl kendi ilkeleri doğrultusunda belirlenmiş bir kurguya göre ürettiklerini bilebilir. Önceden belirlenmiş bir kurgu olmadan doğada yapılan gözlemler aklın aradığı bu olsa bile onu zorunlu bir yasaya ulaştıramaz. Doğa hakkında bildiklerimizi tabiidir ki doğadan öğreneceğiz. Fakat bu, bütün anlattıkları doğru kabul edilen bir öğretmeni dinleyen bir öğrenci gibi değil, bir sanığı kendi kurgusu doğrultusunda sorgulayan bir savcının yaptığı gibi olacaktır. Buna göre akıl doğadan öğrenmesi gerekenleri yine doğada arayacak fakat bunu kendi ilkelerine göre yapacaktır. Ancak bu şekilde doğa bilimleri tesadüfen

² Kant, a.g.e, 1993, s. 29 (İkinci Yayına önzöz).

³ Kant, a.g.e, 1993, s. 39 (giriş)

⁴ Kant, a.g.e, 1993, s. 66

ilerlemenin yerine neyi aradığını bilen bir bilimin güvenilir yoluna girebilmiştir. Fizik bilimi dahi birçok ilerlemeye bu şekilde ulaşabilmiştir.⁵

Kant felsefi anlamda da doğa bilimlerindeki benzer bir gelişmenin mümkün olduğuna inanmaktadır. Bunun için Kopernik'in yaptığına benzer bir tutum değişikliğine gitmesi gerekecektir. Kopernik, yıldız ve gezegenlerin hareketlerini açıklarken gözlemciyi sabit tutup gözlenen cisimleri onun etrafında dönüyor kabul ederek iyi bir sonuç alamayınca bu sefer yıldızları sabit tutup gözlemciyi yıldızların etrafında döndürerek sonuçların ne olacağını araştırmıştı. Kant da kendi zamanına kadar bilginin nesnelere uydurulması gerektiği faraziyesiyle hareket edildiğini tespit eder. Fakat bu yolla nesnelere hakkında her hangi bir şeyi a priori bilme ve bilginizi genişletme çabaları verimli olmamıştır. Bu durumda bir kez de nesnelere kendilerini bilginize uydurmaları gerektiği faraziyesiyle hareket edilirse metafiziğin daha iyi sonuçlar verip vermeyeceğini araştırmayı teklif eder. Ona göre bilginizi nesnelere uydurduğumuzda onlar hakkında hiçbir şeyi a priori bilmenin imkânı yoktur. Fakat tersi olursa yani nesnelere kendilerini bilginize uydurursa bu, mümkündür. .”⁶

Kant'ın ulaştığı sonuçları anlayabilmek ve çalışmamızı ilgilendiren yönüyle apriori kategorileri serimleyebilmek için oluşturduğu kavram halitasını göz önünde bulundurmanız gerekmektedir. En kapsamlı kavramı transendental felsefedir. Burada temel anlamda Kant'ın transendental (aşkınsal) felsefe ile ne anlatmak istediğinden bahsetmek bizim için açıklayıcı olacaktır. Çünkü özellikle a priori kategoriler ile ilgili geliştirdiği kavramlar bu başlık altında anlamlı olmaktadır. Nesnelere kendileri ile ilgili olmaktan çok a priori mümkün olduğu derecede nesnelere dair bilgi türü ile ilgilenen tüm bilgiyi transendental olarak adlandırır. Böyle kavramlardan oluşan bir sistem Transendental Felsefe olarak adlandırılabilir.⁷ Kant cüz'i bir bilim ideası olarak saf aklın eleştirisinden bahsetmekte; aklı, a priori bilginin ilkelerini bilme yetisi olarak ve saf aklı da bir şeyi mutlak olarak bilme yetisini kapsayan şekilde tanımlamaktadır. Genel olarak felsefenin özel olarak metafiziğin bir bilimin güvenilir yoluna ulaşmasını hedef edinen Kant saf aklın bir organonunu, bütün saf a priori bilgilerin kazanılabilmesini ve fiilen

⁵ Kant, a.g.e, 1993, s. 24 (İkinci yayıma önsöz)

⁶ Kant, a.g.e, 1993, s. 25 (İkinci Yayına önsöz)

⁷ Kant, a.g.e, 1993, s.47.

ortaya çıkarılmasını sağlayan ilkelerin bir toplamı olarak tanımlamakta ve şöyle devam etmektedir:

“Genel olarak bilginin bir genişlemesinin olanaklı olup olmadığı ve olanaklıysa hangi durumlarda böyle olduğu henüz ortada kaldığı için, arı usun kaynak ve sınırlarının salt bir değerlendirmesini konu alan bilimi arı us dizgesi için bir ön-öğreti olarak görebiliriz. Böyle bir ön-öğretinin arı usun bir öğretisi değil ama yalnızca bir eleştirisi olarak adlandırılması gerekecektir ve yararı kurgu açısından edimsel olarak salt olumsuz olacak, usumuzun genişlemesine değil ama ancak durulaştırılmasına ve onu yanılğılardan özgür tutmaya hizmet edecektir- ki daha şimdiden büyük bir kazanımdır.”⁸

Ayrıca belirtilmesi gerekir ki Kantın cüz’i bir bilimin ideası olarak bahsettiği saf aklın eleştirisi, duyular dünyasının ötesindeki bilmediğimiz şeyleri bize anlatmaz; tersine o, kendi zihnimizin karanlık yanlarını bize aydınlatır.⁹ Kant’ın tasvirini dikkate alarak özetle transendental felsefe, saf aklın tüm ilkelerinden oluşan bir sistemdir diyebiliriz.¹⁰

Transendental felsefinin tanımından dolayı a priori ve onun karşıtı anlamında a posteriori ifadelerinin tanımlanması gerekmektedir. Bunu da yine Kant’ın kendi ifadeleriyle açıklamak daha yerinde olacaktır.

“ deneyim hiç kuşkusuz bize neyin var olduğunu söyler ama zorunlu olarak başka türlü değil de öyle olması gerektiğini değil. Bu yüzden bize hiçbir gerçek evrensellik vermez ve bu tür bilgi üzerinde öylesine direten us onun tarafından doyurulmaktan çok uyarılır. Böyle aynı zamanda iç zorunluluk ırasını da gösteren evrensel bilgiler deneyimden bağımsız olarak kendilerinde açık ve pekin olmalıdırlar; buna göre a priori bilgiler olarak adlandırılırlar ama karşıt olarak yalnızca deneyimden ödünç alınmış olan ise söylenegeldiği gibi yalnızca a posteriori olarak bilinir.”¹¹

A priori bilgiler ampirik (a posteriori ya da deneyimle alakalı) hiçbir şeyle karışmamış oldukları zaman arı olarak adlandırılırlar. Böylece örneğin her değişimin bir nedeni vardır önermesi a priori bir önermedir ama arı değil, çünkü değişim yalnızca deneyimden türetilen bir kavramdır.¹² A priori bilgiler zorunlu, tümel ve bütün sùjeler için geçerli olan bilgiler iken bunun zıddı olan a posteriori bilgiler deneyden kaynaklandıkları için mümkün, değişken ve genel geçer olmayan bilgilerdir.¹³ Ayrıca a

⁸ Kant, a.g.e, 1992, ss.46-7.

⁹ Ernst Cassirer, Kantın Hayatı ve öğretisi, (Çev. Doğan Özlem), 2.B, İnkılap Yayın evi; İstanbul, 1996, s.157

¹⁰ Kant, a.g.e, 1993, s. 47 (giriş).

¹¹ Kant, a.g.e, 1993, s. 37 (A yayımına giriş).

¹² Kant, a.g.e, 1993, s.38. (giriş).

¹³ Özden ve Elmalı, a.g.e, 2012, s. 321.

priori bilginin tanımından yola çıkarak bu tarz bilginin kendisini nasıl bir dayatma eğiliminde olduğunu göstermesi açısından Kant'ın "...a priori kurulmuş olması gereken her bilgi saltık olarak (başka hiçbir şey ile etkileşimi olmadan) zorunlu sayılma istemindedir"¹⁴ ifadesi çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde önem arz edeceğinden belirtilmesinde fayda vardır. (durkheim'ın kategorilerinin kendisini zihne dayatması gibi)

Deneyimin bir şeyin şu ya da bu doğada olup neden başka türlü olamayacağını gösterememesi sebebiyle a priori ve a posteriori bilgiyi güvenilir bir şekilde birbirinden ayırdetmemizi sağlayacak işaretlere ihtiyacımız olacaktır. Kant, deneyimden kaynaklanan bir bilginin birkaç durumdan hareketle bütün durumlarda geçerli olduğu keyfi kabulü göz önünde tutularak zorunluluk ve evrenselliğin a priori bilgiyi a posteriori olandan ayırt etmemizi sağlayan özellikler olduğunu kabul eder.

Kant için bir diğer kritik kavram da yargı kavramıdır. Kant'a göre anlama yetisinin tüm etkinliklerini yargılara geri götürebiliriz öyle ki bu durumda genel olarak anlama yetisi bir yargıda bulunma yetisi olarak tasarlanabilir. Yargı ise bir nesnenin dolaylı bilgisi yani nesnenin tasarımının tasarımıdır. Kategorilerin nesnelere tasarımının tasarımı olan yargılardan hareketle ortaya çıkarılabildiğini ve kategoriler yoluyla yargıda bulunabildiğimizi unutmamak gerek. Kant yargıları a priori ve a posteriori olma durumlarına bağlı olarak analitik ve sentetik şeklinde ayırmaktadır. Kant'a göre analitik yargılar yüklemde hali hazırda var olan bir durumu açıklayan önermelerdir. Bu yönüyle bilgiyi artırıcı değildir. Güller çiçektir önermesinde olduğu gibi. Sentetik yargılar ise yüklemde öznedemeyen bir durumu ortaya koymasındır. Bu yönüyle Kant bu yargıları bilgiyi genişleten yargılar olarak adlandırır. Bazı güller beyazdır önermesinde olduğu gibi. Beyaz olmak gülün kendisinde olmayan bir özelliktir.¹⁵ Bu durumda bütün yargılar dört gruba ayrılabilir:

1. **Analitik a posteriori:** bu grup boş bir sınıf meydana getirir, çünkü bütün analitik yargılar külli ve zorunlu oldukları için hem analitik hem de a posteriori olması mümkün değildir

¹⁴ Kant, a.g.e, 1993, s. 19 (birinci basıma önsöz)

¹⁵ Ahmet Cevizci, , *Felsefe Tarihi: Thales'ten Baudrillard'a*, 4.B, Say Yayınları, İstanbul, 2012, s. 713.

2. **Analitik a priori:** Kant bu gruptaki yargıları deneyimden bağımsız olarak bilindiklerini ve zorunlu olarak doğru olduklarını söyler. Mantıktaki çelişmezlik ilkesi geçerlidir.
3. **Sentetik a posteriori:** Kant bu yargıların bize dış gerçeklikle ilgili bilgi verdiklerini ama zorunlu olmadıklarını ifade eder. Bu kategoriye giren yargılar her zaman ya doğru ya da yanlış olabilen mümkün yargılardır ve bu yargıların doğru ya da yanlış oldukları yalnızca gözlem ya da deneyim temeli üzerinde gösterilebilir.
4. **Sentetik a priori:** Kant bu yargıları hem bilgimizi genişleten hem de zorunlu olduğunu söyler. Matematik ve fizikte olan yargıların bu tür yargılar olduğunu düşünen Kant için asıl ilgi alanı bu gruptaki yargılardır. Kant'a göre "sentetik yargılar a priori olarak şu şekilde mümkündür: genel olarak deney imkanının koşulları aynı zamanda deney objelerinin imkanının koşullarıdır ve bu nedenle bir sentetik yargıda a priori olarak objektif geçerliğe sahiptirler."¹⁶

A posteriori sentetik yargılarda özne ile yüklem arasındaki bağı deneyim yolu ile kurarız fakat a priori sentetik yargılarda deneyimden çıkartılamayan; zorunluluk ve evrensellik özelliklerini gösteren özne ile yüklem arasındaki bu bağ kategoriler tarafından kuruludur.

Kant metafiziğin zayıf ve bir bilimin güvenilir yoluna girmemiş olmasının nedenini, a priori sentetik yargıların nasıl mümkün olduğu sorusunun sorulmamış olmasına ve hatta analitik ve sentetik arasındaki farkın daha önce düşünülmemesine bağlar. Bütün filozoflar arasında bu meseleye en çok yaklaşan olarak gördüğü David Hume'u arı matematiğin a priori sentetik önermelerini göz ardı ederek bu sorunu sadece alışkanlığa indirgeyerek çözmesini eleştirmektedir. Kant'ın yapmaya çalıştığı bütün araştırmasını kendisine has sebeplerle tek bir sorunun, metafizik, bilim olarak nasıl olanaklıdır sorusunun altında toplamaktır.

Metafiziğin doğal bir eğilim olarak fiilen var olduğunu kabul eden Kant'a göre "insan aklın durdurulamayan motivasyonu ile herhangi bir ampirik akıl yürütmenin ya da buna göre ortaya konan ilkelerin cevaplayamayacağı sorulara doğru ilerler. Bu yüzden

¹⁶ Cassirer, a.g.e, s. 182.

insanlarda akıl spekülâtif düşünce seviyesine ulaşır ulaşmaz, herhangi bir metafizik her zaman olmuştur ve olmayı da sürdürecektir.”¹⁷ Her zaman bir şekilde metafiziğe ulaşan saf akıl yetisinin kendisiyle yetinemeyeceğimizi belirten Kant, aklın metafiziğin nesnelere bilip bilmediğimiz hususunda bir kesinliğe ulaşması ve metafiziğin sorularının nesnelere dair herhangi bir yargıda bulunabilme yetisinin olup olmadığına dair bir karara varması mümkün olmalıdır. Ancak o zaman aklımızın sınırlarının güvenle genişletilmesi mi, yoksa belirli ve güvenilir sınırlar içerisinde alınması mı gerektiği açıkça anlaşılabilir der.¹⁸

Kant için duyular ve zihin, bilginin iki ayrı ana kaynağıdır. Bu yüzden duyulara ait olanı, anlama yetisinden özenle ayıran Kant, a priori duyarlığın (sensitivity) kurallarının bilimi olan transendental estetiği genel olarak anlama yetisinin kurallarının bilimi olan transendental mantıktan ayırmaktadır. Kant’daki sıraya göre öncelikle transendental estetik incelenecektir.

3.1.1. Transendental Estetik:

Transendental estetiğin gerçekleştireceği iş a priori duyusallığın ilkelerini ele almak yani duyusallığın formlarını ortaya koymaktır. Bir bilgi nesnelere hangi kipte ve hangi araç yolu ile ilişkili olursa olsun onlarla dolaysızca ilişkisini sağlayan ve tüm düşüncenin araç olarak göz önünde tuttuğu şey **sezgidir**. Nesnelere bizi etkilemiş kipi yoluyla temsilleri (representations) alma yetisine (alıcılık) **duyarlık** (sensitivity) denir. Duyarlık (sensitivity) aracılığıyla nesnelere bize verilirler ve yalnızca bu, bizim için sezgileri mümkün kılar. Anlama yetisi (understanding) vasıtasıyla düşünülür ve kavramlar buradan doğar. Tüm düşünce doğrudan ya da dolaylı belli işaretler aracılığıyla en sonunda sezgilerle bizim durumumuzda, duyarlıkla ilişkili olmalıdır. Çünkü nesne bize başka hiçbir yolla verilmez. Bir nesnenin temsil kapasitesi (capacity for representation) üzerindeki etkisi, o nesne tarafından etkilendiğimiz sürece **duyum** (sensation) dur. Kendini duyum yoluyla nesne ile ilişkilendiren sezgiye **ampirik** (empirical) denir. Ampirik bir nesnenin belirlenmemiş nesnesine **görüngü** (appearance) denir. Görüngüde duyuma karşılık düşeni **onun maddesi** olarak, görüngü çoklusunu belirli ilişkiler içinde

¹⁷ Kant, a.g.e, 1993, s. 45 (giriş).

¹⁸ Kant, a.g.e, 1993, s. 45 (giriş).

düzenlenebilir kılanı ise **görüngünün biçimi** (form) olarak adlandırmaktadır. Duyumların düzenlenebilme ve belli bir biçime koyulabilmelerinin yegâne imkânı olan şeyin kendisi yine duyum olamayacağı için bize tüm görüngünün maddesi (matter of all appearance) yalnızca a posteriori veriliyor olsa da biçimi tüm duyumlar için zihinde hazır yatıyor olmalı ve bundan dolayı tüm duyumdan ayrı değerlendirilebilmelidir.¹⁹

İçlerinde duyuma ait hiçbir şey bulunmayan tasarımları saf (transendental anlamda) olarak adlandıran Kant genel olarak duyusal sezgilerin saf biçiminin zihinde a priori bulunduğunu ve görüngülerin tüm çoklusunun, belli ilişkiler içinde bu biçim altında sezildiğini belirtir ve saf duyarlığın bu biçimini saf sezgi olarak adlandırır. Bir cismin temsilinden zihnin ona ilişkin olarak düşündüklerini –töz, kuvvet, bölünebilirlik vb.- ve benzer olarak onda duyuma ait olanları – içine işlenemezlik, sertlik, renk vb.- yalıtınca yine de ampirik sezgiden geriye saf sezgiye ait uzam ve şekil kalacaktır. Bunlar duyuların ya da duyumun fiili bir nesnesi olmaksızın bile, zihinde yalnızca duyarlığın bir biçimi olarak a priori yer alır. Duyuma ait her şeyi ayırdığımızda geriye duyarlığın a priori sağlayacağı tek şeyin saf sezgi ve görüngülerin yalnızca biçimi yani uzay ve zaman kalacaktır.²⁰

3.1.1.1. Uzay (Uzam ya da Mekân)

Mekân kavramının (temsilinin) onu anlamamızı sağlayan bazı temel özellikleri vardır. Bunlardan birincisi mekan temsili dış görünüşlerin ilişkisinden çıkarılabilecek ampirik bir kavram değil, aksine bu temsil yoluyla dış görünüşler mümkün olabilir ve onların temelinde yer alan zorunlu *a priori* bir temsildir. İkincisi mekân, genel olarak şeylerin ilişkilerinden üretilmiş genel bir kavram değil, saf bir (görü) kavrayıştır. Üçüncü olarak da mekân eş zamanlı tek tek mekân parçalarını kendisinde içeren sonsuz bir büyüklük olarak temsil edilir. Mekân hakkındaki en temel temsil onun *a priori* bir kavrayış (görü) olduğu fakat bir kavram olmadığıdır.

¹⁹ Kant, a.g.e, 1993, s. 51.

²⁰ Kant, a.g.e, 1993, ss. 51-2.

3.1.1.2. Zaman

Zaman kavramının (temsiline) da mekân temsili gibi bazı temel özellikleri vardır. Öncelikle zaman temsili de mekan temsili gibi ampirik bir kavram değil *a priori* bir temsildir. Eğer öyle olmasaydı zamanın eş zamanlılığı ve art zamanlılığı algıda tezahür etmezdi. Bu yönüyle bütün kavrayışların temelinde yer alan zorunlu bir temsildir. *A priori* verili olmasıyla tüm gerçekliği zamanda mümkün hale gelen görüşlerin hepsi kaybolabilir fakat (imkânların evrensel koşulu olarak) zaman ortadan kaldırılamaz. İkinci olarak zamanın yalnız bir boyutu vardır. Değişik mekânların ardışık değil de eş zamanlı olması gibi değişik zamanlar da eş zamanlı değil, ardışıktır. Üçüncüsü zaman, diğer kavramların altında toplandığı üretilmiş genel bir kavram değil, duylara ait kavrayışın (görü) saf formudur. Farklı zamanlar bir ve aynı zamanın parçalarıdır. Son olarak sonsuz zaman ve sonlu zaman temsili ancak kavrayış (görü) temel alınarak belirgin olabilir.

Zaman ve uzay çeşitli sentetik bilgilerin *a priori* türetilebildiği iki bilgi kaynağıdır. Zaman ve uzay birlikte alındıklarında tüm duysal sezginin arı biçimleridir ve böylece *a priori* sentetik önermeleri olanaklı kılarlar. Fakat bu *a priori* bilgi kaynakları yalnızca duyarlılığın koşulları olmakla kendi sınırlarını da belirlemiş olurlar.²¹

(...) mekân ve zaman Demokritos ve sonra da Newton'da mutlak ve gerçek, Descartes'ta sadece nesnelere bir sıfatı, bir belirlenimi; Leibniz'de nesnelere idrak edilmedikleri zaman bile nesnelere kendilerinde bulunan ilineklere olmasına karşın Kant'ta ise mekân ve zaman bütün bunlardan farklı olarak duyarlılığın sadece *a priori* formlarıdır ve objektif hiçbir realiteleri yoktur. Kant'ın bu düşüncesi düşünce tarihinde daha önce ileri sürülmemiş olan orijinal bir görüştür.²²

Transendental kavramlar formel (mantıksal) kavramlara dayanmazlar, tam tersine formel kavramlar transendental kavramlara dayanır ve son temelde geçerliklerini bunlara borçludur. Kant bu durumu tam açıklıkla Prolegomena'da şöyle özetler:

“Aristoteles böyle on tane saf elemanter kavramı kategoriler^{23*} adı altında bir araya toplamıştı. Yüklemeler diye de adlandırılan bu kategorilere o, ne var ki zaten kısmen

²¹ Kant, a.g.e, 1993, s. 59.

²² Özden ve Elmalı, a.g.e, 2012, s. 326.

^{23*} Aristoteles'e göre var olmak öncelikle töz yani çeşitli nitelik ya da yüklemelerin dayanağı olmaktır. Var olmak, kendi varlığını devam ettirmek için başka bir şeye ihtiyacı olmayan (i) töz (örneğin, insan) ilk ve

her birinde bulunan (Prius, simul, motus gibi) beş art yüklem (postpredikament) daha eklemek (oppositum, prius, simul, motus, habere) gereğini duydu. Ne var ki bu rapsodi, kuralına uygun olarak geliştirilmiş bir ide olmaktan çok, gelecekteki araştırmacılara bir uyarı sayılmıştır... insan bilgisinin saf (empirik hiçbir şey içermeyen) öğelerini araştırırken, ancak uzun süre tekrar tekrar düşündükten sonra, duyarlığın saf temel kavramlarını (uzay ve zamanı) anlığın saf kavramlarından güvenilir şekilde ayırt etmeyi ve birbirinden ayırmayı başarabildim. Böylece bu listeden ancak 7, 8 ve 9. Kategoriler muhafaza edildi. Öbürlerinin bana hiçbir yararı olmadı; çünkü anlığı kendisine dayanarak tam olarak ölçmeye ve onun saf kavramlarının çıktığı tüm işlevleri tam olarak saymaya ve kesinlikle belirlemeye imkan verebilecek hiçbir ilke mevcut değildi. Ama böyle bir ilke bulabilmek için , tüm geriye kalanları içeren ve ancak çeşitli kiplikler veya momentlerle farklılaşan, tasarımın çeşitliliğini düşünmenin birliği altında topluca taşıyan bir anlık edimi aradım ve bu anlık ediminin yargıların içinde oluştuğunu buldum. Burada mantıkçıların çalışmaları bazı eksiklikleri olmakla birlikte önümde hazır duruyordu. Böylece kendimi her türlü obje bakımından belirlenmemiş olan anlık işlevlerinin tam bir çizelgesini ortaya koyabilecek durumda buldum. En sonunda yargıda bulunma işlevlerini genellikle objeyle veya hatta yargıları objektif geçerli olma koşuluyla ilgi içine sokunca, anlığın saf kavramları ortaya çıktı; bunlar öyle kavramlardı ki ben ancak bunların ve bunlar içinden de ancak bu kadarının – ne daha çoğu ne de daha

temel kategoridir. Tözü sonraki belirlenimler açısından dayanak olarak alan Aristoteles, metafiziksel açıdan onu özelliklerin taşıyıcısı, mantıksal olarak da yüklemelerin kendisine izafe edilebildiği özne diye tanımlar. Özü ile kaim olan bir şey olarak tözün dışında dokuz kategori daha olup onlar toplam ilinekler olarak anlaşılırlar. Bunlar, şeylerin değişme ve oluş içindeki bütün özelliklerini kavramayı sağlayan temel yapıtaşları olup ancak töze bağlı olarak var olabilirler. Aristoteles geri kalan dokuz kategoriye töz-ilinek kavrayışı içinde şöyle sıralar: (ii) var olanların birliğini ve art arda gelişini ifade eden nicelik (Örneğin iki dirsek uzunluğunda) (iii) bir töz ya da şeyin nasıl olduğunu bildiren nitelik(örneğin beyaz),(iv) varlığı başka şeylere bağlı olanın durumunu ortaya koyan bağıntı(örneğin çift),(v) nerede? Sorusunun cevabı olarak mekan ya da yer (örneğin lisede) (vi) ne zaman? Sorusunun cevabı olan kategori olarak zaman (örneğin, dün),(vii) bir şeyin kendisinin ya da belirli parçalarının içinde bulunduğu mekanın belirli parçalarıyla hizalı ve uyuşma içinde olması anlamında durum (örneğin oturmaktadır) (viii) bir şeyin başka bir şeyle olan belli bir ilintisi olarak sahip olma(örneğin ayakkabılı),(ix) etki eden bir şeyin başka bir şeyi etkilediği zaman etki edene arız olan durum olarak etkinlik (örneğin kesiyor),(x) etkiye maruz kalan şeyin durumunu ifade eden edilginlik (örneğin, kesiliyor).

Kategorilerle ilgili sınıflamada iki temel ölçüt, sırasıyla tikel-tümel ve töz-ilinek karşıtlığını kullanan Aristoteles açısından ilk ve temel kategori tözdür. Özellikle mantıksal bakış açısından var olmak onun gözünde hakkında konuşulabilecek ve tam olarak tanımlanabilecek bir şey olmak anlamına gelir. Kendisi için “var olmanın” hakkında konuşulabilecek, yüklemelerin konusu olabilecek bir şey olmak anlamına geldiği Aristoteles’te demek ki gerçekten var olan, Platon’da olduğu gibi tümeller değil de bireylerdir, şu diye gösterebildiğimiz belirli bir doğaya sahip olan varlıklardır. (felsefe tarihi, 117 ahmet cevzici)

azının- nesnelere hakkında saf anlaktan çıkan tüm bilgimizi oluşturduklarından emin olabildim.²⁴

Kantın burada ayrıca vurguladığı nokta kategorilerin sayıları kadar her sınıftaki kategorilerin sayısının da belirli ve üç olduğudur. Ayrıca burada üçüncü kategori ikinci ve birinci kategorinin sentezinden ortaya çıktığı da bu vurguya ilave edilmelidir. Kant zihnin iki ayrı fonksiyonundan söz ederek bunları transendental analitik (kategoriler teorisi) ve transendental diyalektik olarak belirlemiştir. Transendental analitik, zihnin kavramları birleştirip hükümlere ulaşma niteliği iken transendental diyalektik ise hükümleri tümel kavramlar yani ideler altında toplama niteliğidir²⁵ Transendental analitik temel olarak kategoriler kısmını ilgilendiren teorisini içermesi nedeniyle bizi ilgilendiren kısımdır.

3.1.2. A Priori Kategoriler

3.1.2.1. Nicelik (birlik, çokluk, bütünlük)

Nicelik kavramından bahsedilirken genelde nesnelere bu kavramı oluşturduğu düşünülür. Fakat transendental felsefe bakış açısıyla bu düşünülenler tersine çevrilmelidir. Nesnelere genel bir kavram olarak *nicelik*'e sahip değildir. Nicelik bizim nesnelere ilgili olarak karşılaştırma veya genelleme yoluyla ulaşabileceğimiz bir belirleyici yahut duyu organları yoluyla algılayabileceğimiz bir duyum değildir. Nicelik bütün bunların tersine doğayı bizzat kendimiz için tasarlayabilmemizi sağlayan bir bilgi aracıdır. Nicelik, düşünme ameliyesinin bizzat kendisine ait bir araçtır.²⁶

3.1.2.2. Nitelik (Algının Antizipasyonları) (gerçeklik, olumsuzlama, sınırlandırma)

Kant'a göre nitelik ilkesi şöyle tasarlanır: tüm fenomenlerde bir duyum objesi olarak gerçeklik, içerdiklerine dair bir büyüklüğe, yani bir dereceye sahiptir... Parçadan bütün tasarımına giden bir ardışık sentez olmadan duyum hiçbir kapsamsal büyüklük

²⁴ Cassirer, a.g.e, ss. 186-7

²⁵ Özden ve Elmalı, a.g.e, 2012, s.327.

²⁶ Cassirer, a.g.e, s. 189.

içinde düşünülemez. Ama duyum yoksa bu kaplamsal büyüklük boş bir şey olarak tasarlanırdı, bir sıfır, bir hiçlik olarak. Öyleyse duyumun ampirik kavrayışı içinde kendini bildiren şey gerçekliktir (realitas phaenomenon); duyumun yokluğuna karşılık gelen şey olumsuzlama(yoksayma=negation=0) dır. Fenomenlerdeki gerçeklik ve olumsuzlama (negation) arasında birçok mümkün ara duyumların sürekli bir bağlamı vardır. “Bu şu demektir: Fenomende gerçek (real) olan şey her zaman için bir büyüklüktür... ama asla kaplamsal olmayan bir büyüklük. Bu yüzden tüm duyumlar bu halleriyle kuşkusuz ancak a posteriori olarak verilmişlerdir; ama bu duyumların bildirdiği tek tek şeyler, onların bir derecelenmeye sahip oldukları, bir değişmeyi izledikleri kabulü altında, yani zorunlu olarak ancak a priori kavranabilir. Öyleyse tek tek özel algılara ön gelen şey bizzat ampirik alanın bu a priori olarak düzenlenmişliğidir.”²⁷ Şuna dikkat etmek gerekir ki, bir büyüklükte a priori olarak ancak tek bir niteliği yani sürekliliği tanıyabiliriz, geri kalan her şey deneye terkedilmiştir.

3.1.2.3. Bağıntı (Deneyin Analogileri) (töz, nedensellik, karşılıklı bağıllık)

Kant, uzay ve zaman içinde yer alan tikel fenomenlerin birbirleri karşısındaki konumlarını ifade eden çağının matematik dilindeki orantı anlamında kullandığı analogiden hareketle bu kategoriyi deneyin analogileri diye adlandırır.

Tek bir obje kendi bireyselliği içinde ele alındı mı, o bu haliyle bizim özel “doğa” kavramımızı tamamlayamaz. Çünkü bir doğa sistemi, yasalardan oluşan bir sistem olmak ister ve böyle bir sistem yalıtılmış haldeki böyle bir tek objeye yönelmez; tersine sistem, fenomenleri birbirine iliştiiren bağıntıya(relation) ve aynı fenomenlerin bu bağıntı içinde oluşturdukları çok yönlü bağıllıkların formuna yönelir.²⁸

Transendental bakış açısıyla zaman ve mekan içerisinde algıladığımız nesnelere sahip olduğunu düşündüğümüz düzen, onlar arasında kabul ettiğimiz bazı etki yasalarına dayanır. Zamanın parçaları olarak tasavvur ettiğimiz ve zaman anlamını kendi içlerinde barındıran süreklilik, ardışıklık ve eş zamanlılık gibi kavramları doğrudan duyular yoluyla edinmeyiz; aksine bunları kavrayabilmemiz için zihne dair bir senteze

²⁷ Cassirer, a.g.e, 1996, ss. 194-5

²⁸ Cassirer, a.g.e, 1996,s.195.

başvurmamız gerekmektedir. Bu zihni sentez deney formunun kendisi için genel bir koşuldur.²⁹

...Objektif anlamda bir değişimin ortaya çıkışını saptamak için, bizim ona çeşitli içerikleri yüklememiz ve onu çeşitli zaman anlarına iliştiirmemiz yeterli değildir. Çünkü zaman ve onun anları, algı objesi değildir; tersine biz burada fenomenlerin kendi içinde devamlı ve aynı kalan bir şeyi, fenomenlerdeki değişimleri saptayabilmek için bu değişimlerle sürekli bağlantılı olan bir şey olarak kavramak zorundayız. Fenomenlere yüklediğimiz bu nisbi sabitlik ve nisbi değişebilirlik düşüncesi, “töz ve ilinek” kategorisidir ve bu kategori zamanın birliği ile değişimdeki süreklilik kavramının zorunlu koşuludur, bizzat zamanın empirik tasarımının taşıyıcısı, kendisine dayanılarak tüm zaman belirlemelerinin mümkün olduğu şeydir.³⁰

Hume’a göre bizdeki nedensellik düşüncesi (ide) psikolojik kaynaklıdır; çünkü bizim bu düşünce içinde kavradığımız inandığımız fenomenler arası bağıntı, gerçekte görüye dayanır ve fenomenlerin birbirlerini sık sık izlemelerinin “hayal gücü” müzde nisbi olarak sağlam psikolojik tasarım (bağıntı tasarımı) doğurmalarının ürünüdür. Kant’a göre duyuların ve tasarımların birbirlerini izlemesindeki (ardışıklığındaki) kurallılık değildir nedensellik kavramını doğuran; tam tersine bu kavram bizim algılar üstüne başvurduğumuz bir kuraldır ve biz ancak genel geçer bir nedensellikten hareketle, yani objektif-zorunlu bir bağlantı fikri üste koyarak bir “obje” kavramı oluşturabiliriz... nedensellik tasarımları birbirine bağlamayı belli bir tarzda zorunlu kılmaktan ve onları bir kural altına yerleştirmekten başka bir şey yapmaz³¹

Kantın karşılıklı etki veya birlikte olma adını verdiği yasa şöyle ifade edilir: Uzay içinde aynı anda birlikte algılanabildikleri kadarıyla tüm tözler, birbiriyle karşılıklı ilişki içindedirler. Burada elemanlar nedensellikte olduğu gibi tek yanlı bir bağıllık ilişkisi içinde değildir, yani burada bir “a” elemanından bir “b” elemanına doğru a’nın b’ye hep ön geldiği şeklinde bir bağıntı yoktur, tersine her ikisi arasında, bunlar aynı anda buldukları sürece, hem a’dan b’ye hem b’den a’ya doğru bir geçiş zorunludur.... Bu

²⁹ Cassirer, a.g.e, 1996, s.197.

³⁰ Cassirer, a.g.e, 1996,ss.197-8.

³¹ Cassirer, a.g.e, 1996,s.198.

birbirine geçişli, karşılıklı etkileşim, bizim fiziksel uzayın objektif bütünlüğünü, onun tek tek parçalarının düzenleniş ve zincirlenmesini kurgulamamızı sağlar.³²

3.1.2.4. Kiplik Kategorisi (imkan, olma, zorunluluk)

Kant'ın ampirik düşünemenin postulatları olarak adlandırdığı imkan, gerçeklik ve zorunluluk objenin özelliklerini değil, zihnin objeyi düşünme tarzlarıdır. Kant'ın ifadesiyle “aklın empirik kullanımında aklın empirik deney objesi ile ilişkiye girme biçimleridir.”³³ Bu kiplik kategorilerinin zihinle alakalı olmaları objenin mümkün, gerçek ve zorunlu olarak tanınabildiği deneyin niteliğini de bize verir. Deneyin koşulları ancak bu üç modal postulatla dile getirilebilir. Deneyin formel koşullarına uygun düşen şey mümkündür, deneyin içeriksel koşullarına (duyuma) uygun düşen şey gerçektir, gerçek olanın deneyin genel koşullarıyla bağı belirli yani zorunludur (veya gerçek olan, bu koşullar altında zorunlu olarak oluşur). Kant'ın deneyin formel koşullarına uygun düşen şey mümkündür derken kastettiği, doğada neyin mümkün olduğunu veya mümkün olmadığını ancak fenomenler hakkındaki bilgimizden doğa yasalarından çıkarabileceğimizdir.³⁴

Nesnelerin gerçekliğini tanıma postulatı algıyı gerektirir, böylece bilinmiş olan duyumla, kuşkusuz doğrudan doğruya objelerin kendileri değil varoluşları bilinebilir, ama aynı şeyin herhangi bir gerçek algı ile deneyin analogisine göre, yani deney içindeki tüm gerçek bağlantıları genel olarak ortaya koyan deneyin analogisine göre oluşan bağlamı bilinmiş olur.³⁵ Hiçbir insan asla algılamadığı halde, ayda yaşayanların olabileceği mutlaka onaylanmak zorundadır; ama o ancak bizim bu konuda deneyin mümkün ilerlemesi içinde karşılaşılabileceğimiz bir şeyi ifade eder; çünkü ancak bir algıyla ampirik sürecin yasalarına göre bir bağlantı içinde olan bir şey gerçektir.³⁶

Düş ve uyanıklık arasındaki ayırım konusunda bile biz, Kant'ın bu ilke içinde saptamış olduğundan başka hiçbir sağlam ölçüte sahip değilizdir. Gerçekten de düş ve uyanıklık ayırımını ne sadece saf bilinç içeriklerinde kalarak, ne de dağınık algılarda kalarak yapabiliriz. Bu bakımdan ikisi de aynı durumdadırlar. Biz düş ve uyanıklık

³² Cassirer, a.g.e, 1996, s. 201.

³³ Cassirer, a.g.e, 1996,s.201.

³⁴ Cassirer, a.g.e, 1996, s. 203.

³⁵ Cassirer, a.g.e, 1996, s. 204.

³⁶ Cassirer, a.g.e, 1996, s.204.

arasındaki ayrımı, ancak veriler toplamını kendi içinde uyumlu yasal bir bütünlük içinde bir araya getirip kavrayabilmemiz halinde yapabiliriz. Aksi halde veriler bağlantısız bir yığılım olarak birbirine çarpıp duran tek tek izlenimler halinde kalırlar.³⁷

Zorunluluk, kavramların formel ve mantıksal bir bağlantı içinde olmaları anlamına gelmez, tersine ampirik düşünmede, yani fiziksel düşünmede yer alan ve temellenen bir bilgi değerine işaret eder. Örneğin gezegenlerin hareket kuralları Kepler'in sözünü ettiği form içinde, ilk bakışta sadece bir olgusal saptamayı ifade eder gibidir, ama onlar Newton'un yerçekimi yasasının genel formülünü bulmasıyla birlikte ampirik zorunluluk sferine yükselmişlerdir ki bu formül içinde Kepler'inki türünden her kural özel haller olarak türetilbilmiştir. Kepler'den Newton'a doğru özelden genele gidilirken Newton'dan Kepler'e genelden özele doğru gidilir. Birincisinde algı ve duyumun gösterdiği tek bir duruma dayanılırken ikincisinde yasadaki tek duruma gidilir. Böylece gerçeklik ilkesi fiziksel endüksiyon formuna, zorunluluk ilkesi ise fiziksel dedüksiyon formuna uyar.³⁸

Özetle şöyle denebilir: Kiplik kategorileri objelerin özellikleri değildirler, tersine ampirik obje hakkındaki tüm deney bilgisinin koşullarıdır.³⁹

Genel anlamda kategorilerden bahsedilecek olursa kategoriler mantığın ilkeleri de dâhil olmak üzere zihnin ilkelerine biçim verir ve onun hangi şartlar altında çalışacağını gösterir. Kategoriler olmadığı takdirde zaman ve mekân formları aracılığıyla algıladığımız nesnelere ve olgular nispeten birbirinden bağımsız bir yığın halinde kalır. Birbirinden bağımsız olan bu yığının sağlam bir ilkeye göre bir araya getirilerek ve birbiriyle ilişkilendirilerek düzenlenmesi gerekir, zihnin kategoriler vasıtasıyla yerine getirdiği vazife tam olarak budur. Yoksa özne (zihin) bu nesnelere birbiriyle olan bağlantısını nesnelere kendilerinde hazır olarak bulmaz. Bu durum ısıtılan cisimler genişler örneği üzerinden açıklanabilir. Bu örnekte olduğu gibi ısıtılan cisimler genişler hükmünde 'ısı' ile 'cisimlerin genişlemesi' ne dair veriler zihne ulaşmakla kalsaydı, buradan hiçbir bilgi doğmazdı. Bu iki olaya ait duyum, zihinde bulunan bağıntı kategorisi tarafından şekillenmekte ve bir anlam kazanmaktadır. Bu kurulan ilgi, ne ısıda ne de cisimlerin genişlemesi olgusunda vardır. Burada yalnızca zihnin kategoriler yoluyla

³⁷ Cassirer, a.g.e, 1996, s.204.

³⁸ Cassirer, a.g.e, 1996, s.205.

³⁹ Cassirer, a.g.e, 1996, s. 206.

oluşan çalışma şekli sonucunda bir nedensellik bağı doğmakta ve böylece ısı nedeniyle cisimlerin genişlemesi sonucu, bir hüküm altında ifade edilmektedir.”⁴⁰ Bu durumu şu şekilde özetlememiz mümkün görünmektedir: Deney bizi tek tek parçaların bir araya toplanmasıyla oluşmuş bir ‘bütüne’ götürmez tersine o, bir bütüne dayalı olarak ‘parçaların’ bu bütün içinde yerli yerine konmasını gözlemsel yoldan mümkün kılan şey oluyor.⁴¹

3.2. Durkheim’da Kategoriler: Zihnin İskeleti Ve En Genel Toplumsal Kavramlar Olarak Kategoriler

Durkheim’in kategorilere yaklaşımının inceleneceği bu bölümde üzerinde çalışılacak ana metin Durkheim’in kaleme almış olduğu son kapsamlı eseri olan *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri (Les Formes élémentaires de la vie religieuse)* olacaktır. Daha önce Mauss ile birlikte kaleme almış olduğu *İlkel Sınıflandırmada* kısmen incelenmiş olmasına rağmen kategoriler konusundaki yaklaşımının en açık ve kapsamlı hali bu son eserinde görülmektedir. Eser, daha çok bölüm başlığının sınırlarını belirlediği, dar anlamıyla epistemoloji geniş anlamıyla felsefe ve özellikle ana başlığın işaret ettiği üzere bilgi sosyolojisi disiplini açısından incelenecektir. Bu şekilde bir incelemenin sebebi olarak konunun (zihnin a priori kategorileri) daha çok felsefe disiplini içerisinde olmasına rağmen Durkheim’in soruna getirilen felsefi çözümleri yeterli bulmayarak sosyolojik bir çözüm getirme çabası olduğu söylenebilir. Jones’un ifadesi ile Durkheim’in amacı felsefi bir probleme totemik toplumların dinlerine dayanarak sosyolojik metotlarla çözüm bulmaktır.⁴²

Durkheim’a göre mantıksal yaşam insana çok belirgin olmasa da duyularla algılananın dışında farklı bir gerçeklik olduğunu düşündürür. Deneyimlerimizde bunun doğru olduğunu düşündürecek hiçbir şey olmamasına rağmen Durkheim, insanın bu anlayışa nasıl vardığını sorar.⁴³ Durkheim aslında bu soruya kategoriler ve onların

⁴⁰ Özden ve Elmalı, a.g.e, 2012, s. 329.

⁴¹ Cassirer, a.g.e, 1996, s. 179.

⁴² Susan Stedman Jones, “Forms of thought and forms of society: Durkheim and the question of the categories,” *L’Année sociologique*, Vol. 62, Presses Universitaires de France, 2012/2, ss.387-407, s.388. <http://www.cairn.info/revue-l-annee-sociologique-2012-2-page-387.htm>

⁴³ Emile D. Emile, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, (Dinsel yaşamın ilk biçimleri) (çev. Özer Ozankaya), I.B, Cem Yayınevi, İstanbul, ss. 593-4

kaynağı olarak gördüğü, gözlem ile varlığı ortaya konabilecek *sui generis* toplum ile cevap verir. Bu yüzden toplumsal hayata katılmayan çocuk ve hayvanların bunun farkında olmadıklarını örnek verir.

Kategoriler, Durkheim'in ifadesine göre Platon'dan önce de vardılar fakat derli toplu ilk ifadesini (Platon ya da) Aristo'da⁴⁴ bulmuştur. Daha sonra Kant'ın kategorilere dair yaptığı sistemli bir çalışma ile beraber kategoriler felsefede merkezi bir konuma gelmiştir. Kant'ın felsefesi üzerine çalışan Durkheim'in de dâhil olduğu birçok filozof kategorilere dair farklı bir yaklaşım geliştirmiştir. Durkheim, kendi argümanının bilginin geçerliliği üzerine olan felsefi tartışmayı temelli değiştiren; Kant, Hume, James ve takipçilerinin epistemolojik argümanının yerini almasını amaçlamaktadır.⁴⁵ Durkheim'in kategorileri inceleme konusu yapmasının felsefi olmaktan çok sosyolojik bir amacı vardır. Sosyolojinin bir bilim olarak doğması için felsefeyle bizi ilgilendiren kısmı açısından epistemolojiyle hesaplaşması gerekiyordu. Bunu da en iyi şekilde sosyolojinin kurucu babalarından olan Durkheim gerçekleştirmiştir. Durkheim, kategorilerin varlığı ve işlevi konusunda Kant ile hemfikirdir fakat Kant'ı düşünce tembelliği sonucu kategorilerin kaynağını göstermemekle eleştirmektedir. Kant'ı kategorilerin kaynağını göstermemekle itham etmek felsefi açıdan saçma olabilir fakat sosyolojik açıdan makuldür. Sorun bilginin öznesi sorunudur. Kant'a göre özne birey iken Durkheim'a göre animal socialdir. Özneyi animal social olarak gören Durkheim, kategorilerin kaynağının din, dolayısıyla da toplum olduğunu söylemektedir. Ayrıca belirtmelidir ki insan düşüncesine sadece muhteva olarak değil biçimin de oluşmasına katkısı olduğunu düşündüğü dinin, Durkheim'in incelemesinde önemli bir yeri vardır. Jones'a göre kurumsal (institutional) ve tarihidir. Din, ilkel ve daha gelişmiş formları ile birlikte beşeri kurumlardır ve bu kurumların gerçeklikle bağı vardır.⁴⁶ Kaynağının toplumsal kökenli olduğunu göstermeye çalışan Durkheim, felsefi geleneğin tersine sosyal inşacı bir tutum benimsemekte ve kategorileri sadece beşeri tarih ve eylemde değil sosyal var oluş ve kolektif bilinçte de konumlandırmaktadır.⁴⁷ Durkheim, kategorileri Kant'taki gibi

⁴⁴ Bu kısımda Platonda mı Aristoda mı olduğu belirsiz olmakla birlikte Kant, Aristodan bahsederken Durkheim'in Platondan bahsetmekte olduğu tespit edilebilir.

⁴⁵ Anne Warfield Rawls, "Durkheim's Epistemology: The Neglected Argument", *American Journal of Sociology*, Vol. 102, No.2 Chicago, The University of Chicago Press, 1996, pp.430-482, s.437. <http://www.jstor.org/stable/2782631> (06.05.2015)

⁴⁶ Jones, a.g.e, 2012, s. 389.

⁴⁷ Jones, a.g.e, 2012, s. 392.

sistemli ve birbiriyle bağlantılı bir inceleme konusu yapmamıştır. Çoğunlukla Durkheim’ın kategoriler hakkındaki görüşlerine doğrudan söyledikleri, ima ettikleri ve varsaydıkları üzerinden ulaşılabilmektedir. Bu da Durkheim’ı değerlendirirken birbiriyle çelişen görüş ve yorumların ortaya çıkmasına sebep olmaktadır.

Öncelikle Durkheim’ın kategorilerden ne anladığını ortaya koymak gerekmektedir. Durkheim, kategorileri sosyal olarak üretilmiş birer kavram olarak ele almakta fakat bunları aynı zamanda zihnin ayrılmaz birer parçası (iskeleti) olarak görmektedir. Ve bunları sosyal olmayı mümkün kılması açısından dinle ilişkilendirmektedir. *Dinsel Yaşamın* giriş bölümünde kategorilerin ne olduğunu tanıtırken şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Yargılarımızın kökeninde, bütünüyle düşünce yaşamımıza egemen olan bir takım kavramlar vardır; bunlar, Aristo’dan beri filozofların ulamlar(kavrama kesimleri) dedikleri şeylerdir: Zaman, uzay, tür, sayı, neden, öz, kişilik vb. kavramları. Bunlar nesnelere en evrensel özelliklerini anlatırlar. Bütün düşünceyi içine alan katı ve sağlam birer çerçeve gibidirler. Düşünce kendisine zarar vermeden bu çerçevenin dışına çıkamaz, çünkü zaman ya da yer içinde yer almayan, sayılamayan, vb. nesnelere tasarlayabilmemiz olanaksız gibidirler. Başka kavramlar değışkendirler; olsalar da olur, olmasalar da; bir insanda bir toplumda ya da bir çağda onların bulunmayabileceğini anlayabiliriz. Oysa ötekiler, zihnimizin olağan işleyişinin hemen hemen ayrılmaz parçasıdır. Bunlar zekânın iskeleti gibidirler. İlkel dinlerin inançları uygun yöntemle incelendiğinde, bu kavramların başlıcalarıyla doğal olarak karşılaşılır.”⁴⁸

Evrensel ve zorunlu karakterde olmalarını, kategorileri diğer bilgilerden ayırt eden temel özellik olarak gören⁴⁹ Durkheim burada kategorilerin sosyal olduğuna dair ilkel dinlerin incelemesinin dışında hiçbir şeye bir atıfta bulunmamaktadır. Bu amaçla yani kategorilerin toplumsal kaynaklı olduğunu gösterebilmek amacıyla önce “akıl”ın daha sonra da “kavram”ın açıklanmaya ihtiyacı olacaktır. Akı, kategorilere daha doğrusu temel kavramlara bağlı olarak açıklamaktadır Durkheim. Kategorileri var olan kavramların en geneli olarak kabul etmektedir. Çünkü Durkheim’a göre kategoriler, gerçek olan her varlığa uygulanabilirler; herhangi özel bir nesneye bağlı olmadıkları gibi her türlü bireysel öznen de bağımsızdırlar. Durkheim, kategorileri “bütün zihinlerin ortak buluşma yeri” ve aynı zamanda da “zorunlu buluşma yeri” olarak görür. Çünkü ona göre temel kategorilerin toplamından başka bir şey olmayan aklın öyle bir etki gücü vardır

⁴⁸ Durkheim, a.g.e, 2010, s.32.

⁴⁹ Durkheim, a.g.e, 2010, s. 36.

ki canımız istediğinde kendimizi ondan kurtaramayız.⁵⁰ Bu son ifade ile hem aklın ne olduğunu hem de onun zorunlu olan karakterini dile getirmektedir. Durkheim'a göre "akla" karşı başkaldırmak istediğimiz zaman ki bu aklın temel kavramlarının bir kısmından kurtulmaya çalışmak anlamındadır, güçlü direnişlerle karşılaşırız. Bu da kavramların aynı zamanda aklın hem bireylerden bağımsız hem de kendisini bireylere dayattığı anlamına gelmektedir.⁵¹

Durkheim, eğer akıl, yalnızca bireysel deneyimin bir biçimi olsaydı, o zaman akıl diye bir şey de olmazdı, ifadesi ile Ampiristlerden ayrılmaktadır. Aklın kendinde bulunduğunu ileri sürdüğü, ama açıklamasını yapamadığı bazı özelliklerin varlığı kabul edilecek olursa, o zaman da akıl doğanın ve bilimin dışına konulmuş olur, tespiti ile de Kant'tan ayrılmaktadır. Ona göre birbirine karşıt bu itirazlar karşısında zihin duraksamaya düşer. Ama eğer kategorilerin sosyal kökenleri olduğu ve aynı zamanda aklın da kategorilerden oluştuğu kabul edilirse, bu karşıt itirazlardan kurtularak yeni bir tutum geliştirme imkânı ortaya çıkar.⁵² Bu, Durkheim'ın *Dinsel Yaşam* boyunca geliştirdiği en temel tutumdur.

Durkheim, "Mantıksal düşüncenin gereçleri kavramlardan yapılmıştır"⁵³ der. Ona göre "mantıksal düşüncenin doğuşunda toplumun nasıl bir rol oynamış olabileceğini araştırmak, toplumun, kavramların oluşmasında nasıl bir rol almış olabileceğini düşünmekle eş anlamlıdır."⁵⁴ Durkheim'ın bu ifadedeki mantığı kategorilere uygulanacak olursa şöyle bir sonuca varılabilir: kategoriler en temel ve en kapsayıcı kavramlardır. Kategorilerin doğuşunda toplumun nasıl bir rol almış olabileceğini araştırmak, toplumun kavramların oluşmasında nasıl bir rol almış olduğunu araştırmakla eş anlamlıdır. Dil konusunda da benzer bir görüşü savunur ve dildeki her bir kelimenin sosyal karşılığı olan bir kavrama denk geldiğini ileri sürer. Bu durumda Durkheim'da "kavram" ile ne kastedildiği onu anlamak için ehemmiyet arz etmektedir.

Durkheim, kavramı duyusal temsillerden ayırmaktadır. Ona göre "Duyusal temsiller sürekli bir akış içindedirler; devam ettikleri süre içinde bile benzer durumda kalmazlar. Duyusal temsillerin her biri tam olarak ortaya çıktıkları anın işlevini yerine

⁵⁰ Durkheim, a.g.e, 2010 ,s. 36.

⁵¹ Durkheim, a.g.e, 2010, s. 36.

⁵² Durkheim, a.g.e, 2010, s. 38.

⁵³ Durkheim, a.g.e, 2010,s. 588.

⁵⁴ Durkheim, a.g.e, 2010, s. 588.

getirir.⁵⁵ Buna karşılık kavram, zamanın ve olaylar akışının dışında gibidir. Sanki zihnin daha az hareketli ayrı bir bölgesindedir.⁵⁶ Kavramlar, duyuşsal temsiller gibi “İçsel ve kendiliğinden bir evrimle kendi kendisine hareket etmez; tersine değişime karşı direnir. Bu öyle bir düşünme biçimidir ki zamanın her anında saptanmış ve belirginleşmiş durumdadır.”⁵⁷ Fakat bu belirginleşme ve saptanmış olma öyle değişmez bir şey de değildir. Çünkü Durkheim’a göre “...insan düşünçesinin ulamları (burada kavramlar) hiçbir zaman belli bir biçim altında saptanmış değildirler; bunlar oluşur, bozulur, yeniden oluşurlar; yere ve zamana göre değişirler.”⁵⁸ Oysa Durkheim’ın Göksel akıl olarak adlandırdığı, Platonik idealar âlemini yahut Aristo’nun (ay altı ve) ay üstü alemini çağrıştıran akıl ise tersine hiç değişmez. Ve Durkheim, “Bu değişmezlik, nasıl olur da o dur durak bilmez değişirliği açıklayabilir?”⁵⁹ diye sormaktadır. Bu tutumuyla Durkheim, kavramı sürekli değişen duyuşsal temsiller ile hiç değişmeyen mükemmel temsiller arasında bir konuma yerleştirmektedir. Kavramlar değişebilir fakat muhtemelen toplumsal açıdan “olması gerektiği durumda buldukça değiştirilemez.”⁶⁰ Eğer değişiyorsa ki bu oldukça yavaş bir değişmedir, Durkheim’a göre “bu, onun doğasında değişme bulunduğundan dolayı değildir; kendisinde bir kusur bulmuş olduğumuzdan dolayıdır; (muhtemelen toplumsal açıdan) düzeltilmeye gereksinimi olduğu içindir.”⁶¹ Bu anlamıyla Durkheim, bireysel deneyimi sürekli değişmesi sebebiyle eleştirirken Kant’ın ‘akıl’ının da toplumun yavaş da olsa bir değişimden geçmesi karşısında hiç değişmemesi sebebiyle bu eleştiriye dâhil eder.

Durkheim’a göre bir kavram bir dereceye kadar değişmez olmasının yanında evrensel değilse bile en azından evrenselleştirilebilir.⁶² Çünkü kavram temelde kişisel olmayan bir temsildir.⁶³ Ve kişisel olmayan bir düşünce insanlık içinde öncelikle toplumun ortak düşünçesi olarak ortaya çıkmıştır.⁶⁴ Bu anlamda bir kavram yalnız bir bireyin kavramı değildir; diğere bireylerle ortak sahip olduğu bir kavramdır.⁶⁵ Bu yüzden

⁵⁵ Durkheim, a.g.e, 2010, s. 590.

⁵⁶ Durkheim, a.g.e, 2010, s. 590.

⁵⁷ Durkheim, a.g.e, 2010, s. 590.

⁵⁸ Durkheim, a.g.e, 2010, s. 38.

⁵⁹ Durkheim, a.g.e, 2010, s. 38.

⁶⁰ Durkheim, a.g.e, 2010, s. 590.

⁶¹ Durkheim, a.g.e, 2010, s. 590.

⁶² Durkheim, a.g.e, 2010, s. 590.

⁶³ Durkheim, a.g.e, 2010, s. 590.

⁶⁴ Durkheim, a.g.e, 2010, s. 594.

⁶⁵ Durkheim, a.g.e, 2010, s. 590.

ortak bir iletişim zemini olmayan bireysel olarak tecrübe edilen bir duyguyu başkasına aktarmamız mümkün değildir. Fakat insanların zihinleri kavramlar aracılığıyla iletişim kurabilir.⁶⁶ Toplumun sadece varlığı sebebiyle, bireysel duygu ve algıların dışında, olağan dışı nitelikleri olan bir temsiller sistemi hep var olmuştur.⁶⁷ Durkheim, bu temsilleri bir iletişim ortamı olarak düşünür ve bunlar vasıtasıyla zihinlerin birbirine ulaşip insanların birbirlerini anladığını dile getirir.⁶⁸ Bu temsillerin kendilerini *sosyal olgu* yahut *mana* kavramlarını çağrıştıracak şekilde düşünceye nasıl dayattıklarını bu sosyal temsillerde öyle bir güç, manevi bir ağırlık vardır ki bu sayede bireysel düşüncelere kendilerini kabul ettirirler⁶⁹ ifadesi ile dile getirmektedir. Birey bu manevi güç karşısında kendisini aşan bir düşünceler dünyasının varlığını fark eder. Bu andan itibaren kendi bireysel temsillerinin üstünde ortak bir örnek kavramlar kümesinin bulunduğunu ve kendi bireysel düşüncelerini kavramlara göre düzenlemesi gerektiğini anlar. Kavramlar (ya da kategoriler) bu şekilde ortak bir iletişim ortamı oluşturarak görevlerini yerine getirirler.⁷⁰

Bir kavram yalnızca genel bir düşünce olarak görülemez.⁷¹ Çünkü Durkheim, Kant'ın sentetik a priori tanımından mülhem şekilde kavramlar yalnızca genel düşüncelerden ibaret olsaydı, bilgiye çok şey katamazlardı⁷² der. Çünkü Durkheim'in de belirttiği gibi genel olan bir nitelik özel unsurlarda vardır; genel olan özetlenip sadeleştirilmiş özel unsurlardır. Birey kendi özel araçlarıyla algılama ve kavrayışlarını karşılaştırabilir, nesnelerdeki ortak özellikleri ortaya koyabilir, kısacası genelleme yapabilir. Kısaca, özel kavramlarda bulunmayan nitelikler genel kavramlarda da bulunamaz.⁷³

Eğer kavramlar öncelikle ortak temsiller ise bireysel tecrübelerimizin bize öğretebildiği bilgilere, toplumun yüzlerce yıl boyunca bilgiye dair biriktirmiş olduğu her şeyi ekler.⁷⁴ Bu anlamıyla “kavramlarla düşünmek, gerçeği yalnızca en genel yönüyle görmek değildir; duygularımızı aydınlatan, onların içine giren onları değiştiren bir ışık

⁶⁶ Durkheim, a.g.e, 2010, s. 590.

⁶⁷ Durkheim, a.g.e, 2010, s. 594.

⁶⁸ Durkheim, a.g.e, 2010, s. 594.

⁶⁹ Durkheim, a.g.e, 2010, s. 594.

⁷⁰ Durkheim, a.g.e, 2010, s. 594.

⁷¹ Durkheim, a.g.e, 2010, s. 589.

⁷² Durkheim, a.g.e, 2010, s. 592.

⁷³ Durkheim, a.g.e, 2010, s. 589.

⁷⁴ Durkheim, a.g.e, 2010, s. 592.

serpmek demektir.”⁷⁵ Kavramların bütün bir toplumsal küme için ortak oluşu, onların oradaki bireysel temsillerin basit bir ortalamasını temsil etmelerinden dolayı değildir; çünkü öyle olsalardı kapsadıkları bilgi, bireysel temsillerinkinden daha zayıf olurdu. Gerçekte ise bireylerin ortalama bilgisini aşan bir bilgi içerirler. Toplum denilen *sui generis* varlığın kendine has bilgi sahasına giren şeyler hakkında ne düşündüğünü ve nasıl düşündüğünü gösterirler. Gerçekte kavramların çoğunlukla genel düşünceler olması, özel şeylerden çok kategorileri ve sınıflamaları anlatması, varlıkların tekil ve değişken özelliklerinin toplumu pek seyrek ilgilendirmesinden dolayıdır. Toplum, geniş kapsamlı olması nedeniyle, o özel varlıkların ancak genel ve sürekli özelliklerinden etkilenebilir. Bu yüzden dikkatini bu yönde yoğunlaştırır: olgu ve nesnelere en çok büyük kitleler içinde ve en sık belirdikleri biçimiyle görmek, toplumun doğasının bir gereğidir. Yani eğer kavram herkes için ortaklaşa ise ait olduğu topluluğun eseri demektir.⁷⁶

Kavramlarla ilgili bir diğer husus da nesnelliktir. “(...) kavramlar bilimin bütün kurallarına uygun biçimde yapılmış olduklarında bile, etkilerini yalnız nesnel değerlerinden alıyor değildirlir.”⁷⁷ Bunun için daha önceden de bahsedildiği üzere kamuoyu gerekli bir etkidir. Kavramlara inanılması için doğru olmaları yeterli kıstas değildir. Kaldı ki doğruluk da bu anlamda kamuoyunun belirlediği bir durumdur. Kavramlar, eğer toplumda varlığını sürdüren diğer inanç ve fikirlerle, kısacası ortak temsil sistemiyle uyumlu değilse, kabul edilmezler; zihinler onlara karşı kapalı kalır; nihayetinde toplumda hiçbir etki gösteremezler.”⁷⁸ Bu konuda kamuoyunun bilim üzerindeki etkisini hatırlamamız yeterlidir. Durkheim’a göre sosyal hayattaki, bilim dâhil her şey kamuoyunun etkisi altındadır. “Bilime verdiğimiz değer asıl olarak toplumca bilimin niteliği ve yaşamdaki yeri konusunda oluşturduğumuz düşünceye bağlıdır; yani kamuoyunun bir durumunu anlatıyor demektir.”⁷⁹ Bu anlamda ortak bir temsil, öncelikle ortak olduğu için nesnel olduğuna dair bir kanaat oluşturur.”⁸⁰ Çünkü Durkheim’a göre bir kavramın, karşılaştığı dirence rağmen varlığını sürdürüp yaygın olarak kullanılıyor olması sebepsiz değildir. “Eğer olgu ve nesnelere doğasıyla uyumsuzluk içinde olsaydı,

⁷⁵ Durkheim, a.g.e, 2010, s. 592.

⁷⁶ Durkheim, a.g.e, 2010, s. 591.

⁷⁷ Durkheim, a.g.e, 2010, s. 596.

⁷⁸ Durkheim, a.g.e, 2010, s. 596.

⁷⁹ Durkheim, a.g.e, 2010, s. 596.

⁸⁰ Durkheim, a.g.e, 2010, s. 595.

zihinler üzerinde geniş kapsamlı ve uzun süreli bir etkide bulunamazdı.”⁸¹ Diğer bir deyişle yaşayan bir kavram, kamuoyu ile uyumsuz değildir. Bazı itirazlar olsa da Durkheim’ın bu yaklaşımı ile bir düşüncenin nesnel veya herkes için doğru olabilmesi için o düşüncenin toplumsal yani toplumun ortak menfaatine karşılık gelmesi ya da Durkheim’ın ifadesi ile *sui generis* toplumun ihtiyacını karşılaması gerekir.

Durkheim, ortak temsillerin ve birer ortak temsil olarak kategorilerin sadece uzayda değil zamanla gerçekleşen çok geniş bir işbirliğinin ürünü olduğunu kabul eder. Ortak temsilleri üretebilmek için çok farklı zihinler bir araya gelerek duygu ve düşünceleri birbirine geçiştir. Durkheim duygudan bahsederken kategorilerin toplumsal kökenini ortaya koyan, dini ritüellerde ortaya çıkan kolektif coşkunluğu (collective effervescence) kastetmektedir. Art arda gelen bir çok neslin tecrübe ve bilgilerini birbirine katarak tek bir ferdin sahip olabileceğinden çok daha zengin ve karmaşık entelektüel birikim, bu ortak temsillerde yoğunlaşmıştır. Durkheim’a göre bu şekilde akıl, ampirik bilgilerin kendisini hapsettiği sınırları aşmaktadır. Bu bir eleştiriyi de beraberinde getirmektedir. Eğer Durkheim *a priori* olanı daha önceden üretilmiş olmak dâhil bir şekilde hazır bulmak olarak kabul etmiyorsa o zaman kategorilerin aynı zamanda *a priori* olduğunu iddia etmesi bir hatadır. Kant’ın *sentetik a priori* kavramı muhtemelen Durkheim’ı *a priori*’nin böyle bir kullanımı olabileceğine ikna etmiştir. Durkheim bu sorunu da insanda iki ayrı varlık olduğunu söyleyerek aşmaya çalışmaktadır. Temelinde biyolojik bedenin olduğu bu yüzden hareket alanı dar olan bireysel varlık ile gözlem yoluyla tanıyabileceğimiz düşünsel ve ahlaki düzlemdeki en yüksek gerçekliği temsil eden bir toplumsal varlık.⁸² Durkheim’a göre insandaki bu özellik “ahlaki ülkünün yararcı güdülere, düşünce düzleminde de aklın bireysel deneyime indirgenmemesi sonucunu doğurmaktadır.”⁸³ Buradan hareketle Durkheim düşünürken, ki düşünmek de bir eylemdir, ve eylemde bulunurken topluma katıldığı oranda ampirik bilginin ya da bireysel deneyimin sınırlarını aşar.⁸⁴ Çünkü kategoriler, sıradan bir kişinin bireysel tecrübelerinden edinerek genelleştirebileceği kavramlar değildir. Aksine toplumun yüzlerce yıl boyunca

⁸¹ Durkheim, a.g.e, 2010, s. 595.

⁸² Durkheim, a.g.e, 2010, s. 39.

⁸³ Durkheim, a.g.e, 2010, s. 39.

⁸⁴ Durkheim, a.g.e, 2010, ss. 39-40.

biriktirdiği entelektüel müktesebatı içinde barındıran düşünme araçlarıdır. Bir anlamda insanlık tarihi bu kavramlarda özetlenmiştir.⁸⁵

Durkheim'ın da belirttiği gibi kategoriler; nesnelere ve olaylar arasında var olan en genel bağları karşılarlar. Sahip olduğumuz diğer kavramlardan daha kapsamlı olduklarından zihinsel aktivitelerimizin tüm alanlarına hâkimdirler. Burada belirtilmesi gereken bir husus kategoriler toplumsal kaynaklı olduklarından diğer nesne ve olaylara uygulanamayacağına Durkheim karşı çıkmaktadır. Ona göre toplum da doğanın bir parçasıdır sadece daha karmaşık bir parçasıdır ve bu yüzden toplumda ortaya çıkan ilişkiler doğanın diğer alanlarında çok ciddi farklara sahip olamaz. Durkheim'ın ifadesi ile “Toplum onları daha belirgin kılmaktadır, ama onların tekeline sahip değildir. İşte bundan dolayıdır ki toplumsal nitelikteki şeyler örnek alınarak geliştirilen kavramlar başka nitelikteki şeyleri düşünmede işimize yarayabilirler.”⁸⁶

Durkheim'a göre eğer zaman, uzay, neden gibi temel düşünceler konusunda anlayış birliği olmasaydı düşünceler arasında hiçbir iletişim dolayısıyla sosyal bir hayat olmazdı. Durkheim'a göre toplumun hayatını sürdürebilmesi için sadece ahlaki bir uzlaşmaya değil aynı zamanda asgari seviyede mantıki bir uzlaşmaya da ihtiyacı vardır.⁸⁷ Kategoriler topluma bu uzlaşmayı sağlamaktadır.

Kategoriler, biraz çaba ile etkisinden kurtulabileceğimiz Hume'un açıklamalarını çağrıştıran basit alışkanlıklardan ya da aprioristlerin kabul ettikleri sebeplerden dolayı zorunlu değildir. Durkheim, aprioristlerin kategorilerin, düşüncenin işlemesi için gerekli olduğundan zorunlu olduğunu söylemelerini; zorunlu olduğunu tekrar ifade etmek şeklinde eleştirir. Durkheim'a göre kategorilerin zorunluluğu, irade için ahlaki yükümlülük ne ise, düşünce yaşamı için de aynı niteliği taşıyan özel türde bir zorunluluktur.⁸⁸

Rawls'un eleştirisine rağmen Susan Stedman Jones'un da belirttiği üzere Durkheim, kategoriler konusundaki tutumunu en açık şekilde *Dinsel Yaşam*'ın giriş ve sonuç bölümlerinde ortaya koymaktadır. Rawls'un birçok yorumcunun giriş ve sonuç bölümlerinden hareketle Durkheim'ı değerlendirdikleri eleştirisi doğru; fakat bu

⁸⁵ Durkheim, a.g.e, 2010, s. 42.

⁸⁶ Durkheim, a.g.e, 2010, ss. 42-2

⁸⁷ Durkheim, a.g.e, 2010, s. 40.

⁸⁸ Durkheim, a.g.e, 2010, s. 41.

bölümlerdeki ifadelerin en olgun halde olması sebebiyle çok da haklı bir eleştiri değildir. Ağırlıklı olarak din incelemesi olarak geçen diğer bölümlerde ise kategorilerin sosyo-ampirik kaynağı ile bağlantısını kurabilmek için dinden ve özellikle ilkel dinlerden yararlanmaktadır. Rawls'un da belirttiği gibi dini pratiklerin, düşüncenin geçerli kategorilerini üretmek için gerekli olduğuna inandığı için dine odaklanmıştır.⁸⁹ Durkheim'a göre toplumsal pratikler öncelikle ideal değildir ve bunlar düşünceler, temsiller ve inançlardan oluşmazlar. Ona göre toplum, sosyal grubun katılımcılarının birlikte tecrübe ettikleri sosyal bir gerçek gücün ortaya çıkmasına sebep olan pratiklerin icra edilmesinden (enacted practice) oluşur. Bu güçlerin kesinliği, Durkheim'ın zihnin kategorileri olarak adlandırdığı ortak tecrübe edilen temel düşüncelere yol açar. İnsanlık tarihinde dinin amacı bu temel düşünceleri üretmek için gerekli olan pratiklerin icrasını sağlamaktır.⁹⁰

Durkheim, muayyen yer ve zamanda belirlenmiş dini ritüel pratiklerini icra etmek üzere bir araya gelmiş bir cemaati, toplumun küçük bir örneği olarak görmektedir. Durkheim'a göre toplumlar, sadece aynı gruba mensup bireylerin iletişimini sağlayan ortak zihin kategorilerini üreten bu toplu dini pratiklerin icra edildiği yerde gelişebilirler.⁹¹ Kategoriler, ritüel pratiklerinin icra edildiği süreçte sosyal kuvvetlerin etkisini toplumun üyeleri üzerinde gösterdiği sırada üretilirler.⁹² Bu dini törenler bir anlamda kategorilerin dolayısıyla cemaatin, periyodik aralıklarla kendisini yeniden üretmesini sağlayan ortamlardır.⁹³

3.2.1. Durkheim'ın Kategori Listesi:

Durkheim'ın kategori listesi muhtemelen *Dinsel Yaşam*'da karşılaşılabilecek en muğlâk kısımdır. Kategoriler kimine göre beş, kimine göre altı tane kimine göre ise daha fazla sayıdadır. Durkheim'ın bizzat zikrettiklerinin dışındaki bazı kavramları kimi kategori olarak değerlendirirken kimi bunları başka bir şekilde adlandırmakta ya da tamamen göz ardı etmektedir. Bazen de aynı kategori farklı yorumcular tarafından farklı

⁸⁹ Rawls, a.g.m, 2012, s.438.

⁹⁰ Rawls, a.g.m, 2012, s.434.

⁹¹ Rawls, a.g.m, 1996, s.439

⁹² Rawls, a.g.m, 1996, s. 437.

⁹³ Durkheim, a.g.e, 2010, s. 526.

bir kategori olarak adlandırılmaktadır. Anne Warfield Rawls'un bir makalesinin dipnotundaki açıklamasına göre bu durum, Durkheim'in kitabın giriş bölümünde Aristonun kategorilerini sayarken "vb" ifadesini kullanmış olmasından kaynaklanmaktadır. Rawls'a göre Durkheim'in kategorileri zaman, uzay, sınıflandırma (classification), kuvvet (force), nedensellik (causality) ve bütün (totality) olmak üzere altı tanedir.⁹⁴ Bu kadar detaylı bir metinde Durkheim'in bu altı kategoriyi saymaması için unutkanlık dâhil hiçbir neden ileri sürülemez. Çünkü Durkheim'in kitabı yayımlandıktan sonra bazı eleştirilere cevap verme fırsatı olmuştur fakat kategorilerin sayısı konusunda her hangi bir açıklamaya rastlanmamıştır. Kaldı ki Durkheim'in yeğeni ve en yakın çalışma arkadaşı olan Mauss'a göre kategorilerin sayısı *Dinsel Yaşam*'da zikredilenden daha fazla olabilir. Bu muğlaklıkta Durkheim'in kategorilere yaklaşımının büyük etkisi vardır. Mesela, Kant'ta kategori olarak tasnif edilmeyen zaman ve mekân kavramları Durkheim'da kategori olarak kabul edilmiştir. Önceki bölümde göstermeye çalıştığımız üzere Durkheim'in kategori anlayışı Kant'ın anlayışından oldukça farklıdır. Fakat başka hiçbir ipucu elimizde olmasa bile zaman ve mekânı kategori olarak alması bile kategori konusunda Kant ile temel bir ayrılığı işaret etmektedir. Durkheim'in kategorilerini tebellür ettirebilmek için muğlaklığı gidermek çok mümkün olmamakla birlikte belli başlı yorumcular tarafından zikredilen temel kategorileri ve Durkheim'in bizzat zikrettiklerini ele almak uygun görünmektedir.

Durkheim'in kategori listesi birçok filozoftan etkilenmiştir. Bunlar arasında en temel olanları Aristo, Kant, Charles Renouvier ve Octave Hamelin'dir.⁹⁵ Nielsen'e göre Durkheim'in kategori listesi bütün (totality) temel olmak üzere zaman, uzay, sebep, kişi (person), öz (substance) ve sayı (number) dan oluşmaktadır. Rawls'a göre ise bu sayı altıdır. Bu Mauss'un mümkün olduğu kadar çok kategorinin çalışılmasına yönelik çağrısı ile tezat oluşturmaktadır. Durkheim'in zımni kabulü ile Mauss ve Durkheim Okulu açıkça daha ileri gitmek niyetindeydiler. Bu şekilde biz bütün toplumlar tarafından belirlenen (muhtemelen: zaman, uzay, neden, kişi, öz ve sayıdan oluşan) daimi kategoriler ile farklı tarihi dönemler ve farklı kültürlerde ortaya çıkan çok sayıdaki çeşitte kategorileri ayırt edebiliriz.⁹⁶

⁹⁴ Rawls, a.g.m, 1996, s. 435.

⁹⁵ Jones, a.g.m, 2012, s.391.

⁹⁶ Nielsen, a.g.e, 1999, s. 187.

3.2.1.1. Zaman:

Durkheim zaman kavramını Kant'ın aksine bir kategori olarak kabul etmektedir. Durkheim'a göre zamanı birimlere ayırma, ölçme, nesnel araçlarla anlatma yöntemlerimizi bir yana bırakacak olsak, yılların ayların, haftaların, günlerin ve saatlerin birbiri ardından gelmesini anlatmaktan çıkacak bir zaman kavramının ne olabileceğini tasarlamaya çalışmak imkânsız bir şeydir. Ona göre zamanı ancak ondan belirlenmiş anlar üzerinden algılayabiliriz. Durkheim bireysel bilinç durumlarını kabul ediyor, yani bireysel bilincimizde zamanı hangi sıra ile takip ediyorsak yine o sıranın doğru olduğunu böylece geçmişimizin bir bölümü şimdiki zamandan ayrılmış olur. Fakat Durkheim bu ayrımı bireysel deneyimin bir parçası olarak görür ve bunun zaman kategorisini oluşturmaya yetmediğini düşünür. Zaman kavramı, kişisel olmayan soyut bir kavram olarak yalnız bireysel varlığımızı değil bütün insanlığı kapsamaya sebebiyle basit anlamda geçmişini şimdiden ayırt etmekle sınırlı değildir. Durkheim, bu şekilde aynı uygarlığın içindeki insanların tümünün nesnel (ortaklaşa) olarak düşündükleri zamanın örgütleneceğini öne sürer. Durkheim, zamanın tanziminde kullanılan işaretlerin hepsinin sosyal yaşamdan alındığını düşünmektedir. Çünkü ona göre günler, haftalar, aylar, yıllar vb. bölümlenmeler dinsel ve sosyal törenlerin belirli aralıklarla yapılmakta olduğunu gösterir.⁹⁷ Durkheim bu iddiayı ortaya atarken periyodik aralıklarla gerçekleşen astronomik olayları tamamen gözardı etmektedir. Çok basit anlamda günün tayininde törenlerden ziyade güneşin doğuş ve batışı çok daha belirgindir. Güneşin doğuş ve batışı bireysel gözleme dayandığından Durkheim, bunu en başından itibaren reddetmektedir. Bireyselliğe karşı olan bu sert tutumu onu, kavramları kendi teorik çerçevesi içinde yeniden düzenlemeye icbar etmektedir. Durkheim pozitif kültürlerin gözlemlenmesi için gerçekleştirilen periyodik dini toplantılar yoluyla kolektif hayatın yeniden canlandırılması ile daha çok ilgilenmektedir. Bütün dinler, bu yüzden bütün toplumlar zamanı iki ayrı parçaya böler: kutsal (sacred) ve dünyevi (profane). Kutsal ve dünyevinin eş zamanlı var olamayacağını belirtir. Kutsal ve dünyevi zamanların birbirini düzenli takibi (regular alternation) kolektif toplantıların sonsuza kadar süremeyecek fakat

⁹⁷ Durkheim, a.g.e, 2010, ss.32-3.

dünyevi varoluşun ihtiyaçlarını dengelemek zorunda olmasından kaynaklanır.⁹⁸ Durkheim, kolektif aktivitenin ritmi takvimde ifade bulurken bunun karşılığında takvimin de ritmin sürekliliğini temin ettiğini vurgular.⁹⁹ Durkheim'ın zaman kavramı Kant'ın tanımladığı bütün algılarımıza takaddüm eden zaman anlayışından farklıdır. Durkheim'ın zaman anlayışı kutsal ve dünyevi yoluyla sosyal olarak tanımlanmıştır.

Nielsen'e göre Durkheim'ın zaman analizi aynı zamanda mit ve mitolojik kişiliklerin daha belirsiz ve ilkel inanç ve pratiklerden ikincil gelişmesi olduğu fikrini de kapsar. Mitik bireysel kişilik daima daha basit, soyut kişileştirilmemiş güç veya enerji (mana) fikrini gerektirir. Durkheim'ın mit konusundaki mütalaası da göstermektedir ki o, zaman kavramını mana kavramı yahut kişileştirilmemiş güç kavramı yoluyla az çok bugüne bağlı mitolojik geçmişe uzanmış olarak görür.¹⁰⁰

3.2.1.2. Mekân (Uzay, Uzam) :

Durkheim, zaman kavramında olduğu gibi mekân kavramını da Kant'ın tersine Renouvier ile uyumlu olacak şekilde bir kategori olarak kabul etmektedir. Durkheim'ın kategori olarak adlandırdığı kavramlarda Renouvier'nin etkisi görülmektedir.¹⁰¹ Durkheim'ın kategorilerinin incelerken gözden kaçırılmaması gereken bir nokta, bir yazarın belirttiği gibi Durkheim'ın Kant'a doğrudan atıfta bulunan hiçbir alıntısının yoktur. Bunun yanında özellikle Kant ve kategoriler konusunda Renouvier, Hamelin gibi düşünürlerden yararlanmış ve benzer yönelimlere sahip olmuştur. Bu sebeple Rawls'un eleştirisinin aksine Durkheim'ın, Kant'ın metinlerini ikincil kaynaklardan okumuş olduğu şeklinde bir izlenim oluşmaktadır. Bu durum da Durkheim ve Kant'ın kategorilere yaklaşımının farklı olmasını açıklayabilir. Nielsen'e göre mekân kategorisi Durkheim'ın çalışmalarında, düşünülenenden daha önemli bir yer işgal etmektedir.¹⁰²

Durkheim, felsefi birçok konuda olduğu gibi kategoriler konusunda da arkadaşı Hamelin'in görüşlerini dikkate almaktadır. Bu anlamda mekân kategorisi konusunda da Hamelin'e başvurur. Onun ifadesi ile “Hamelin'in kanıtlamış olduğu üzere uzay Kant'ın tasarladığı gibi belirsiz, sınırsız bir yer değildir: Arı ve kesin biçimde türdeş olsa hiçbir

⁹⁸ Nielsen, a.g.e, 1999, s. 190.

⁹⁹ Nielsen, a.g.e, 1999, s. 190.

¹⁰⁰ Nielsen, a.g.e, 1999, s. 191.

¹⁰¹ Nielsen, a.g.e, 1999, s. 188.

¹⁰² Nielsen, a.g.e, 1999, s. 188.

şeye yaramaz, düşüncede bile kavranamaz.”¹⁰³ Bilinç durumlarını kullanabilmek için zamanın içinde belirlenmiş tarihlere yerleştirmek zorunda olmamız gibi nesnelere de kullanabilmek için onları uzay içinde önde, arkada, altta, üstte, doğuda vb olmak üzere değişik şekillerde yerleştirmemiz gerekmektedir. Fakat uzayın parçaları nitelik olarak eş olsaydı, böyle bir düzenleme yapılamazdı.¹⁰⁴ Bu durumda uzayın da zaman gibi bölünmüş olmasaydı uzay olamayacağını söylemektedir. Uzayın kendi başına sağ, solu, aşağısı ve yukarısı olmadığını fakat bu ayrımların bir takım bölgelere (bu durumda bütünü parçaları) farklı duygusal değerler atfedilmesinden ortaya çıktığını öne sürmektedir. Durkheim’a göre bu duygusal değerler, aynı medeniyetin bütün mensupları için ortak olduğundan uzayı aynı biçimde tasarlarlar.¹⁰⁵

Toplumdaki grupların (akrabalık grupları ve klanlar) organizasyonu şeylerin cinsler (genres) olarak sınıflandırılmasının temelini oluşturur. Ayrıca bu, organizasyon üzerinde ikamet ettiği mekâna da geçer. Her bir gruba özel bir yer tahsis edilir ve bu şekilde mekan bölünmüş, farklılaştırılmış ve uyarlanmış (oriented) olur.¹⁰⁶ Durkheim’ın Avusturalya ve Kuzey Amerika toplulukları ile alakalı olarak belirttiği üzere, uzayı çok büyük bir daire biçiminde kabul eden toplumlar vardır. Bunun nedeni, bunların yerleştiği alanın daire biçiminde olmasıdır.¹⁰⁷ Sayısal olarak bölünmenin dahi yansıtıldığını yedi bölüme ayrılmış olan Zuni’lerin dünyayı da bu kabile bölgeleri ile bağlantılı olması üzerinden örneklendirmektedir.¹⁰⁸ İlkel toplumlarda mekânın organizasyonu toplumsal organizasyonun kopyasıdır ve bunu model alır.¹⁰⁹ Burada Durkheim’ın düşüncesindeki bir keyfilğe belki de zayıflık denebilir, işaret etmesi açısından bir noktaya değinmek gerekmektedir. Çünkü Durkheim, ilkel kabileleri araştırma konusu yaparken günümüz toplumlarını açıklamayı amaçlamaktadır. Mekânın organizasyonunun topluma yansması veya tersi toplumun organizasyonunun mekâna yansması gibi mümkündür. Akdeniz havzasında meşhur olan dört elementin Çin düşüncesindeki karşılığı metal, tahta, su, ateş ve toprak olmak üzere beş elementtir. Çin kozmolojisine göre kâinat bu beş elementten oluşmuştur. Bu yüzden organizasyon şekilleri buna göre düzenlenir. Bir şehir

¹⁰³ Durkheim, a.g.e, 2010, s. 33.

¹⁰⁴ Durkheim, a.g.e, 2010, s. 34.

¹⁰⁵ Durkheim, a.g.e, 2010, s. 34.

¹⁰⁶ Nielsen, a.g.e, 1999, s. 190.

¹⁰⁷ Durkheim, a.g.e, 2010, s. 34.

¹⁰⁸ Durkheim, a.g.e, 2010, s. 34.

¹⁰⁹ Nielsen, a.g.e, 1999, s. 190.

veya bir ordu merkez, ön, arka, sağ ve sol olmak üzere oluşturulur. Bu durumda kâinatta var olduğu kabul edilen düzene göre toplum organize olmaktadır. Durkheim, toplumun mu mekâna organizasyonunu yansıttığı yoksa mekânın mı topluma organizasyonunu yansıttığı konusunda kendi sosyal temelli teorisini desteklemek adına birincisini tercih etmektedir.

Nielsen'e göre uzay sadece toplumun morfolojisine bağlı değildir aynı zamanda topluluğun toplanma ve dağılma yoluyla oluşan ritmine de bağlıdır. Sonuç olarak mekân ve zaman kategorilerini bütünüyle ayırmak zordur. Sıradan kolektif aktivitelerin (avcılık, askeri sefer vb.) yanında toplum tarafından gerçekleştirilen periyodik yenileme toplum tarafından kurulmuş zamanla ilgili bir ritmi işaret eder. Bunun yanında baskın mekân kavramı ile bağlı olan toplumun toplanma ve dağılma hareketlerini de işaret eder. Bu mekân kavramı kolektif yenilenme ve toplanmalarla ilişkilendirildiği zaman Durkheim'ın temel kutsal (sacred) düşüncesini de çağrıştırmaktadır. Durkheim'ın teorisinde kutsal ve dünyevi olanlar farklı mekânlara yerleşir ve birbiriyle teması zordur.¹¹⁰ Bu ayırım aynı zamanda sınıflandırma kategorisini hatırlatmaktadır.

3.2.1.3. Bütünlük (Totality):

Bütünlük kategorisi için kelimenin Fransızca kökeni ve Durkheim'ın kullanımı açıklayıcı olacaktır. Tout kelimesi Fransızcada bütün, bir şeylerin toplamı, sayısal toplam anlamlarında kullanılmaktadır. Durkheim, bu kavramdan diğer bütün sınıflandırmaları içine alan “bir”i kastederek bahsetmektedir.¹¹¹ Özellikle bu son anlamı vermesi açısından Türkçede “bütünlük” olarak karşılanması uygun olacaktır. Bu kategori Nielsen ve Rawls'un Durkheim'ın çalışmasında var olduğu konusunda hemfikir oldukları bir kategoridir. Fakat Nielsen'e göre bütünlük kavramı Durkheim'ın olgunlaşmış çalışmasının yapısı için merkezi öneme sahiptir. Bütünlük en temel kategoridir. Kategoriler bütün diğer kavramları kuşatır buna karşılık bütünlük de en kapsamlısı olarak bütün kategorileri kapsar. Bütün tabiat, kategorilerin sonuç olarak da bütünlük kategorisinin içine karışmıştır. Nielsen'in tespitine göre bir yerde Durkheim; totalite

¹¹⁰ Nielsen, a.g.e, 1999, s. 198.

¹¹¹ Nielsen, a.g.e, 1999, s. 188.

(bütünlük), toplum ve tanrı kavramlarının aynı kavramın farklı yüzleri olduğunu ifade etmektedir.¹¹².

3.2.1.4. Neden, Nedensellik Ve Kuvvet (Cause, Causality and Force):

Kategorinin adı Nielsen’de cause (neden) olarak geçerken Rawls’da causality (nedensellik) olarak geçmektedir. Rawls’a göre bu kategori kuvvet kategorisi ile birlikte Durkheim’in kategori anlayışının temelidir. Ona göre Durkheim’in nedensellik ve kuvvet (force) kavramları birbirine bağlıdır. Durkheim’a göre nedensellik ve kuvvet, nesnelere ve bireyler arasında etkileri yoluyla bilinen kılınan ilişkilerdir. Bu yüzden kuvvet kavramını kurgulamak nedensellik kavramı ile benzerdir. Nedensellik ilave bir unsur içerir: gereklilik. Bu durumda nedensellik iki nesne ya da iki olay arasındaki gerekli ilişkidir. Durkheim, nedensellik kavramını gerekli kuvvet (necessary force) veya etkin kuvvet (efficient force) anlamında özel bir kuvvet olarak tanımlamaktadır.¹¹³

Durkheim, büyü ile dinin farklı fenomenler olduğunu düşünse de büyüün, dinden doğduğu için tamamen dini unsurlarla dolu olduğunu belirtir. Evrenin güçlerinin hepsi ilk olarak kutsal güçler olarak kavranır ve bu kutsal güçlerin bulaşıcılığı ve iletişebilirliği sebebiyle bunlara bulaşmıştır. Büyünün ana argümanı olan benzerin benzeri ürettiği ilkesi başlangıçta dinidir fakat büyü uygulayıcıları tarafından farklı amaçlarla kullanılmak üzere ritüel kaynağından ayrıştırılmıştır. Kutsal güçler ve onların bulaşması hakkındaki aynı kolektif düşünceler nedensellik kategorisinin çekirdeğini oluşturmaktadır. Durkheim, bir analizinde nedeni (cause) kendisini henüz gerçekleştirmemiş potansiyel kuvvet olarak sonucu (effect) ise aynı gücün gerçekleşmiş hali olarak görür. Bu anlamda neden ve sonuç daha kapsamlı bir kavramın farklılaşmış yüzleridir. Kuvvet kavramı temelde kutsaldır fakat bu kutsal kuvvet sosyal kaynaklıdır ve toplumun üyelerine uyguladığı etkiyi karşılar. Tabii şeylerin işleyişindeki baskı kurma, hâkimiyet, bağımlılık ve tabi kılma duygusunun varlığı yani nedenselliğin dinamik işleyişinin geçerli olması sosyal ilişkilerden kaynaklanır. Özellikle önemli bir ifadesinde Durkheim, insan zihninin ilk kavradığı kuvvetlerin, toplum organize olurken oluşturdukları olduğunu savunur.

¹¹² Nielsen, a.g.e, 1999, s.186.

¹¹³ Rawls, a.g.m, 1996. Ss. 440-1.

Neden fikrinin kendisi sosyal kaynaklı olduğu için toplumun dönüşmesi ve nedensellik kategorisinin yeni fenomene uygulanması ile değişir. Bu konuya dair bir dipnotta Durkheim, neden kavramının bilim adamı ve bilimsel eğitim almamışlarda ve hatta bilim adamlarının kendi arasında bile aynı olmadığını belirtir.¹¹⁴

Steven Lukes, Durkheim'ın *Dinsel Yaşam*'da nedensel ilişkiye dair bir kanıt sunmadığını iddia eder.¹¹⁵ Rawls, taklitçi ritüellerin (imitative rites) nedensellik kavramının kaynağı olduğunu belirtir. Rawls'a göre doğru anlaşılırsa totem tartışmalarının tamamı Lukes'un olmadığını iddia ettiği kanıtlarla doludur.¹¹⁶ Totemik grubun yeniden üretildiği ve grubun kuvvetinin grubun bireyleri tarafından deneyimlendiği taklitçi ritüeller Durkheim'a göre nedensellik kategorisinin kaynağıdır. Taklitçi ritüeller benzer benzeri üretir temel ilkesine dayanır ve bu ritüeller katılımcılara gerekli kuvveti (necessary force: neden) tecrübe ettirir.¹¹⁷ Ritüelin nedensel etkisi doğrudan moral birlik duygusu (feeling of moral unity) olarak algılanır.¹¹⁸

Hume'a göre algılar aralarında nedensel ilişki olmadan birbiriyle ilişkisiz ve bağımsız parçalar olarak kalır. Deneyim akışında bir düzen ortaya koyan nedensellik kavramıdır. Hume'a göre her sonuç (effect) neden (cause)inden bağımsız bir olaydır.¹¹⁹ Tekrar asla nedensellik bilgisini üretmez. O sadece benzer şeylerin sürekli olmaya devam ettiği his ya da inancını üretir. Bu his veya inanç nedensellik kavramının kaynağıdır. Yani nedensellik ampirik deneyimden değil, histen kaynaklanır. Bu da ampirik bir geçerlilikleri olmadığını gösterir. Rawls'a göre Hume'un buradaki önemi, kendi başına temellendirilmiş amprizmin temel kategorilerin kaynağını açıklamada başarısız olduğunu göstermesidir.¹²⁰

Durkheim, Hume'un tabii olayların tek tek algılarının geçerli nedensellik düşüncesini ortaya çıkaramayacağı görüşünü kabul ederken vardığı nedenselliğin geçerli hiçbir ampirik kaynağı olamayacağı sonucunu reddetmektedir. Durkheim'a göre sosyal

¹¹⁴ Nielsen, a.g.e, 1999, s. 192.

¹¹⁵ Steven Lukes, *Emile Durkheim: His Life and Work*, Stanford University Press, Stanford, California, 1985. s.448.

¹¹⁶ Rawls, a.g.m, 1996, s. 441.

¹¹⁷ Rawls, a.g.m, 1996, s. 446.

¹¹⁸ Rawls, a.g.m, 1996, s. 450.

¹¹⁹ Rawls, a.g.m, 1996, s. 443.

¹²⁰ Rawls, a.g.m, 1996, s. 445.

pratikler ampiriktir, kavranır ve nedensellik kavramı için ampirik olarak geçerli bir temeli oluşturabilirler.¹²¹ Durkheim'a göre zihnin kategorileri ve bunları oluşturan sosyal ilişkiler, tabii nesne ve olay algılarına zihin tarafından eklenen bir şey değil, icra edilen ritüel pratiklerin içsel özelliğidir ve bu şekilde ritüeli gerçekleştiren katılımcıların algılarına doğrudan ulaşabilirler. Durkheim bu şekilde Hume'un şüpheci sonucundan kaçınmaktadır.¹²² Moral birlik duygusu ritüelin amacıdır. Bu duygu ne zihin tarafından eklenir ne de zihnin kendisindedir. Bu duygu ritüelin özüdür.(substance). Bu yüzden dışsal, genel ve ortaktır. Yoksa içsel ve tek başına değil.¹²³ İcra edilen pratikler tarafından üretilen moral kuvvetler, kategoriler olarak içselleştirilir. Bunlar, birincil amacı akıl için ortak temel sağlayan bu duyguları üretmek olan totem ritüellerinde dışsal sosyal kaynağa sahiptir. Durkheim'a göre dinlerin amacı anlama yetisi için bu mantıksal temeli üretmektir.

3.2.1.5. Kişi, Kişilik (Person, Personality):

Kişilik kategorisi Durkheim'ın kendi teorisi ile çelişebilme ihtimali sebebiyle ayrıca açıklamak zorunda olduğu bir kategoridir. Durkheim, kişiliğin dini kaynaklı olduğunu vurgular. Bu, toplum ile birey arasındaki ilişki konusundaki tutumuyla uyumludur. Temel görüşü klanın canlandırdığı dini kuvvet kendisini bireyin içinde tezahür ettirerek bireyleşmektedir. İkincil kutsal varlıklar böyle şekillenir.¹²⁴ “Bireysiz toplum olmadığı gibi, toplumdaki kaynaklanan soyut (kişilerde somutlaşmamış) güçler de birey bilinçlerine girip içlerinde kendilerinin de bireyselleşeceği bir beden almadıkça oluşamazlar.”¹²⁵

Nielsen'in yorumuna göre genel teorik ifade ile iki tür kişi fikri oluşur. İlki gayri şahsi (impersonal) ilke olan kolektivitinin ruhudur ki bununla bireysel ruhlar oluşturulur ve bunun vasıtası ile bireysel bilinçler iletişime geçer.¹²⁶ “...bizim organik etkene doğrudan bağımlı olmayan bir yanımız vardır ki içimizdeki toplumu temsil eden her şey bu yanımızı oluşturur.”¹²⁷ Diğer yandan farklı kişilikler var ise farklılaştırıcı bir şekilde

¹²¹ Rawls, a.g.m, 1996, s. 445.

¹²² Rawls, a.g.m, 1996, s. 446.

¹²³ Rawls, a.g.m, 1996, s. 451.

¹²⁴ Nielsen, a.g.e, 1999, s. 195.

¹²⁵ Durkheim, a.g.e, 2010, s. 363.

¹²⁶ Nielsen, a.g.e, 1999, s. 196.

¹²⁷ Durkheim, a.g.e, 2010, s. 369.

olmak zorundadır. Bu, bedende bulunur. Bedenler birbirinden ayrılmıştır ve her birinin uzay ve zamanda kendilerine ait bir yerleri vardır.¹²⁸ Bireysel temsiller zaman ve mekândaki bireysel durumlarda bedensel olarak var olan ortam yoluyla bireyleşen kolektif temsillerin varyantıdır (variant).¹²⁹

Durkheim'a göre ruh düşüncesi ile kişilik düşüncesi halk arasında aynıdır.¹³⁰ Bu yüzden ruh düşüncesi kişilik düşüncesinin genel olarak en yaygın formu olarak kalır.¹³¹ Durkheim'a göre Kant aynı duyguyu başka bir biçim altında anlatmaktadır. Kant'a göre kişiliğin temeli iradedir. Aklı bizdeki en kişileşmemiş şey olarak gören Kant, iradeyi akla göre hareket etme kabiliyeti olarak kabul eder. Kant akli bireysel akıl olarak değil genel anlamda insan akli olarak kabul etmektedir. Kant'a göre akıl, "Zihnin; özel, rastlantısal, bireysel durumlarının üzerine çıkarak evrensel biçimde düşünebilme gücüdür."¹³² Durkheim'ın bakış açısına göre insanı kişi haline getiren şey, onu başka insanlarla bir araya getiren, onu birey anlamında bir insan değil genel anlamda insan yapan şeydir. Bu durumda duygu, beden vb. şeyler bireyselleştirir ve bu yönleri ile Kant'a göre kişiliğin karşıtıdır.¹³³ Durkheim'a göre bireylik ve kişilik eşanlı olmadığı gibi birbirini gerektirmekten çok birbirini dışlamaktadırlar. Bu durumda ne kadar bireyselleşirsek o kadar kişileşeceğimiz doğru değildir. Duyguların temelde bireysel olduğunu söyleyen Durkheim, duygulardan özgürleştiğimiz oranda kavramlarla düşünmeye başlarız ve o oranda da kişileşiriz der. Çünkü toplumdaki aldıklarımız toplumun bütün üyeleri için ortaktır. Durkheim'a göre "bireydeki toplumsal öğeler üzerinde duranlar, kişiliği yadsımak ya da alçaltmak düşüncesinde değildirler. Yalnızca onu bireyleşme olgusuyla karıştırmayı kabul etmemektedirler."¹³⁴

3.2.1.6. Sınıflandırma (Classification):

Sınıflandırma kategorisi bazı yorumcular tarafından cins (genre) kavramı ile karşılanmıştır. Rawls'a göre diğer kavramlardan daha fazla ilgi çekmesine rağmen

¹²⁸ Nielsen, a.g.e, 1999, s. 196.

¹²⁹ Nielsen, a.g.e, 1999, s. 197.

¹³⁰ Durkheim, a.g.e, 2010, s. 367.

¹³¹ Nielssen, a.g.e, 1999, s.195.

¹³² Durkheim, a.g.e, 2010, s. 368.

¹³³ Durkheim, a.g.e, 2010, s. 368.

¹³⁴ Durkheim, a.g.e, 2010, s. 370.

sınıflandırma kategorisi farklı bir anlamda değerlendirilmiştir. Zihnin bir kategorisi olarak sınıflandırmanın ampirik geçerliliği bakımından incelenmesi ihmal edilmiştir.¹³⁵ Rawls'a göre bu ihmalin muhtemel sebebi Durkheim'in konuyu birbirinden açık bir şekilde ayrılmayan üç farklı seviyede incelemiş olmasıdır. Birinci olarak ampirik bir geçerliliği olmayan benzerlik ve farklılığı ayırt edebilme yeteneğinin insan ve hayvanlarda ortak olduğunu öne sürer. İkincisi, sosyal sınıflandırma sistemleri veya kozmolojilerin, sosyal ilişkilerin bölümlenmesini örnek aldığı keşfetmiştir. Jones'a göre ilk sınıflandırma topluluğun klan ve fratri gibi bölüm ve alt bölümlerine ayrılması ile şekillenmiştir.¹³⁶ Bu keşif, Durkheim'in bilgi sosyolojisinin temel meselesidir ve sınıflandırma bu seviyede ampirik olarak geçerli değildir.¹³⁷ Rawls'un bu yaklaşımından hareket edildiği takdirde kategorilerin bilgi sosyolojisi açısından incelenmesi onların ampirik olarak geçerli olmasını gerektirmediği sonucuna ulaşılır. Bu da bilgi sosyolojisini toplum ve sahip olduğu bilgi arasındaki ilişkiyi görünür kılan basit bir tasvir çalışması yığınının dönüştürmekte ve bilgi sosyolojisinin vardığı sonuçları ampirik anlamda tartışılmalı hale getirmektedir. Üçüncü seviyede ise sınıflandırma kategorisinin totem ve totem olmayan; kutsal ve dünyevi ikili ilişkilerini oluşturan pratiklerin icrasından ortaya çıkan moral kuvvetin doğrudan algılanması yoluyla geliştiğini iddia eder. Bu da sınıflandırma kategorisinin ampirik geçerliliğinin epistemolojik kanıtıdır.¹³⁸ Sınıflandırma kategorisi açısından bu üçlü anlam nedeniyle bir yanlış anlama vardır. Özellikle ikinci seviyedeki anlamı sebebiyle sınıflandırma kategorisi bir dizi kültürel olgu algısından geliştirilmiş kolektif temsil olarak değerlendiriliyor. Bu durumda Durkheim, eski bir amprist hataya, bir dizi olaydan ampirik olarak geçerli genel bir yargıya varma hatasına düşmektedir.¹³⁹

Durkheim'in zaman, mekân ve sınıflandırma kategorilerinin döngüsel olduğu eleştirisi¹⁴⁰ yukarıda bahsedilen yanlış anlamaya dayanmaktadır. Bunun yanında, bir dizi olaydan hareketle genel bir yargıya varılamayacağından Durkheim, felsefi anlamda naif olmakla eleştirilmiştir. Rawls'a göre bütün bu eleştiriler Durkheim'in birinci ve ikinci

¹³⁵ Rawls, a.g.m, 1996, 452

¹³⁶ Jones, a.g.m, 2012, s.393.

¹³⁷ Rawls, a.g.m, 2012, s. 453.

¹³⁸ Rawls, a.g.m, 2012, s.453.

¹³⁹ Rawls, a.g.m, 1996, s.453.

¹⁴⁰ W.R. Dennes, "the Methods and Presuppositions of Group Psychology," *University of California Publications in Philosophy*, 1924 6(1): 1-182.

seviyedeki değerlendirmelerinin üçüncü seviyedeki ile karıştırılmasından kaynaklanmaktadır.¹⁴¹ Geçerli sınıflandırma kategorisi geçerli olmayan yargılardan gelişemeyeceği için Durkheim'ın kategoriler gelişmeden önce geçerli olmayan genel fikirlere sahip olunmasını kabul etmesi, bu geçerli olmayan genel yargıların, kategorilerin temeli olduğu anlamına gelmemektedir. Ampirik olarak geçerli sınıflandırma kategorisi sadece moral ilişkileri icra eden pratikler, moral kuvvet duygusunu ürettiği zaman gelişebilir. Bu anlamda Durkheim, belirli bir dizi olay algısından yola çıkarak geçerli genel bir yargıya varılacağı düşüncesini açık bir şekilde reddetmektedir.¹⁴²

Geçerli bir kategori, bir dizi algıdan ortaya çıkamayacağı için sınıflandırma kategorisi, moral kuvvetin bir tek durumda deneyimlendiği moral bölünmenin icra edildiği toplumsal pratiklerden gelişmek zorundadır. Durkheim'a göre icra edilen ilk moral bölünme, bütün diğer sınıflandırmaların türediği ilk ikili (binary) sosyal bölünmedir. Durkheim'a göre totemik pratikler insan ilişkilerinde moral bölünmeleri öyle bir icra eder ki bireyler bunu pratikler icra edilirken algırlarlar. Totemler; kutsal ve dünyevi bölünmesinden daha karmaşık olmasına rağmen uygulanan pratiklerin kaynağına daha yakındır. Totem ve totem olmayan ilk sosyal ilişki bölünmesinden sınıflandırma ve alt bölümlendirmeler gelişebildi.¹⁴³ Ayrıca belirtilmesi gerekir ki totem ve klanların sınıflandırma kategorisine bir temel sağlayabilmeleri için totemlerin bireysel değil sosyal kaynaklı olmaları gerekir.

3.2.1.7. Öz (Substance):

Durkheim'ın analizinde merkezi olmasına rağmen Hubert ve Mauss'un büyü çalışmasında yaptığı gibi bu kategoriden doğrudan bahsetmemiştir. Öz kategorisi Durkheim'ın çalışmasında farklı şekillerde ortaya çıkmaktadır. Klan üyeleri ve totem şekli arasında paylaşılan ortak bir özden ilke fikri ile bağlantılı olarak bahseder. Kişilik ve bireyin kendisinden oluştuğu ortak kolektif, öz anlamında ruh kavramı ile bağlantılı olarak geliştirilmiştir. Son olarak kurban analizinde, kurbanda kutsal varlık ve klan üyelerinin paylaştıkları, periyodik olarak yenilenmesi gereken ortak mistik öz şeklinde

¹⁴¹ Rawls, a.g.m, 1996, s. 453.

¹⁴² Rawls, a.g.m, 1996, s. 454.

¹⁴³ Rawls, a.g.m, 1996, s. 455.

tezahür eder. Öz kavramının bu ve diğer anlamlarının ardında toplumun ana gerçekliği yatar. Toplum bu ortak öz (common substance) düşüncesinin ve özellikle öz düşüncesinin çekirdeğini oluşturan kuvvet (force) ve Power (güç) düşüncesinin kaynağıdır. *Mana* güç, kuvvet ve enerjidir ama aynı zamanda özdür. Hubert ve Mauss'un ifadesi ile bir çeşit eterdir. Bütün bu kavramlar ayrıştırılamazlar. Aslında öz kategorisi ile toplumun kendisi özdeştir.¹⁴⁴

Nielsen'e göre eğer toplumu öz olarak kabul etmezse Durkheim'ın kategoriler teorisinin nasıl bir içi tutarlılığa sahip olduğunu anlamak zor olacaktır. Çünkü bütün kategorilerin toplumda bir karşılığı vardır. Genre (cins) kategorisi insan gruplaşmalarının yapısından türetilmiştir. Uzay kategorisi toplumun mekân organizasyonundan model alınmıştır. Zaman kategorisi sosyal hayatın ritminde temellenmiştir. Nedensellik kategorisi grubun sosyal etkisinden kaynaklanır.¹⁴⁵ Eğer durum böyle ise toplumda öz kavramı için somut bir model sağlayan bir şey olmalıdır. Öz kategorisi toplumun bir yönü üzerinden modellenmelidir. Nielsen'e göre Durkheim'ın birlikte var olma, dinamik yoğunluk, konsantrasyon vb. anlamında ifade ettiği çeşitli tecrübeler öz kategorisinin modelidirler. Nasıl duygusal birleşmeler bireyin dayandığı ve üzerinde etkisini hissettiren güç veya kuvvete işaret ediyorsa, sosyal konsantrasyon da aynı şekilde diğer her şeyi içeren tek bir öz deneyimini üretir.¹⁴⁶

3.2.1.8. Sayı (Number):

Nielsen'e göre kategoriler teorisinde bir kategori olan sayı kategorisinden Durkheim'ın çalışmasında hiç görülmez. Nielsen'in belirttiği üzere, Durkheim'ın analizinde uzay, zaman, nedensellik ve kişilik kategorilerinden doğrudan öz kategorisinden ise dolaylı olarak bahsedilirken sayı kategorisinden hiç bahsedilmemiştir. Sayı kategorisi Kant'ta nicelik (birlik, çokluk ve bütünlük) kavramı altında değerlendirilirken Renouvier'de sayı Kant'taki üç durumu akılda tutarak nicelik kavramının yerine genel bir kategori olarak ele alınmıştır. Nielsen'e göre Durkheim, sayı

¹⁴⁴ Nielsen, a.g.e, 1999, s. 199.

¹⁴⁵ Nielsen, a.g.e, 1999, s. 199.

¹⁴⁶ Nielsen, a.g.e, 1999, s. 200.

kategorisinin kaynağını keşfedememiş olsa bile, analizinde bütünlük (totality) kavramını sayı kavramını kastederek kullandığını düşünmemiz çok muhal bir durum değildir.¹⁴⁷

Bir değerlendirme ve eleştiri olarak şu söylenebilir: Durkheim bir toplum içinde sık tekrarlanan bazı düşüncelerin belirleyici etkisini kavramlara ve onların daha genel ve kapsamlı hali olarak kabul ettiği kategorilere taşımaktadır. Bu aslında kategorilerin en azından Kant'ın anladığı ve anlatmaya çalıştığı anlamın dışında bir yaklaşımdır. Bu sık tekrarlanan düşünceler toplumun üyeleri olan bireylerin düşünceleri üzerinde yönlendirici etkide bulunabilir fakat bu onların Kant'ın kastettiği anlamda birer kategori olduğunu göstermez. Aksi takdirde kategorilerin sayısının ne Rawls'un belirttiği gibi altı ne de Kant'ın belirttiği gibi on iki olması mümkün değildir. Belki yüzlerce ve hatta binlerce kategori olması gerekir. Durkheim'ın, Mauss'un daha fazla kategori olabileceği konusundaki tutumunu zımnen kabul etmesi de aslında onun bu konudaki tutumunun en azından kesin bir sonuca bağlanmadığını göstermektedir.

¹⁴⁷ Nielsen, a.g.e, 1999, s. 198.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

4. LİTERATÜRDE DURKHEİM

Durkheimci sosyal epistemolojiyi sadece Durkheim'ın kendi metinlerine müracaatla anlamak zordur. Çünkü günümüzde çok geniş bir sosyoloji literatürü oluşmuştur. Bu sosyoloji literatürünü göz ardı etmek Durkheim tartışmalarının ve yorumlarının ihmaline anlamına gelir. Durkheim'dan sonraki Durkheim kendi zamanının Durkheim'ı kadar önemlidir. Bu bölümün içeriği Durkheim'ın bilgi sosyolojisinde kategoriler ve ilgili konular hakkındaki görüşlerinin literatürde neye karşılık geldiği üzerinedir.

Steven Lukes'un önceden sözü edilen tespitine göre Durkheim, idealist, rasyonalist, metafizikçi vs. haklı ya da haksız birçok sıfatla vasıflandırılarak değerlendirilmektedir. Bunda çok yönlü bir araştırmacı olan Durkheim'ın kendi tutumunun yanısıra, onu kendi amaçlarına uydurmaya çalışan yahut kendi perspektiflerinden Durkheim'ı bir konuma yerleştirerek değerlendirmeye çalışan araştırmacıların dikkate değer bir etkisi vardır.

Durkheim, *Dinsel Yaşam*'ı yazmaya başladığında muhtemelen rasyonalistler ile ampiristler arasındaki uyuşmazlığı bütünüyle ortadan kaldırmayı amaç edinmekteydi. Bu iki akım arasındaki gerilimi ilk giderme teşebbüsünün Kant'a ait olduğunu biliyoruz. Durkheim, felsefi olarak bir çözüm bulunamadığı açık olan bu soruna felsefe dışından sosyolojik bir çözüm bulma arayışına girmiştir. Bu anlamıyla Durkheimcı arayışın Kantçe bir anlayış olduğu söylenebilir. Durkheim'ın bu arayışının tek yönlü olmaktan uzak olduğunu, çalışmasının birçok disiplinden araştırmacı tarafından değerlendirilmesi yeteri kadar göstermektedir.

Durkheim, Fransız toplumunun içinde bulunduğu çöküntü durumunun bir ahlak eksikliğine dayandığını ve bu ahlaki eksiklik giderilemediği takdirde toplumu büyük bir yıkımın beklediğini dile getirmiştir. Bununla birlikte bu ahlakın yeni oluşmakta olan bir ahlak olduğunu belirten Durkheim, bir yönüyle kendisini bu ahlaki ortaya koymaya adanmıştır. Bu amaçla, bir ahlakçı olan Durkheim a priori kategorilerin sosyal kaynaklı olduklarını göstermeye çalışır. Bu çabayı gösterirken ahlakın (etkin kuvvet anlamında) toplumun tek tek bireyleri üzerindeki etkisini dikkate almaktadır. Bu ahlak büyük bir oranda dinin etkisi altındadır. Dinin toplum hayatındaki bu belirleyici etkisini fark eden

Durkheim, 1895 yılından itibaren din üzerine araştırmaya girişmiştir. Durkheim'ın bu tutumunun ortaya çıkmasında devrinin politik ortamının etkisi göz ardı edilemez. III. Cumhuriyetin yönetiminde olduğu o dönemde toplumun ahlaki yapısı üzerinde hala etkili bir güce sahip olan kilisenin monarşi yanlısı olması dikkate alınması gereken bir durumdur. Kant'ın ödev ahlakından etkilenen III. Cumhuriyet elitleri kilisenin etkisinin olmadığı yeni bir ahlaki tutum geliştirme arayışına girmişler ve bu tutumu benimsemeye hazır olan Durkheim, bu yönüyle III. Cumhuriyet açısından bir müttefik konumuna gelmiştir. Bu politik tutumunu göz ardı etmemekle birlikte Durkheim; yaşadığı dönemin aksine toplumun vazgeçilmez bir kurumu olarak gördüğü dini, sosyolojik açıdan incelemiş; a priori kategorilerin dayanağının ne olduğu kadar ahlakın da etki gücünü nereden aldığını çözmeye çalışmıştır. Bu anlamıyla Durkheim'ın tutumunun belirmesinde felsefe ve sosyoloji kadar daha başka bir çok disiplini saymak mümkün olmakla birlikte temel olarak politika, ahlak, din ve antropoloji de etkili olmuştur. Bütün bunlarla birlikte Sain-Simon ve Auguste Comte'un bir anlamda devamı olan Durkheim'ın temel amacı yukarıda belirtildiği gibi kilisenin etkisinden uzak seküler bir ahlak geliştirmektir. Sosyolojiye bu amaca ulaşabilmesi için ihtiyaç duymaktadır. Sosyoloji Durkheim'a kadar ki dönemde spekülative bir bilgi alanı olarak görülmüştür. Daha önceden göstermeye çalıştığımız üzere bilimin kamuoyundan aldığı meşruiyeti dikkate alarak, sosyolojiyi toplum üzerine yegane söz söyleme yetkisine sahip meşru bir otorite anlamında bilimsel bir disiplin haline getirmek için çaba sarf etmiştir. Bu anlamda sosyoloji, seküler ahlak konusundaki amacını gerçekleştirmesi için bir araç olmaktadır. Bunun yanında topluca icra edilen dini ritüelleri sosyal güçlerin ortaya çıktığı toplumun küçük bir örneği olarak gören Durkheim, dini de *Dinsel Yaşam* ile birlikte sosyo-ampirik olarak temellendirilmiş sosyolojiye dair amaçlarını gerçekleştirebilmek için bir araç haline getirmektedir. Bu tutum da onun birçok disiplinin dikkatini çeken çok katmanlı bir eser oluşturmasına zemin hazırlamıştır.

Kategoriler konusundaki ilk eleştiri Durkheim'a çok yakın bir zamanda Ukrayna doğumlu Amerikalı antropolog ve sosyolog Alexander Alexandrovich Goldenweiser'a (29.01.1880-06.07.1940) aittir.¹ Goldenweiser, Durkheim'ın kategorilerin kaynağının

¹ Goldenweiser, Columbia üniversitesinde antropoloji eğitimi alan Goldenweiser, Durkheim'ın *Dinsel Yaşam*'da temel inceleme konusu yaptığı totemizm üzerine olan daha çok psikoloji temelli doktora çalışması ile tanınmıştır.

toplum olduğu tezinin sübjektif bir tarzda tek yanlı olduğunu ve suni bir şekilde kavramsallaştırıldığını ileri sürer. Bu yüzden bu kavramsallaştırmayı ciddiye almanın zor olduğunu düşünür.² Kısa bir süre sonra W.R. Dennes'in ortaya koyduğu eleştiri, özellikle Parsons'ı etkilemesi sebebiyle yaygınlık kazanmıştır. Dennes' e göre Durkheim kavramları karıştırmıştır ve iddiası döngüseldir. Durkheim'ın kategorilerin kaynağı konusundaki iddiası onun muğlak zihin kavramına dayanmaktadır. Dennes, Durkheim zihni eğer Kant'taki şekliyle öznenin bilişsel yetenekleri olarak anlıyorsa bu durumda zihnin kategorilerinin toplumsal organizasyonun uzantısı olduğunu söylemesi saçmadır, der. Yok, eğer Durkheim, zihni bir fikirler ve temsiller toplamı olarak görüyorsa zaman kategorisinin ilk defa periyodik ilkel dini ritüellerden, nicelik kategorisinin de kabile bölünmesinden ortaya çıktığı düşünmek anlamlıdır.³

Durkheim, kitabının sonunda kategoriler ve toplum arasındaki ilişkiyi, onlar sadece toplumdaki doğmazlar; toplumsal şeyleri de ifade ederler şeklinde tespit eder. Cins (genre) kategorisi ilk başta insan grubu kavramından ayrılmaz. Zaman sosyal hayatın ritmini taşır. Uzay kategorisi toplumun ikamet ettiği yerin bölümlenmesine göre modellenmiştir. Kolektif güç (collective force) etkinin (efficacy) bir prototipi, nedenselliğin (causality) bir yüzüdür. Kategoriler sadece topluma değil bütün olarak gerçeğe de uygulanır. Durkheim, kategorilerin kaynağının bireylerin deneyimleri olduğu görüşünün eleştirisinde bunu açıklar. Bu, özellikle bütün kavramında (Notion of the whole) gerçektir. Nielsen'e göre bütün (whole), tüm sınıflandırmaların temelidir ve bütünün sadece bir parçası olan ve gerçeğin kısıtlı bir kısmını karşılayan bireyden doğmaz. Bu argüman Pascal'ın parçanın bütünü bilmesi nasıl mümkün olabilir? Sorusunu hatırlatmaktadır.⁴ Bütün sadece sosyolojik olarak açıklanabilir. Bireyin bilgisine açık olmadığından sadece toplumun bir ürünü olabilir. Ayrıca en sentetik kategori olduğundan sadece sosyolojik bir bilim tarafından kavranabilir diyerek sosyolojiyi özel bir konuma yerleştirir. Sosyoloji, bütünleştirme (totalizing) yeteneği olan ve gerçeğin sentetik kavrayışı olan tek bilimdir. Bütün şeyler sosyolojik anlayış yoluyla birleşmiş olur. Bu

² A.A. Goldenweiser, "Review of The Elementary Forms", *American Anthropologist*, 17: pp. 719-35, s.733, 1915.

³ , W.R. Dennes, "The Methods and Presuppositions of Group Psychology," *University of California Publications in Philosophy*, 6 (1), pp. 1-182, s.39, 1924.

⁴ Donald A. Nielsen, *Three Faces of God: Society, Religion, and the Categories of Totality in the Philosophy of Emile Durkheim*, State University of New York Press, Albany, 1999, s. 187.

tutumundan dolayı Nielsen, Auguste Comte'un Durkheim'ı tasdik (muhtemelen takdir) edeceğini ifade eder. Nielsen, eğer monizm ile özne ve nesnenin birliğini kastediyorsa Gasten Richard'ın Durkheim'ın teorisinin metafiziksel, özellikle monist olduğunu düşünmesi şaşırtıcı değildir der. Nielsen'e göre Durkheim için bunlar aynıdır. Kolektif bilen özne, sosyolojik anlamda toplumu yani bütün diğer gerçeklikleri absorbe etmiş kendisini bilebilir. Durkheim'ın monizmi bu anlamda Richard'ın ima ettiğinden daha kapsamlıdır.⁵ Durkheim ve okulunun üyeleri kendileri ile kendi pozisyonlarının monist olduğu görüşü arasına mesafe koymalarına rağmen birkaç monist teoriyi zikretme zorunluluğu hissetmiştir. Durkheim ve okulunun monist olmadığını gösteren kanıtları sağlamaktan uzak olması ile birlikte monizm ile meşguliyet ve monizme karşı savunmacı tepkiler, Durkheim'ın teorisinin açıkça monist olarak değerlendirilebileceğinin farkında olduklarını göstermektedir.⁶

Jones'un dikkat çektiği, Rawls, Schmaus ve Lukes'un göz ardı ettiği önemli bir husus da Durkheim'ın yargıda bulunmaya verdiği önemdir. Jones'un bir dipnotta gösterdiği üzere Durkheim, yargı, zihnin bir düşüncüyü (vasıf ya da yüklem) diğer bir düşünceye (özne) bağladığı bir işlemdir⁷ der. Durkheim, iki kavram arasındaki ilişkiyi ortaya çıkartmak anlamında yargıyı nedensellik kategorisi için de hayati bir konuma yerleştirir. Jones'a göre Durkheim'ın bilgi sosyolojisindeki argümanlarını genel anlamda kategoriler konusundaki tutumunu yargılar yoluyla anlamlı kılabiliriz. Durkheim için toplumsal gerçekliğin temsiliyetinde (representation) yargılar, kavramlar kadar önemlidir. Yargılar, beşeri yaklaşımların dünya ile ilgili bütün ifadelerinde merkezi önemdedir. Yargı, Kant ve temsillerin düzenini oluşturduğuna inanan Renouvier için de merkezidir. Bu anlamda Durkheim, Rawls'un gösterdiğinin aksine rasyonalist gelenek içinde yer almaktadır.⁸ Jones, yargıyı temsiliyetlerle ilişkilendirerek açıklamaktadır. Temsiller bir varlığa sahip değildir zihnin fonksiyonlarının bilinç merkezlerinden türetilir ve bu yolla açık ve genel olarak ifade edilirler. Jones bilincin bu anlamını bilincin işlevsel durumu olarak tanımlamaktadır. *Dinsel Yaşam*'da bilinci; cins ve kuvvette olduğu gibi kolektif bilincin refleksif şartı olduğunu görebileceğimizi belirtir. Jones'a göre bütün deneyimler yargının ardında yatan bu işlevsel bilince gereksinim duyar. Genel

⁵ Nielsen, a.g.e, 1999, ss.187-8.

⁶ Nielsen, a.g.e, 1999, s.186.

⁷ Jones, a.g.m, 2012, s.398.

⁸ Jones, a.g.m, 2012, s 398.

anlamda Durkheim'a göre toplum yargıyı belirler ve şekillendirir, toplum yargıyı üretmekten çok onu geliştirir ve şekillendirir.⁹

Rawls'un belirttiği üzere Durkheim'ı değerlendirirken onun sosyal epistemolojisi ile bilgi sosyolojisi arasında bilgi sosyolojisi lehine yaygın bir kabul vardır. Buna iki farklı durumun sebep olduğu düşünülmektedir. birincisi Durkheim'ın ilk ampirik çalışmalarının sonraki bilgi sosyolojisi ile çeliştiğini fark etmemesidir. İkinci sebep olarak da erken öldüğü için ortaya çıkan problemi çözemediği şeklinde ifade edilmektedir. Rawls, Epistemolojisinin bütün ampirik çalışmalarının ya da bilgi sosyolojisinin üzerinde olduğu ve bunların Durkheim'ın epistemolojisine dayandığına dair bir kabulün olmadığını dile getirmektedir.¹⁰ Eleştiriler genellikle hayal kırıklığını ifade etmektedir. Bunda bir taraftan Durkheim'ı bir şeyler başarmış bir düşünür olarak görürken diğer taraftan bütün çabalarını boşa çıkardığı şeklinde bir değerlendirmeye dayanmaktadırlar.

Durkheim yaygın olarak idealist ve pozitivist olmak üzere birbirine tezat iki farklı şekilde değerlendirilmektedir. İlk başlarda son çalışmaları ve özellikle *Dinsel Yaşam*'dan dolayı hem Avrupa hem de Amerika'da idealist ve sosyal inşacı olarak değerlendirilmekteydi. Kıta Avrupa'sında idealist ve sosyal inşacı olarak değerlendirilmeye devam eden Durkheim'ın kıta antropolojisi, dilbilimi ve sosyolojisi üzerine olan etkisi bu idealizmi anlamında sürmektedir.

Durkheim'ın çalışmalarının Amerika'daki seyri 1930'lardan itibaren özellikle Talcott Parsons'un Durkheim'ı idealist yorumlardan kurtarma çabalarıyla Avrupa'dan farklı olmuştur. Bunun sonucunda Amerika'da pozitivist ve fonksiyonalist Durkheim yorumu eski idealist ve sosyal inşacı yorumun yerini almaya başlamıştır. Parsons bunu, Durkheim'ın çalışmalarını *The Structures of Social Actions* (Toplumsal Eylemin Yapıları) adlı eserinde Durkheim'ın çalışmalarını ilk dönem ve ikinci dönem olmak üzere iki kısma ayırarak yapabilmiştir. İlk kısmı pozitivist olarak değerlendirirken ikinci kısmı idealist olarak değerlendirmiştir. Genellikle iki Durkheim hipotezi olarak adlandırılan bu yorumu, son zamanlara kadar Amerika'daki çalışmalarda Durkheim'ın çalışmalarının

⁹ Jones, a.g.m, 2012, s. 399.

¹⁰ Anne Warfield Rawls, "Durkheim's Epistemology: The Neglected Argument", *American Journal of Sociology*, Vol. 102, No.2 Chicago, The University of Chicago Press, 1996, pp.430-482, s.464, <http://www.jstor.org/stable/2782631> (06.05.2015)

ikinci kısmının dikkate alınmasını engellemiştir. Parsons'un etkisinin azalmaya başladığı 1980lerden itibaren onun tercih ettiği birinci dönem Durkheim'ından ikinci dönem Durkheim'ına doğru bir geçiş olmuştur. Durkheim'ın ikinci döneminin Amerika'daki yeniden keşfi, onun bilgi sosyolojisi ve kültürel sosyolojisinin yanında idealist yorumundan etkilenen Avrupa'nın sosyal teorisine de ilgiyi artırmıştır. Bununla birlikte bu ilgi Parsons'un iki Durkheim hipotezine ya da Avrupa'daki idealist Durkheim yorumuna bir eleştiri getirmemiştir. Parsons'un kendisi de Durkheim'ı kurtarma çabasına girerken onun ikinci döneminin idealist olmadığını savunmamış aksine idealist olduğunu erken ölümü sebebiyle çalışmasını tamamlayamadığını ileri sürerek¹¹ kabul etmiştir. Rawls Parsons'un bu açıklamasını kitabın yayınlanması ile ölümü arasında beş yıl olduğunu öne sürerek ikna edici bulmadığını dile getirmiştir.¹²

İdealizm eleştirilerine karşı Durkheim'ı savunma ihtiyacı hissedilen Parsons'un Durkheim'ın değerlendirilmesi konusunda Amerikan sosyolojisinde ciddi etkileri olmuştur. Parsons'un Durkheim'ın çalışmalarının bir kısmını idealizm yaftasından kurtarma çabası Durkheim'ın son büyük eseri olan *Dinsel Yaşam*'ı feda etmesine sebep olmuştur. Parsons'un yaklaşımı *Dinsel Yaşam*'ın sonraki incelemeleri üzerine önemli bir etkide bulunmuştur. Bu yüzden Amerikan sosyal teorisinin gelişiminde *Dinsel Yaşam*'ın çok fazla etkisi olmamıştır. Bu anlamda Amerikan sosyal teorisinin oluşumunda Durkheim'ın özellikle *Dinsel Yaşam*'da en kapsamlı şekilde ifade ettiği argümanlar (Rawls'a göre sosyal epistemolojisi ve bilgi sosyolojisi) ihmal edilmiştir.¹³

Parsons'tan itibaren iki Durkheim hipotezinin Amerikalı araştırmacılar arasındaki Durkheim değerlendirmelerinde rutin bir ifade haline geldiği söylenebilir. Bu anlamda bir tutumu benimseyenler arasında Coser (1971), La Capra (1972), Lukes (1973), Hughes (1977), Fenton (1984) ve Alexander (1988) sayılabilir.¹⁴ Alexander'a göre bazı istisnalara rağmen Durkheim'ın ikinci döneminde temel bir değişim olduğuna dair genel bir kanı vardır.¹⁵ Günümüz yorumcularında da aynı kanıyı görmek mümkündür. Bunun en önemli sebebi olarak Rawls Durkheim'ın sosyal epistemolojisi ve bilgi sosyolojisinin

¹¹ Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, Free Press, New York, (1937) 1968, s. 304.

¹² Rawls, a.g.m, 1996, s. 470

¹³ Rawls, a.g.m, 1996, s. 473.

¹⁴ Rawls, a.g.m, 1996, s. 471.

¹⁵ Jeffrey C. Alexander, *The Antinomies of Classical Thought: Marx and Durkheim*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1982, ss. 10-11.

araştırmacılar tarafından karıştırılmasına dayandığını ileri sürer. Araştırmacıların tercüme dahi olsa Durkheim'ın çalışmalarını doğrudan incelemek yerine Durkheim üzerine yazılmış ikincil kaynaklardan yararlanmalarını da bir sebep olarak saymak yanlış olmayacaktır.

Avrupa'da Durkheim'ın etkisi Parsons'un idealist olduğunu kabul ettiği ikinci dönem Durkheim yani *Dinsel Yaşam* ve onu destekleyen metinler üzerinden görülmüştür. Rawls'un ifade ettiği üzere Lévy-Bruhl'ün Durkheim'ın sosyal epistemolojisini soyut kavramların mantığının felsefesi olarak değerlendirmiştir. Daha sonra bundan etkilenen Lévi-Strauss da bu bakış açısını Fransız yapısalcılığının gelişiminde önemli etkiye sahip olan kendi yapısalcı fikirlerine dâhil etmiştir. Rawls' a göre Post yapısalcılık da yanlış bir şekilde Durkheim'ın sosyal epistemolojisini inançlar sistemi olarak kabul eden yorumu tevarüs etmiştir.¹⁶ Jameson'a göre Durkheim'ın bilgi sosyolojisi bir dereceye kadar Saussure'ün semiotik hakkındaki görüşlerini de etkilemiş ve onun **langue** ve **parole** ayrımını Durkheim'dan türettiğini ileri sürmüştür.¹⁷

Durkheim'ın ikinci dönemi olarak adlandırılan çalışmaları fonksiyonalizmin gerilemesi ile birlikte iki Durkheim yaklaşımını sürdürmesine rağmen Amerika'da da canlanmaktadır. Fakat bu sefer bu ikinci dönem Durkheim'ı asıl Durkheim olarak ele almaktadırlar. Özellikle bilim ve kültür çalışmalarındaki sosyal inşacı yaklaşımı savunan araştırmacılar Durkheim'ın *Dinsel Yaşam*'ının ve *İlkel Sınıflandırma*'sı bağlamında bilgi sosyolojisinin, kendi tutumlarının öncüsü olduğunu kabul eder.¹⁸ Öyle ki Durkheim, bilim ve kamuoyu ilişkisi bağlamında bilimsel bilginin toplumdaki rolünü nasıl icra ettiğini Kuhn'dan yaklaşık yarım asır önce dile getirmiştir. Bu anlamda *Dinsel Yaşam*'ın son bölümlerinde bir bilgi sosyolojisinin gerekliliğini dile getiren Durkheim, bilgi sosyolojisinin kurucuları arasında olmasa bile öncüleri arasında sayılmayı hak eder.

Postpositivist dönemin birçok sosyoloğu postmodernizmin, postyapısalcılığın ve semiotiğin ortaya koyduğu sorunları çözmek için kültürel çalışmalara yönelmiştir. Bu da kolektif temsiliyeti içeren ikinci dönem Durkheim'ını konuyla ilgili hale getirmektedir.¹⁹ Alexander ve Collins'in ifadesine göre bu düşünce okulları İkinci dönem Durkheim'ın

¹⁶ Rawls, a.g.m, 1996, s. 473

¹⁷ Frederic Jameson, , *The Prison-House of Language*, Princeton University Press, Princeton, N.J, 1972 s. 27.

¹⁸ Rawls, a.g.m, 1996, s. 473

¹⁹ Rawls, a.g.m, 1996, s. 474.

çalışmalarından gelişmiştir. Alexander, ampirik araştırma veya teori olarak post yapısalcı ve semiotik araştırmalar Durkheim'in ikinci dönem sosyolojisinin açtığı yolun devamıdır.²⁰ Her ne kadar Durkheim'in ikinci dönem çalışmalarına ilgi artmış olsa da Durkheim'i iki döneme ayırma yanlışını sürdürmektedirler. Yapılan yorumlar Durkheim'in idealist yorumuna karşı çıkmamaktadırlar sadece Durkheim'in bilgi sosyolojisinin ikinci dönem idealizminin birinci dönem fonksiyonalizminden daha iyi olduğu vurgulanmaktadır. Durkheim'in bilgi sosyolojisi onun kozmoloji anlayışına dayanmaktadır. Kozmolojilerin kurgusal olduğunu savunan Rawls'a göre bu kurgusallığın ardında yatan toplumsal yapının keşfedilebilmesi, kurgusal gerçekliğin ardında yatan ampirik olarak geçerli bilginin imkanı sebebiyle mümkündür. Ve bu imkân yoluyla Durkheim'in bilgi sosyolojisinin idealist bir epistemolojiye dayanmadığı gösterilebilir. Durkheim için sosyal olgularının objektifliği *Metot*'unda ortaya koyduğu görüşleri için ne kadar önemli ise *Dinsel Yaşam*'da savunduğu görüşleri için de o kadar önemlidir ve aralarında metot ve epistemoloji açısından her hangi bir ayırım söz konusu değildir.

Parsons'un ortaya koyduğu iki Durkheim hipotezine neredeyse tek istisna Rawls'un ilgili sayfanın dipnotunda belirttiği üzere Giddens'dır.²¹ Giddens, 1971 gibi erken denebilecek bir dönemde Durkheim'in ilk dönem ve ikinci dönem çalışmaları arasındaki sürekliliği belgelendirerek bu iddiaya karşı çıkmış aksine iki dönem arasında çarpıcı bir benzerlik olduğunu göstermeye çalışmıştır.²² Ayrıca Giddens, değişen baskı kavramına dayalı erken dönem Durkheim ve sonraki dönem Durkheim bölümlenmesinin yanlış bir kavram olduğunu belirtir.²³ Böyle bir ayırım söz konusu ise de Durkheim'in ifadesine göre bu dinin toplum hayatındaki önemini farkına vardığını ifade ettiği 1895 yılıdır. Fakat Durkheim dini idealist bir şekilde inceleme konusu yapmamış aksine onu da önceki çalışmaları gibi gözleme tabi tutmuştur. Bununla birlikte belirtilmesi gerekir ki Durkheim'in bu incelemesi çoğunlukla kendisinden önce ilkel toplulukları incelemiş olan antropologların metinleri üzerinden gerçekleştirmiştir. Dini neden araştırma konusu yaptığını daha önceki bölümlerde göstermeye çalıştık. Fakat Durkheim Kant'ın a priori

²⁰ Alexander, a.g.e, 1982, s. 6.

²¹ Rawls, a.g.m, 1996, s. 471.

²² Anthony Giddens, *Capitalism and Modern Social Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 1971 ss.105-14.

²³ Giddens, a.g.e, 1971, ss.87-9.

kategorilerini dahi kendi kavramsallaştırması doğrultusunda gözlemlenebilir olgular olarak inceleme konusu yapmıştır. Bu anlamda Durkheim'ın *Dinsel Yaşam* dâhil her hangi bir çalışmasının idealist olarak adlandırılması onun *Metot*'u dahil geriye kalan bütün çalışmaları ile çeliştiği anlamına gelecektir. Önceki bölümlerde de göstermeye çalıştığımız üzere kendi içinde tutarlı bir araştırmacıdır. Eğer bir eleştiri yapılacaksa o da Durkheim'ın ikinci döneminde idealist olduğu değil bütün hayatı boyunca aşırı derecede pozitivist olmasıdır.

Parsons'un ve onu takip edenlerin çabaları dışında Durkheim'ın çalışmaları birçok farklı yönden yanlış değerlendirmelere maruz kalmıştır. Bunlardan kategorilere dair en temel eleştirileri görmek konumuz açısından açıklayıcı olacaktır.

Durkheim'ın kategorilerini değerlendirirken başvurulan yollardan biri Durkheim'ın *Dinsel Yaşam*'dan önce oluşturmuş olduğu kavramlar üzerinden değerlendirmeye çalışmaktır. Bunun doğal sonucu olarak eleştirmenler kategorileri, genel kavramlar ve kolektif temsiller ile karıştırarak bunlar üzerinden açıklamaya çalışmaktır. Parsons'un iki Durkheim yaklaşımına düşmeden söylemek gerekirse birçok yazarda olduğu gibi Durkheim için de sonra geliştirdiği kavramların öncekilere göre daha kapsamlı ve açıklayıcı olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Yani bir başlangıç anlamında sonradan geliştirdiği kavramlar yoluyla ilk kavramları açıklamak, ilk kavramlar üzerinden sonrakileri açıklamaktan daha yerinde bir tutum olacaktır. Tabiidir ki bunun böyle olması zorunlu bir durum değildir fakat bir paradigma değişikliği söz konusu değilse son kavramlar ilk kavramları genel özellikleri ile içerirken ilk kavramlar son kavramları nüve halinde içerebilmektedir. Bu yüzden ilk kavramların dar kalıplarıyla son kavramları açıklamaya çalışmak ilk bakışta hatalara sebep olacaktır. Fakat yöntem olarak ilk kavramlardan başlanabilir bununla birlikte bu kavramların sonrakilere göre kapsam darlığı ve yetersizliği göz önünde bulundurulmalıdır.

Rawls'a göre Durkheim'ın kategorilerinin eleştirmenler tarafından genel kavramlarla ve kolektif temsillerle karıştırılması iki şekilde görülmektedir. Birincisi kategorileri genel kavramlarla eşitleyerek bunların da bireysel zihinden kaynaklandığını ileri sürmeleridir. İkincisi ise kategorilerin kolektif temsilden veya kolektif zihinden

(group mind) kaynaklandığını savunmalarıdır.²⁴ Gehlke ve Dennes ilkinin yani bireyin duyularının sağladığı temel ile oluşturulan genel kavramları Durkheim'in kategorileri ile eşitlemektedirler. Bu eleştirmenlere göre genel kavramlar bireysel duyular yoluyla biriken algıların birleşiminden yahut sentezinden ortaya çıkar. Gehlke bir adım daha ileri giderek duyuları beynin kimyasal işleyişine indirgemektedir. Oysa önceki bölümde gösterilmeye çalışıldığı üzere Durkheim genelleme kavramını açıklarken bireyin, algıların birikimi yoluyla bazı genellemelere ulaşabileceği fakat bunun sosyal anlamdaki genel kavramlarla bir ilgisi olmadığını özellikle belirtmektedir. Durkheim muhtemelen kendi argümanlarının böyle yanlış değerlendirilebileceğine dair bir sezgi ile olsa gerek genel kavramlar konusunu genelleme olarak adlandırdığımız bireysel kabiliyetlere dayanan durumdan bütün bir sosyal birikimin bu kavramlarda yaşadığını belirterek ayrıştırmaya çalışmaktadır.

Rawls, Durkheim'in bilgi sosyolojisi onun kolektif temsilleri etrafındaki mütalaasına dayandığını düşünür. Bundan dolayı kategorilerin kolektif temsille karıştırılmasının onun sosyal epistemolojisi ile bilgi sosyolojisinin karıştırılmasında önemli bir etkisi vardır. Rawls'un bu değerlendirmesine katılmak mümkündür. Fakat o, Schaub'ın Durkheim'dan yaptığı bir alıntıyı yanlış yorumlayarak kolektif temsille kategorileri karıştırdığını iddia eder. Aynı bölümdeki değerlendirmeleri önceki paragrafta ve III. bölümde açıklamaya çalıştığımız Durkheim'in kategorilerinin genel kavramlarla olan ilişkisi ile çelişmektedir. Bu anlamda kategorilerin değil, kolektif temsillerin toplumsal birikimi üzerinde taşıdığını öne sürer. Bu yönüyle kategorilerin ve kolektif temsillerin aynı özelliklerle tanımlanmasına itiraz eder. Rawls'a göre Durkheim, kategorilerin kaynağının sosyal süreçlerde olduğunu göstererek kategorilerle genel kavramlar, kolektif temsilleri birbirinden ayrıştırır. Bu şekilde kategorilerin genel kavramlardan ve kültürel kalıntılar ve kolektif temsil gibi kurumsallaşmış formlardan ortaya çıkmadığını belirtir. Bu anlamıyla Durkheim, kategoriler konusunda belirli bir sayıdan bahsetmemiş olmasına rağmen Rawls kategorilerin sayısının belirli ve sınıf, zaman, uzay, kuvvet, nedensellik ve bütünlük olmak üzere yalnız altı tane olduğunu ileri sürer. Bu yönüyle kendisinin de eleştirdiği bir hataya düşmektedir ve Durkheim'in açık veya örtülü bir şekilde dile getirmediği bir hususu Durkheim'a mal etmektedir. Eğer

²⁴ Anne Warfield Rawls, "Durkheim's Epistemology: The Initial Critique, 1915-1924," *The Sociological Quarterly*, Vol. 38, N.1, pp. 111-45, University of California Press, Berkeley, California, 1997, s. 129.

Rawls'un iddiaları tamamen kabul edilecek olursa Durkheim üzerine yapılan yorumlar tamamen farklı bir seyirde devam edecektir. Fakat Rawls de Parsons'un yaptığına benzer bir şekilde Durkheim'in sosyal epistemolojisini idealizm yaftasından kurtarmaya çalışmakta ve hatta Durkheim'in ihmal edildiğini düşündüğü epistemolojisinin, tamamını kurtarmayı kendisine gaye edinmiş gibi yazmaktadır. Bu çabası onu da bazı hatalara düşmekten kurtaramamıştır. Çünkü Rawls da Durkheim'in aralarında ayırım yapmaya çalıştığı bireysel duyulardan hareketle ulaşılabilecek genellemeler ile toplumsal katılımı gerçekleştiren genel kavramları birbirine karıştırmaktadır. Ayrıca iki durumun da **kavram** (concept) kelimesi ile karşılanması kelimenin anlamındaki bir belirsizliğe de işaret etmektedir. Bir diğer husus da III. Bölümde göstermeye çalıştığımız üzere Durkheim, kavramların toplumsal olarak üretildiğini ve kategorilerin de kavramlar olduğunu fakat daha açıklayıcı ve kapsamlı olması nedeniyle daha genel olduğunu kabul eder. Fakat bir hataya sebebiyet vermemek için bu kavramların toplumun ortalamasını ifade etmediğini de belirtir.

Orta bir yol olarak söylemek gerekirse Durkheim 'da kategorilerin tam olarak neye karşılık geldiğinin yahut nasıl anlaşılması gerektiğinin muğlak olduğunu ifade etmek yanıltıcı olmayacaktır. Muğlak değilse bile Mauss gibi uzun süre Durkheim'in yakın çalışma arkadaşı olmuş yorumcuların tutumunun gösterdiği üzere kesin bir sonuca bağlanmamıştır. Bu yönüyle Rawls dahil bir çok yazarın yapmaya çalıştığı bir anlamda Durkheim'i yeniden yorumlamaktır. Bu yüzden her hangi bir eleştirmenin bazı hatalar yapmakla birlikte tamamen yanlış olduğunu söylemek doğru bir değerlendirme olmayacaktır. Bu çalışma boyunca yapmaya çalıştığımız en küçük biriminden en kapsamlısına kadar Durkheim'in kendi kullandığı mantık ve analogilerin de yardımıyla yeni bir kurgu ile kategorilerin, Kant'ta ne olduğunu ve buna karşılık Durkheim'da neye tekabül ettiğini bulmaktır. Muhakkak ki bazı hatalar içerecektir. Bu bölümün amaçlarından biri de bu hataların Durkheim'in anlaşılmasına ne kadar engel olduğunu gösterebilmektir. Bu yüzden özellikle Rawls'un yaptığını düşündüğümüz hatalarına rağmen onun Durkheim'in sosyo-empirik temele dayanan bir epistemoloji ortaya koyduğu konusunda kendisi ile hemfikir olduğumuzu belirtmemiz gerekir.

Durkheim'in kategorilerine yönelik bir diğer eleştiri kaynağı da özellikle Amerika'da Durkheim'in, Wundt'un grup zihni teorisini (group mind theory) savunan bir teorisyen olarak görülmesidir. Amerika'daki üniversitelerin çoğunda sosyoloji henüz

kabul edilmiş bir disiplin olarak görülmezken psikoloji bu üniversiteler tarafından bir disiplin olarak kabul edilmektedir. Ayrıca sosyoloji, kabul edildiği yerlerde de pragmatizmin etkisi altındadır. Bu ortamda Wundt'un grup zihni teorisi felsefe ile psikoloji arasındaki bağı kurmaktadır. Doğal olarak o günün yorumcuları grup zihni teorisini ve bireyciliği (individüalizm) sosyal hayatı açıklayan yegâne teoriler olarak görmektedirler. Bireyciliği kabul etmeyen ve çalışmalarında hiç yer vermeyen Durkheim'ı grup zihni teorisyeni olarak görünce eleştiriler kaçınılmaz olmaktadır. Schaub'a göre Durkheim, kategori ve kavramların kaynağı olarak bağımsız kolektif zihin kavramına sarsılmaz bir şekilde bağlıdır.²⁵

Durkheim'ın grup zihni teorisyeni olarak kabul edildiği bu ve benzeri değerlendirmeler aslında Durkheim'ın sosyolojinin kurucuları arasında önceleri nispeten neden daha az araştırma konusu olduğunu da gösteren erken bir örnektir. Fakat günümüzde bile Parsons'un yorumu, Durkheim'ın kariyerinin bir döneminden sonra idealizme kaydığı görüşü yahut Durkheim'ın tamamen idealist olduğu ve benzeri kalıplaşmış görüşler azalarak da olsa Durkheim değerlendirmeleri üzerinde etkisini sürdürmektedir. Bununla birlikte bazı üniversiteler ve araştırma grupları Durkheim araştırmaları üzerine merkezler kurmaları Tiryakiyan'ın da dile getirdiği üzere her geçen gün Durkheim üzerine yapılan çalışmalar yoğunlaşarak artmaktadır.^{26*}

Durkheim üzerine olan çalışmalar, bu tezin ait olduğu alt disiplin olan bilgi sosyolojisi perspektifinden dahi olsa Durkheim'ın sadece bir metnine de hasredilmemiştir. Durkheim'ın son eseri *Dinsel Yaşam* dışında da bilgi sosyolojisi açısından değerlendirildiğine bir örnek olarak Dénes Némedi'den bahsedilebilir. Dénes Némedi Durkheim'ın 1894-1900 yılları arasındaki çalışmalarını kolektif bilinç/vicdan, morfoloji ve kolektif temsil kavramları ışığında bilgi sosyolojisi açısından değerlendirmiştir. Durkheim'da kavramların anlam ve kullanımının zamanla değiştiğini düşünecek olursak aslında belirlenen tarihlerden daha geniş bir aralığı kapsadığı

²⁵ Charles Schaub, "A Sociological Theory of Knowledge," *Philosophical Review*, 29 (4), ss.319-39, s.334.

^{26*} Burada genel olarak akademiye geçerli olan fakat ülkemiz özelinde bir eksikliğe dikkat çekmek yararlı olacaktır. Alanda temayüz etmiş bazı düşünürlerin incelenmesi genel olarak alana yeni girmekte olan araştırmacılara kalmakta bu da alana hâkim olmamaları sebebiyle bazı eksik veya yersiz değerlendirmeleri beraberinde getirmektedir. Belki de bu eksikliklerin önüne geçebilmek adına araştırmanın konteksti daraltılmakta fakat bu sefer de düşünürün genel kontekst içindeki yeri gözden kaçmaktadır. Oysa bu tarz incelemeler alana hakim olan araştırmacılar tarafından yapılırsa araştırma konusu olan düşünürün alandaki konumu hakkında daha bütünsel ve yol gösterici çalışmalar ortaya konabilir.

söylenbilir. Bu çalışma, birçok araştırmacı tarafından da bilgi sosyolojisi ile münasebeti teslim edilen Durkheim'ın son büyük eseri dışında da bilgi sosyolojisi alanıyla ilgili kavramlar geliştirdiğini göstermesi açısından önemlidir.

4.1. Kategorilerin Psikolojik Değerlendirilmesi

Bütün literatürde Durkheim'ı araştırmak açıktır ki bir yüksek lisans tezinin bir bölümünü aşan bir çalışmadır. Bununla birlikte Albert J. Bergesen'in yaptığı eleştiri, kategorilerin sosyolojinin dışında psikolojik olarak da incelenebileceğini göstermesi açısından önemlidir. Bu, Durkheim'ın kategorilerin kökenine dair yaptığı çalışmaya sosyoloji dışından psikolojik ve hatta biyolojik anlamda yapılmış çalışmalardan hareketle kaleme alınan *Durkheim's Theory of Mental Categories: A Review of the Evidence*²⁷ adlı makale ile getirilmiş bir eleştiridir. Bu eleştiri, Durkheim'ın kategorilerin kökenine dair yapılan bireysel açıklamalara karşı çıkmasından hareketle kabul etmeyeceği ve ayrıca onun sosyal olgu tanımına uymayan bireysel ve biyolojik denebilecek bir şekilde ele alınan bir değerlendirmedir. Bununla birlikte kategorilerin kaynağının yeniden sorgulanmasına yardımcı olması yönüyle dikkate alınmasının elzem olduğunu düşündürmektedir. Bu eleştiri; bireysel, psikolojik ve biyolojik özellikleri taşıması yönüyle sosyolojinin bir bilim olabilmesi için kabul ettiği *sui generis* toplum kavramının diğer disiplinlerle olan girift ilişkisini de tekrar düşündürmektedir.

Meltzoff bilimsel konferanslara katılan, bilimsel dergileri okuyan ve popüler medyayı takip eden herkes, modern araştırmalar sonucu çocukların erken yaşlarında klasik teorinin düşündüğünden daha fazla şey bildiğinin keşfedildiğini bilmektedir der. Bu yeni bulgular klasik Piagetiyen teorinin zamanla zayıflamasına ve nihayetinde çökmesine yol açmıştır.²⁸ Meltzoff'un bu yargısından hareketle Bergesen, aynı sonuçların klasik sosyolojik teoriyi zayıflatıp zayıflatamayacağını sorarak bu eleştiriye girişmiştir. Bergesen'in belirttiği üzere bulgular, Durkheim'ın icra edilen sosyal pratiklere katılımdan

²⁷ Albert J. Bergesen, "Durkheim's Theory of Mental Categories: A Review of the Evidence", *Annual Review of Sociology*, Vol. 30, ss. 395-408, 2004. <http://www.jstor.org/stable/29737699> (05.05.2015)

²⁸ AN. Meltzoff, R. Brooks, " 'Like me' as A Building Block For Understanding Other Minds: Bodily acts, attention, and intentions.", *Intentions and Intentionality: Foundations of Social Cognition*, (ed. BF. Malle, LJ. Moses, DA. Baldwin, MIT Press, Cambridge, 2001.

edinildiğini düşündüğü zihnin temel kategorilerine sosyalizasyon öncesi bebeklerin sahip olduğunu göstermektedir.²⁹

Bergesen'e göre eğer Platonik idealar (eternals) veya Kartezyen tinler, mental kategorilerin a priori kaynağı olarak kabul edilmiyorsa o zaman zihnin son kaynağının toplum olduğu varsayımına ulaşılabilir. Sosyalleşmemiş zihnin organize olmadığını savunan bu varsayım sosyolojide birçok yazar tarafından günümüze kadar tekrar edilmiştir.³⁰ Örnek olarak:

“yeni doğmuş bir bebeğin zihinsel deneyimi muhtemelen sadece bir izlenimler akışıdır.”³¹

“...aktif organize olmamış (unorganized) bir bebek doğar”³²

“...biyoloji veya bizim kendi tabiatımız, hayatlarımıza çok az yön verir. Bu yüzden kendi klavuzumuzu oluşturmalıyız ve bunu birbirimizle etkileşim içinde olduğumuzda yapmalıyız.”³³

“...tabii durumda var olmak bilinçsiz, yansıtıcı olmayan(nonreflective) ve temsil etmeyen (nonsymbolic) olmaktır. Böyle bir durumda organizma içsel fizyoloji ve dışsal çevreyi içeren tabiat kuvvetleri tarafından harekete geçirilmektedir.”³⁴

Bergesen'in değerlendirmesine göre bu varsayımlar sosyolojik teori için (canonical) vazgeçilmezdir. İnsanlar sosyal olarak doğmaz, sosyalize olmak zorundadır. İnsan olmanın ne demek olduğunu öğrenmek zorundadır. Bu işi toplumun hangi yönünün yerine getireceği teorisyen tercihinin göre değişmektedir. Durkheim, totemik ritüelleri, G.H. Mead, sembolik etkileşimi; Talcott Parsons, aile yoluyla gerçekleşen temel sosyalizasyonu; Bourdieu, alışkanlık haline gelmiş sosyal davranışları; Gramsci, dünya görüşünü; Althusser, ideologic state apparatus'u; Foucault, kurumlaşmış bilgi varlıklarını temel almaktadır.³⁵

Durkheim'ın metninde kategorilerin sayısı ve neler olduğu konusunda bir muğlaklık olduğu belirtilmişti. Bergesen de kendi bakış açısı üzerinden kategorileri uzay,

²⁹ Bergesen, a.g.m, 2004, s. 395.

³⁰ Bergesen, a.g.m, 2004, s. 397.

³¹ CH. Cooley, *Social Organization: A Study of the Larger Mind*, Schocken Books, New York, 1962 (1909), s. 8.

³² S. Stryker, A. Stathem, “Symbolic Interaction and Role Theory”, *The Handbook of Social Psychology*, (ed. G. Lingzey, E. Aronson), Vol. 1, 3. B, 311-78. Random House, New York, 1985, s.327.

³³ W. Griswold, *Cultures and Societies in a Changing World*, Pine Forge, California, 1994s.54.

³⁴ P. Kollock, J. O'Brien, *The Production of Reality: Essays and Readings in Social Psychology*, Pine Forge, California, 1994, 53.

³⁵ Bergesen, a.g.m, 2004, s. 397.

sayı, neden, öz, kişilik ve sosyal kategoriler olarak ele almaktadır. Daha fazlasının olduğunu ima ederek artık klişeleşmiş bir ifade olarak yer darlığından bunların bazılarını değerlendireceğini dile getirmektedir. Bu tutumdan farklı olarak burada değerlendirmeye alacağımız kategoriler bazı yazarlar tarafından Durkheim'ın temel kategorileri olarak adlandırılan neden ve öz kavramları olacaktır.

Neden (Cause)

Bergesen'in belirttiği üzere sosyalizasyon öncesi bebekler neden sonuç ilişkisi kurma duygusuna sahiptirler. Bir deneyde orta büyüklükte bir silindir bir rampadan yuvarlanarak tekerlekli oyuncak bir böceğe çarpar ve belirli bir mesafe ilerlemesine sebep olur. Bir yetişkin bu orta boy silindirden daha büyüğünün oyuncuğa aldıracağı yolun daha uzun, daha küçük bir silindirin ise daha kısa yol aldıracağını deney gerçekleşmesine gerek kalmadan tahmin edebilir. Baillargeon'un naklettiğine göre 5,5-6,5 aylık bebekler daha küçük boydaki silindirin oyuncuğa daha uzun bir yol aldırmasına şaşırılmışlardır. Bu veri göstermektedir ki bu yaştaki bebekler silindirin büyüklüğünün yolun uzunluğunu etkilediğinin farkındadırlar.³⁶ Bu deney, sosyalizasyon öncesi bebeklerin sadece neden-sonuç ilişkisi kurma duygusuna sahip olduklarını değil, aynı zamanda nedenin oranının sonucun oranını etkilediğinin de farkında olduklarını göstermektedir.³⁷ Tabiidir ki sadece bu deney değil yapılan başka deneyler de³⁸ Durkheim'ın ortaya koymaya çalıştığı nedenselliğin bir kategori olarak kaynağının toplum olduğu görüşünün aksine sonuçlanmaktadır.

Öz (Substance)

Üzerine en çok araştırma yapılan konulardan biri Baillargeon'un Durkheim'ın öz kavramını temsil ettiğini düşündüğü bebeklerin maddi nesne bilgisidir. Bir örnek olarak 4,5 aylık bebekler önce bebeklerden uzaklaşan sonra onlara yaklaşan bir şekilde ileri geri

³⁶ R. Baillargeon, "How do infants learn about the physical world?" *Infant Development: Essential Readings*, (ed. D. Muir, A. Slater), ss. 195-212, Blackwell, Oxford, 2000, s. 203.

³⁷ Bergesen, a.g.m, 2004, s. 399.

³⁸ Diğer deneyler için Mehler ve Dupoux 1994 ve Gopnik ve diğerlerine bakılabilir

180⁰ derece döndürülen bir ekrana alıştırılıyor. Daha sonra ekranın arkasına bir kutu yerleştirilir ve bebekler iki deney görür. Birinde ekran gizlenen kutuya ulaşınca kadar döndürülür (beklenen olay); diğesinde ekran sanki kutu yokmuş gibi 180 derece döndürülür.(beklenmeyen olay). Bebekler nispeten beklenmeyen olaya daha uzun süre bakarlar. Bu ve kontrol sonuçları bebekler (a) ekranın arkasına bir kutu gizlendiğini görmüşler (b) ekranın kutuya doğru durmasını beklemişler,(c) beklenti yerine gelmeyince şaşırılmışlardır.³⁹ Özetle bu ve diğere araştırmalar sosyalizasyon öncesi bebeklerin nesnelerin hareketini zaman ve uzay boyutunda üç kısıtlama ile anlamaktadır. Birincisi bebekler, nesnelere hareket ederken bağlantılarını ve sınırlarını sürdürdüklerini düşünür. İkincisi cisimler hareketlerini bağlantılı ve engellenmemiş yolda sürdürürler. Üçüncüsü, sadece temas halinde etkileşime geçerler.⁴⁰ Bu da yine Durkheim'ın topluma dayandırdığının aksine sosyal olarak icra edilen pratiklere katılmadan bebeklerin öz (substance) bilgisine sahip olduklarına işaret etmektedir.

Buradan hareketle şu değerlendirmeyi yapmak mümkündür: Durkheim'a göre bütün toplumlar kategorilere sahiptir ve kategoriler olmadan toplumlar, toplum olarak var olamazlar. Zihnin kategorileri olmaksızın toplum işbirliği ve iletişimi sağlayamaz. Toplumun ihtiyaç duyduğu kategoriler, dini ritüellerde ortak icra edilen pratikler yoluyla üretilmektedir. Bu anlamıyla Durkheim'ın kategorilerinin daha çok sosyal ve ahlaki bir fonksiyonu varken kategori kavramı açısından Kant'a yakın olarak gördüğümüz Bergesen'in yaklaşımı ile bebekler üzerine yapılan bu araştırmalar da göstermektedir ki Kant'ın kategorileri kognitif (bilişsel) bir fonksiyon icra etmektedir.

Literatürdeki Durkheim incelendiğinde birçok sonuca varmak mümkündür. Varılan sonuçlardan iki tanesi ön plana çıkmaktadır. Bunlardan biri birçok farklı ve hatta birbiriyle çelişen Durkheim olduğu diğeri de Durkheim'ın ne dediğinden çok onu değerlendiren yorumculara neler söylediği önem kazanmış olmasıdır. Philip Besnard'ın belirttiği gibi Durkheim formel entelektüel araştırma ile incelenebilecek bir düşünür değildir. Birçok yazarın hemfikir olduğu husus Durkheim'ı değerlendirmenin diğere herhangi bir yazar düşünür ile bir tutulamayacağıdır. Yorumcu bir Durkheim yorumuna ulaştığı andan itibaren onu tekzip eden başka bir Durkheim belirivermektedir. Bunda

³⁹ Y. Luo, R. Baillargeon, L. Brveckner, Y. Munakata, "Reasoning about a hidden object after a delay: evidence for robust representations in 5-Month-old," *Cognition*, 88, ss.23-32, 2003.

⁴⁰ Bergesen, a.g.m, 2004, s. 400.

Durkheim'in çok yönlü olması, tartışmacı olması, amacının çok açık olmaması ve hatta III. Cumhuriyet döneminde yaşayan bir Yahudi olması bile etkili olabilir. Kategorilerin kökeni konusunda Durkheim'a katılmadığımız açıktır fakat Durkheim'ın, iddiasını ispat için yaptığı çalışmalar iddiasının dışında birçok alanı aydınlatacak görüşler içermektedir. Bu yönüyle Durkheim'ın görüşleri ampirik temellendirme anlamında başarılı olsun ya da olmasın bir şekilde sosyolojinin şekillenmesinde önemli etkide bulunmuş ve muhtemelen üzerine yapılan araştırmalar devam ettiği müddetçe de bulunmaya devam edeceğini kabul etmek gerekmektedir.



SONUÇ

Bu metinde Durkheim'a dair nispeten daha açık bir sonuca ulaşabilmek yahut çalışmamızın sonucunu daha açık ifade edebilmek için çalışmanın kurgusunu ters yüz etmek yani sonucu sondan başa doğru kurgulamak yararlı olacaktır.

Durkheim'ın literatürdeki yeri incelendiğinde birçok farkı tanımlama ile karşılaşılacağı görülecektir. Her araştırmacı kendi bakış açılarına bağlı olarak farklı bir Durkheim'dan bahsetse de Durkheim'ın bunlardan biri olup olmadığı onun bütün külliyatı esas alındığında muğlak kalmaktadır. Bununla birlikte Durkheim, bu farklı bakış açılarının her birinin ışığında değerlendirilebilecek kadar onları bahis konusu yapmıştır. Sadece sosyolojideki farklı bakış açıları değil felsefe, psikoloji ve antropoloji gibi farklı disiplinleri ilgilendiren metinler kaleme almıştır. Durkheim'ın bu çok yönlülüğü onun bazen hiç kastedmediği şekilde ve hatta birbiriyle uzlaştırılması mümkün olmayacak başlıklar altında değerlendirilmesine neden olmaktadır. Bütün bu belirsizliğe rağmen Durkheim'a bir rol biçilecekse o da metodu ve gerekçeleri konusunda bir mutabakat sağlanamasa da *sui generis* bir konu sağlayarak sosyolojinin bilimsel bir disiplin olarak tanınmasına olan bilinçli katkısıdır.

A priori kategoriler Aristo ve Kant'da ele alındığı şekli ile Durkheim'ın çalışmasında yer almaz. Aristo'da on, Kant'da on iki olan kategori sayısı Nielsen ve Rawls gibi bazı araştırmacıların iddialarının aksine Durkheim'da kesin bir sayı ile sınırlandırılmış değildir. Durkheim, Kant'ın kategori olarak değerlendirmedığı zaman ve mekan kavramlarını birer kategori olarak ele alırken kategori olarak kabul ettiği diğer bazı kavramları da kategori olarak değerlendirmemiştir.

Durkheim, *a priori* kavramını Aristo ya da Kant'ın kullandığı anlamda kullanmamaktadır. Aristo *a priori*yi açıklamak için kendisinden önce başka hiçbir kavrama ihtiyaç duyulmayan olarak tanımlıyor. Kant büyük oranda bu tanıma sadık kalıyor. Kant, *a priori kategorileri* ise zihnin kendisi gibi zihin ile birlikte verili olan zihne ait melekeler olarak kabul ediyor. Durkheim, *a priori* kavramını Kant'ın aksine çoğu zaman oluşturulan bir kavram olarak ele almaktadır. Bu *a priori kategori* şeklinde değerlendirildiğinde Kant'ın ifade ettiği anlamda mantıki bir öncelik değil de zaman anlamında bir öncelik taşımaktadır.

Durkheim'ın toplum, din ve bilgi konusundaki kavramsallaştırması onun *a priori kategorilerin* kaynağının toplum olduğunu gösterebilmesinde yardımcı olmaktadır. Burada belirtilmesi gereken önemli bir husus Durkheim'a göre bütün toplumlar kategorilere sahiptir ve kategoriler olmadan toplumlar toplum olarak var olamazlar. Durkheim *a priori kategorileri* toplumsal anlamda oluşturulmuş kavramların en geneli olarak kabul etmektedir. Bu anlamıyla kategorileri toplumsal mutabakatın ve iletişimin bir önşartı olarak görmektedir. Toplumun ihtiyaç duyduğu kategoriler, toplumun küçük bir örnekleme olan dini ritüellerde ortak icra edilen pratikler sırasında topluluğun ortak olarak hissettiği kolektif coşkunluk (*collective effervescence*) yoluyla üretilmektedir. Bu anlamıyla Kant'ın kategorileri kognitif (bilişsel) bir fonksiyonu yerine getirirken Durkheim'ın kategorileri daha çok sosyal ve ahlaki bir fonksiyon icra etmektedir. Durkheim'ın Kant'da eksik olduğunu söylediği kategorilerin kaynağı olarak toplumu göstermesi başka bir anlamda toplumsal var oluşu kategorilere bağlaması ile neticelenmiştir.

Toplumun ve üzerinde yaşadığı mekanın ayrıca bu mekanın da dahil olduğu evren de dini ihtiyaçlara göre düzenlenmiştir. Bu toplumda iletişimi mümkün kılan kategoriler, iletişim ortamını sağlayan din yoluyla bilginin de temeli olmaktadır. Bütün bilgilerin dini kaynaklı olmalarının da kategorilerin bu yönüyle ilgisi vardır.

Durkheim, bilginin toplumsal olarak nasıl inşa edildiğinin farkında olduğunu bilgi sosyolojisi bir disiplin olarak ortaya çıkmadan önce son eseri olan *Dinsel Yaşam* ile göstermiştir. Felsefeye biçtiği rolden hareketle ve felsefenin toplumun sorunlarına bigane kalışı nedeniyle sosyolojiyi devreye sokarak sosyal temelli bir epistemoloji geliştirmek durumunda kalmıştır. Epistemolojik bir alt yapısı olmadan bilgi sosyolojisinin temellerinin sağlam olmayacağını göstermeye çalıştı. Durkheim da sosyo-ampirik temelli diyeceğimiz bir sosyal epistemoloji geliştirmiştir. Fakat Durkheim'ın sosyal epistemolojisi onun din sosyolojisi ve bilgi sosyolojisi lehine göz ardı edilmiş ya da çok naif bulunmuştur. Bundan dolayı uzunca bir süre bilgi sosyolojisinin de öncüleri arasında gösterilmemiştir. Bu durum da son zamanlarda Durkheim'a yönelik doğrudan çalışmalarla ortadan kalkmaya başlamıştır.

Sonuç olarak şunu söylemek mümkün görünmektedir. Durkheim, Kant'daki anlamıyla kategorilerin kaynağının toplum olduğunu göstermekte başarılı değildir. Buna

kategorileri Kant'dan farklı anlamda kullanmış olmasının sebep olduğunu söylemek bir tekrar olacaktır. Fakat kendi yeniden tanımlaması anlamında *a priori kategorilerin* toplumsal kaynaklı oldukları kesindir. Bu yönüyle başta epistemoloji ve bilgi sosyolojisi olmak üzere antropoloji, din sosyolojisi ve daha bir çok disiplin için özgün görüşler ortaya koyabilmiştir.



KAYNAKÇA

- Alexander Jeffrey C., *The Antinomies of Classical Thought: Marx and Durkheim*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1982.
- ARON Raymond, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, 8. B, Korkmaz Alemdar, Kırmızı Yayınlar, İstanbul, 2010.
- ARSLAN Hüsamettin, *Epistemik Cemaat: Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*, 2. B, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2007.
- Bacon Francis, *Novum Organum*, 3.C, Aphorisms 3: 345-371, Parry, MacMillan, Philadelphia, 1854. (Hanover Historical Texts Project Scanned by Alison Waugh and proofread by Monica Banas in 1996. Proofread and pages added by Jonathan Perry, March 2001.)
- Bacon Francis, *Novum Organum*, 3.C, Aphorisms 3: 345-371, Parry, MacMillan, Philadelphia, 1854. (Hanover Historical Texts Project Scanned by Alison Waugh and proofread by Monica Banas in 1996. Proofread and pages added by Jonathan Perry, March 2001.)
- Baillergeon, R. , “How do infants learn about the physical world?” *Infant Development: Essential Readings*, (ed. D. Muir, A. Slater), ss. 195-212, Blackwell, Oxford, 2000, s. 203.
- BALKIZ Bekir, Vefa Saygın Öğüt (editör), *Bilim Sosyolojisi İncelemeleri: Temel Yaklaşımlar, Kavramlar ve Tatışmalar*, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2010.
- Barber Bernard , “Toward a New View of the Sociology of Knowledge”, *The idea of Social Structure*, (ed) Lewis Coser, New York, 1975, ss.103-116
- Barnes S.B., *Scientific Knowledge and Sociological Theory*, Routledge&Kegan Paul, London, 1974.
- BAUMAN Zygmunt, *Legislators and Interpreters (Yasa Koyucular İle Yorumcular)*, 4.B, Kemal Atakay, Metis Yayınları, 2014
- BERGER Peter L., Thomas LUCKMANN, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge (Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi)*, 1.B, Vefa Saygın Öğüt, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2008.
- Bergesen Albert J., “Durkheim’s Theory of Mental Categories: A Review of the Evidence”, *Annual Review of Sociology*, Vol. 30, ss. 395-408, 2004.
<http://www.jstor.org/stable/29737699> (05.05.2015)
- BOTTOMORE Tom, Robert Nisbet, *A History of Sociological Analysis (Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi)*, 2.B, Mete Tunçay, Aydın Uğur, Kırmızı Yayınları, İstanbul, 2010.
- Cassirer Ernst, *Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi, (Çevi Doğan Özlem)*, 2.B, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1996

- CEVİZCİ Ahmet, *Felsefe Tarihi: Thales'ten Baudrillard'a*, 4.B, Say Yayınları, İstanbul, 2012.
- COENEN-HUTHER Jacques, *Comprendre Durkheim (Durkheim'i Anlamak)*,1.B, Serra Akyüz, İletişim Yayınları, İstanbul,2013.
- Cooley CH., *Social Organization: A Study of the Larger Mind*, Schocken Books, New York, 1962 (1909)
- ÇÜÇEN A. Kadir, *Bilgi Felsefesi*, 1.B, Asa Kitabevi, Bursa, 2001.
- Dennes, W.R, “The Methods and Presuppositions of Group Psychology,” *University of California Publications in Philosophy*, 6 (1), pp. 1-182, 1924.
- DOUGLAS Mary, *Purity and Danger (Saflık ve Tehlike: Kirlilik ve Tabu Kavramlarının Bir Çözümlemesi)*, 1.B, Emine Ayhan, Metis Yayınları, İstanbul,2007.
- DURKHEİM D. Emile, *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse (Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri)*, 1.B, Özer Ozankaya, Cem Yayınevi, İstanbul,2010.
- DURKHEİM D. EMİLE, *Sosyolojik Metodun Kuralları*, 2.B, Enver Aytekin, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1994.
- DURKHEİM D. Emile, *Toplumsal İşbölümü*, 1. B, Özer Ozankaya, Cem Yayınevi, İstanbul, 2006.
- DURKHEİM D. Emile, *Le Suicide (İntihar: Toplumbilimsel İnceleme)*,3.B, Özer Ozankaya, Cem Yayınevi, İstanbul,2013.
- Emile Durkheim, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*, Cenk Saraçoğlu(çev), Bordo Siyah Yayınları, İstanbul, 2007.
- Ensland G.M, “Teaching and Learning as the Organization of Knowledge,” *Knowledge and Control*, M.F.D. Young (ed), Collier-Macmillan,1971.
- Giddens Anthony, *Capitalism and Modern Social Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 1971
- Goldenweiser Alexander Alexandrovich, “Review of The Elementary Forms”, *American Antropologist*, 17: pp. 719-35, s.733, 1915.
- Griswold W, *Cultures and Societies in a Changing World, Pine Forge, California, 1994.*
- Gurvitch Georges, *The Social Frameworks of Knowledge*, Harper Torchbooks, New York, 1971.
- HEKMAN Susan, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik: Mannheim, Gadamer, Foucault ve Derrida*,2.B, Hüsamettin Arslan ve Bekir Balkız, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2012.
- [http://www.jstor.org/stable/1389261,\(05.05.2015\)](http://www.jstor.org/stable/1389261,(05.05.2015)).
- Hume David, *A Treatise of Human Nature*, Oxford University Press, New York, (1739) 1975.

- Israel Joachim, “Remarks Concerning Epistemological Problems of Objectivity in the Social Sciences,” *Research in Sociology of Knowledge, Sciences and Art*, Robert A. Jones, Vol. 1, Jai Press Inc., Connecticut, 1978.
- Jameson Frederic, *The Prison-House of Language*, Princeton University Press, Princeton, N.J, 1972
- Jones Susan Stedman, “Forms of thought and forms of society: Durkheim and the question of the categories,” *L’Année sociologique*, Vol. 62, Presses Universitaires de France, 2012/2, ss.387-407. <http://www.cairn.info/revue-l-annee-sociologique-2012-2-page-387.htm>
- KANT Imanuel, *Arı Usun Eleştirisi*, 1.B, Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1993.
- Kollock P, J. O’Brien, *The Production of Reality: Essays and Readings in Social Psychology*, Pine Forge, California, 1994
- Kuhn Thomas, *The Structure of Scientific Revolution*, University of Chicago Press, Chicago, 1962.
- LaCapra Dominick, *Emile Durkheim: Sociologist and Philosopher*, Critical Studies in the Humanities, Victor E. Taylor (ed), The Davies Group Publishers, Aurora, Colorado, 2001
- LEMERT Charles, *Durkheim’s Ghosts: Cultural Logic and Social Things (Durkheim’in Hayaletleri: Kültürel Mantık ve Toplumsal Şeyler)*, 1.B, Ferit Burak Aydar, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2011.
- Lewis A. Coser, “Sociology of Knowledge”, *International Encyclopedia of the Social Sciences*, (ed. David L. Sills), Vol. 7, pp. 428-34, The Macmillan Co&The Free Press, New York,
- LUKES Steven, *Emile Durkheim: His Life and Work: A Historical and Critical Study*, Stanford University Press, Stanford, California, 1985.
- Luo Y. R. Baillargeon, L. Brveckner, Y. Munakata, “Reasoning about a hidden object after a delay: evidence for robust representations in 5-Month-old,” *Cognition*, 88, ss.23-32, 2003.
- MAHDI Ali-Akbar, “Sociology of Knowledge and Epistemology”, Michigan Sociological Association, *Michigan Sociological Review*, No.3 (Fall, 1989), <http://www.jstor.org/stable/40968928> (06.05.2015), ss.21-33.
- Mannheim Karl, *Essays on the Sociology of Knowledge*, Routledge and Kegan Paul, London, 1952.
- MANNHEİM Karl, *Ideologie und Utopie (İdeoloji ve Ütopya)*, 1.B, Mehmet Okyayuz, Epos Yayınları, Ankara, 2002.
- Meltzoff AN., R. Brooks, “‘Like me’ as A Building Block For Understanding Other Minds: Bodily acts, attention, and intentions.”, *Intentions and Intentionality: Foundations of Social Cognition*, (ed. BF. Malle, LJ. Moses, DA. Baldwin, MIT Press, Cambridge, 2001.

- MENGÜŞOĞLU Takıyettin, *Felsefeye Giriş*, Doğu Batı Yayınları, İstanbul, 2013.
- Némedi Dénes, “Collective Consciousness, Morphology, and Collective Representations: Durkheim’s Sociology of Knowledge, 1894-1900, *Sociological Perspectives*, Vol.38, No:1, Celebrating the 100th Anniversary of Emile Durkheim’s “The Rules of Sociological Method”, ss. 41-56, University of California Press, California, 1995.
- NIELSEN Donald A. *Three Faces of God: Society, Religion, and the Categories of Totality in the Philosophy of Emile Durkheim*, State University of New York Press, Albany, 1999.
- Özden H. Ömer, Osman Elmalı, *Yeniçağ Felsefesi Tarihi: Metinlerle*, Arı Sanat Yayınevi, İstanbul, 2012.
- Parsons, Talcott, *The Structure of Social Action*, Free Press, New York, (1937) 1968.
- Rawls Anne Warfield, “Durkheim’s Epistemology: The Neglected Argument”, *American Journal of Sociology*, Vol. 102, No.2 Chicago, The University of Chicago Press, 1996, pp.430-482, s.432 <http://www.jstor.org/stable/2782631> (06.05.2015)
- Rawls, Anne Warfield, “Durkheim’s Epistemology: The Initial Critique, 1915-1924,” *The Sociological Quarterly*, Vol. 38, N.1, pp. 111-45, University of California Press, Berkeley, California, 1997,
- Schaub Charles, “A Sociological Theory of Knowledge,” *Philosophical Review*, 29 (4), ss.319-39
- Schmaus Warren, “Rawls, Durkheim and Causality: A Critical Discussion,” *American Journal of Sociology*, Vol. 104, nNo. 3, The University of Chicago Press, 1998, <http://www.jstor.org/stable/10.1086/210091> (05.05.2015), ss.872-901.
- Speier Hans, “Book Review,” *American Sociological Review*, Vol.1, No.4, August.
- Stryker S., A. Stathem, “Symbolic Interaction and Role Theory”, *The Handbook of Social Psychology*, (ed. G. Lingzey, E. Aronson), Vol. 1, 3. B, 311-78. Random House, New York, 1985.
- Walter¹ Benjamin Walter, “The Sociology of Knowledge and the Problem of Objectivity,” *Sociological Theory: Inquiries and Paradigms*, Llewellyn Gross (ed), Harper&Row, New York, 1967.
- Werner Stark, *The Sociology of Knowledge*, Routledge&Kegan Paul, London, 1971.

TEZ ÇOĞALTMA VE ELEKTRONİK YAYIMLAMA İZİN FORMU

Yazar Adı Soyadı	Ender Tuncer
Tez Adı	Bilgi Sosyolojisi ve Durkheim
Enstitü	Sosyal Bilimler
Anabilim Dalı	Genel sosyoloji ve metodoloji
Tez Türü	Yüksek Lisans
Tez Danışman(lar)ı	Prof. Dr. Hüsamettin Arslan
Çoğaltma (Fotokopi Çekim) izni	<input type="checkbox"/> Tezimden fotokopi çekilmesine izin veriyorum <input checked="" type="checkbox"/> Tezimin sadece içindekiler, özet, kaynakça ve içeriğinin % 10 bölümünün fotokopi çekilmesine izin veriyorum <input type="checkbox"/> Tezimden fotokopi çekilmesine izin vermiyorum
Yayımlama izni	<input type="checkbox"/> Tezimin elektronik ortamda yayımlanmasına izin Veriyorum

Hazırlamış olduğum tezimin belirttiğim hususlar dikkate alınarak, fikri mülkiyet haklarım saklı kalmak üzere Uludağ Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı tarafından hizmete sunulmasına izin verdiğimi beyan ederim.

Tarih : 07.06.2017
